AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN

MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT, L. BLOCH, W. BUBBE, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, F. DORNSEIFF, R. ENGELMANN (†), E. FEHRLE, E. FIESEL, A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE (†), O. HÖFER (†), J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, J. B. KEUNE, J. KLEK, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER, K. ORINSKY, W. OTTO, W. PAULI (†), R. PETER (†), F. PFISTER, K. PREISENDANZ, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL, E. THRÄMER (†), K. TÜMPEL, O. WASER, O. WEINREICH, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†), K. ZIEGLER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER †



MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN

2+93 ZWEIUNDNEUNZIGSTE UND DREIUNDNEUNZIGSTE LIEFERUNG

U — USIRE

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

AUSGEGEBEN AM 1. SEPTEMBER 1924

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER, LEIPZIG 1924

Verzeichnis der Abbildungen

in der zweiundneunzigsten und dreiundneunzigsten Lieferung.

U — Usire.

Uranos.

U, 1) koptischer Dämonenname im *demotischen Zauberpapyrus* von *London-Leiden* (ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 121) col. 18, 12, wo in einer Anrufung gesagt wird: 'Ich bin Ou, Ou ist mein Name, Aou ist mein wirklicher Name.' Zu dem Namen bemerken die Herausgeber '**ⲟⲩ ⲟⲩ**: *the hieratic* (?) *symbols below are of uncertain meaning.*' — 2) einer der fünf Planetendiener der Kore (des 'Kronos' schr. *Cruice*), wie die ophitisch-gnostischen Peraten nach *Hippol. adv. haer.* (109, 9 ff. *Wendl.*) eine von zwölfeckiger Pyramide umgebene Gestalt nennen. Die Diener, *λειτουργοί*, hießen *Οὔ*, *Ἀοαί*, *Οὐώ*, *Οὐωάβ*. Der fünfte Name *αλλοι* wohl verdorben; vgl. *Fr. Dornseiff, Alphabet in Mystik und Magie* (*Στοιχεῖα* 7) 1922, S. 53 und S. 170 Nachtrag *Eislers*, der schreibt *τέταρτος Ουωαε*, *πέμπτος Αααοι*. [Preisendanz.]

Ualielos (*Οὐαλιέλος*), böser Dämon der 22. Donnerstagsstunde, dem guten Geist Karaaēl (*Καρααήλ*) entgegengesetzt. *Hygrom. Salom. cod. Mon. gr.* 70. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 153. [Preisendanz.]

Ubaste, Name der Göttin Bast, *kopt.* **ⲃⲟⲩⲃⲁⲥϯ** im *demotischen magischen Papyrus* von *London-Leiden* (ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 163), wo col. 28, 2 eine Zauberformel gibt: 'Ich bin der Herr der Dämonen (*Namen*), ich bin Ubaste (*Wbst-t*)'; vgl. das demotische Glossar der Ausgabe (Bd. 3 [1909], 19) nr. 191. [Preisendanz.]

Ubelcae (*Ubelkae*), örtlicher Beiname der *Matres* (s. *Ihm* o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) im Süden der Gallia Narbonensis, nach einer bei dem Gehöft La Mouricaudo (Mauricaude) nahe bei Saint-Zacharie (zwischen diesem Ort und Auriol, im Département des Bouches du Rhône, Arrond. Marseille) gefundenen Weihinschrift, *CIL* 12, 333 mit *Add.* p. 809, auf einem Cippus: *Matribus Ubelkabus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Sex(tus) Licinius Successus.* Die Inschrift weist *Hirschfeld* etwa dem Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. zu. Die Lesung von *C. Iullian* a. a. O.: *Ubelnābus,* durch welche die Ableitung des Beinamens von dem am Fundort vorbeifließenden Bach Huveaune (oder von dessen Quellen) durch *Villeneuve, Statistique du département des Bouches-du-Rhône* 2 p. 182 eine Stütze erhalten soll, ist irrig nach *Hirschfeld, CIL* 12 p. 809. Die Schreibung *k* statt *c* ist häufig vor *a*, nicht bloß in lateinischen, sondern auch in fremden, wie keltischen Namen und Wörtern (s. Artikel *K* in *Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie* 10, 2, Sp. 1393 und *Dessau, Inscr. Lat. sel.* Bd. 3, p. 823). Zur Bildung des Beinamens vgl. *Nab-elcus, Holder* a. a. O. 2, Sp. 670/671. — Literatur: *C. Iullian, Bull. épigr.* 5 (1885), p. 74—76 mit Abbildung p. 75 und 6 (1886), p. 171 § 6. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83 (1887), S. 17 und S. 123 f. nr. 123. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 6. — Lage der Fundstelle: *CIL* 12, Tab. I, Of und II, Hg (St. Zacharie und Umgebung ist Fundort von *CIL* 12, 331—335; Le Plan d'Au(l)ps, südlich von St. Zacharie, ist Fundort der Weihinschrift *CIL* 12, 330: *Matribu[s] Almahabu[s]* usw.). Mit dem Steindenkmal wurden einige kleine Säulen und große durch Eisenklammern verbundene Steinblöcke gefunden. — Die Gleichung *Ubelka* = *Huveaune* billigt auch *Desjardins, Géogr. de la Gaule rom.* 1, p. 173/174. [Keune.]

Ubelnae (*Matres*) irrige Lesung statt *Ubelkae,* s. *Ubelcae.* [Keune.]

Ubercae (*Matres*) ist irrige Lesung bei *d'Anville, Notice de l'ancienne Gaule* (1760), p. 340, statt *Ubelkae,* s. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 124. [Keune.]

Uberitas, Ubertas, Personifikation der Ergiebigkeit, Fruchtbarkeit auf römischen Kaisermünzen. Umschrift *Uber(i)tas Aug(usti)* mit Bild findet sich auf der Kehrseite von Geldstücken des Traianus Decius, seiner Gemahlin Etruscilla und ihrer Söhne, des Herennius Caesar und des Hostilianus Caesar (*Cohen*² 5 p. 196 nr. 104—105, zu nr. 106 s. u.; p. 212 nr. 31, zu nr. 32 s. u.; p. 221 nr. 40; p. 232 nr. 63), sowie des Nachfolgers des Decius, Trebonianus Gallus und seines Sohnes Volusianus Caesar (*Cohen*² 5 p. 252 nr. 125 und p. 278 nr. 125), auf Geldstücken, auch einem Medaillon des Gallienus (*Cohen*² 5 p. 438 f. nr. 1007—1013, nr. 1011 vom J. 263 n. Chr.; *Fröhner, Les médaillons de l'Empire romain* p. 217) und seiner Gemahlin Salonina (*Cohen*² 5 p. 508 nr. 109, s. u.), ferner auf Geldstücken der Gegenkaiser Postumus (*Cohen*² 6 p. 56 nr. 365 f.), Piavonius Victorinus (*ebd.* p. 82 nr. 121—122) und Tetricus (*ebd.* p. 110 nr. 177. 178, zu nr. 177 s. u.) mit seinem Sohn Tetricus Caesar (*ebd.* p. 128 nr. 99—100), des Kaisers Claudius (II, Gothicus, *Cohen*² 6 p. 158 nr. 286 f.) und seines Bruders Quintillus (J. 270, *ebd.* p. 172 nr. 69), des Aurelianus (*Cohen*²

6 p. 201 nr. 239), des Tacitus (*Cohen*[2] 6 p. 235 nr. 147—148) und seines Bruders und Nachfolgers Florianus (276 n. Chr., *Cohen*[2] 6 p. 250 nr. 90), schließlich des Kaisers in Britannien Carausius (287/293 n. Chr., *Cohen*[2] 7 p. 37 nr. 364—371). Die Schreibung *Uberitas* ist viel häufiger als *Ubertas*; denn sie findet sich allein oder (nachstehend durch * gekennzeichnet) neben *Ubertas* auf Münzen von Traianus Decius, Etruscilla, Herennius, Hostilianus; Trebonianus, Volusianus; *Gallienus, *Postumus, *Tetricus Vater und *Tetricus Sohn, *Claudius II, Quintillus, Aurelianus, *Tacitus, *Carausius (s. u.). *Cohen*[2] 5 p. 196 nr. 106 und p. 212 nr. 32: VERITAS ist irrige Lesung oder Prägung statt VBERITAS. *Uberitas* (vom Adjectivum *uber*, ergiebig, fruchtbar) ist altertümliche Schreibung für die sonst allgemein übliche Schreibung *ubertas*, wie *Liberitas Aug.* auf Münzen neben *Libertas Aug.*, s. *Cohen*[2] 8 p. 404 (*Cohen*[2] 4 p. 417 nr. 146. 5 p. 396 nr. 585. 6 p. 144 nr. 147 f. p. 188 nr. 122). Zu den Münzen des Victorinus wird von *Cohen*[2] 8 p. 441, Anm. 1 als Var. angegeben *Ibertas Aug.* Einmal ist *Uberitas Augg.* (= *Augustorum*) belegt mit einem Geldstück des Tetricus Vater, *Cohen*[2] 6 p. 110 nr. 177.

Mit Ausnahme der Geldstücke des Carausius ist die Ubertas als Frau dargestellt stehend, nach links gewendet (nach links schreitend?: *Cohen*[2] 6 p. 82 nr. 121), in der einen Hand hält sie ein Füllhorn, in der anderen einen Gegenstand, der gewöhnlich als Geldbeutel (bourse, gleich dem Abzeichen des Mercurius) oder als Weintraube (grappe de raisin) bezeichnet wird, jedoch von *Cavedoni* wohl zutreffend als Kuheuter (*uber* als Substantivum bedeutet Euter, säugende Brust) gedeutet ist, s. *Cohen*[2] 6 p. 235, Anm. 1; vgl. auch Münzen des Carausius (s. u.). — Das Bild der Kehrseite der Münze der Salonina (*Cohen*[2] 5 p. 508 nr. 109) wird beschrieben als stehende Frau mit Haube (bonnet, d. h. Freiheitsmütze, Pileus) und Füllhorn; es wäre dies also eine, doch nur teilweise Nachbildung der Libertas, denn diese wird mit Pileus und Zepter dargestellt (vgl. z. B. die Münzen des Gallienus bei *Cohen*[2] 5 p. 397 nr. 593—597 und oben Bd. 2, 2, Sp. 2033).

Die Kehrseiten der Münzen des Carausius mit Umschrift *Uberitas Aug.* oder *Uberita Au.* oder *Uberta Aug.* zeigen zwei verschiedene Bilder, entweder eine (nach rechts gewendete) Kuh, von einer Frau gemelkt (*Cohen*[2] 7 p. 37 nr. 364. 370. 371 mit Abbildung zu nr. 364 f.; nach nr. 364 und 371 sitzt die Frau auf einem Schemel, 'espèce de tabouret'), oder eine (nach rechts gewendete) Frau, welche einem mit Lanze bewaffneten Krieger (d. i. dem Kaiser) die Hand reicht (a. a. O. nr. 367. 369; nach nr. 369 hält der behelmte Krieger außer der Lanze auch einen Dreizack? oder eine Harke, râteau).

Münzen des Kaisers Constantinus I (des Großen) und seines Sohnes, des Caesar Constantinus iunior haben auf der Kehrseite die Umschrift: *Ubertas saeculi,* jene als Beischrift zu dem Bild einer stehenden Frau mit Wage ('des balances') und Füllhorn, diese (des Prinzen) zur Darstellung von drei stehenden Frauen, von welchen jede eine Wage und ein Füllhorn hält, *Cohen*[2] 7 p. 294 nr. 563 f. (nr. 564 vom J. 307 n. Chr.) und p. 387/388 nr. 188 (letztere Münze des Caesar Constantinus in Trier geschlagen, mit Merkzeichen *STR*). Die Wage ist Abzeichen der *Aequitas* (*Cohen*[2] 2 p. 9, 1. *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*[2] S. 332 f.).

Literatur: *Cohen, Descript. hist. des monn. frapp. sous l'Empire rom.*[2] 8 p. 441. *Georges Lafaye* in *Daremberg-Saglio, Dictionn. des antiquités,* Fasc. 49 (1914) = Halbband 9 p. 574 mit Fig. 7200 (aus *Fröhner* a. a. O.) [der Artikel von *Lafaye* ist im Vorstehenden verbessert und ergänzt]. *W. Köhler, Personifikat. abstrakter Begriffe auf röm. Münzen.* — Wesensverwandt sind *Abundantia* und *Copia* (s. d.), *Wissowa, Relig.*[2] S. 333. *L. Deubner, Personifikationen* o. Bd. 3, 2, Sp. 2082. 2163. [Keune.]

Ucellasicae, Beiname der *Matronae* (*Ihm* o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) in einer Weihinschrift von Corbetta, zwischen Milano — Mailand und Novara, in Gallia Cisalpina, *CIL* 5, 5584 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4822: *Sanctis Matronis Ucellasicis Concanaunis Novell[i]us Marcianu[s P]rimuli filiu[s] votum Masuonnum Matronis v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Ihm, Bonn. Jahrb.* 83 S. 15. 16 und S. 116 nr. 57. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 13. Fundort: *CIL* 5, 2 Tab. II und *Andree, Handatlas*[7] 125/126, C 2. — Die, wie Gottheiten überhaupt, hier *sanctae*, verehrungswürdig (*Höfer* o. Bd. 4, Sp. 308 ff., bes. Sp. 313 nr. 57 f. *Link* in *Pauly-Wissowa-Kroll-Witte, Real-Encyclop. d. Altertumswiss.* 1 A, 2, Sp. 2248 ff.) genannten Muttergöttinnen tragen drei verschiedene örtliche oder landschaftliche Bezeichnungen, zwei adjektivische und eine genitivische (*Keune, Lothr. Jahrb.* 8 [1896], 1, S. 71); alle Beinamen sind keltischen Ursprungs, s. *Holder* a. a. O. 1, Sp. 1091. 2, Sp. 457. 3, Sp. 13. Zu *Uc-ell-as-icus* vgl. *Uc-ctia*, *Uc-eium*, *Uc-ellus* u. a., *Holder* 3, Sp. 13 ff., sowie *Holder* 1, Sp. 1415: *-ello-*; 1, Sp. 250. 247 und 3, Sp. 708. 707: *-aso-*, *-asus*, *-asius*; 2, Sp. 21 f.: *-ico*. [Keune.]

Ucuetis, keltischer Name (Dativ: *Ucucte*, latinisiert: *Ucueti*; Akkusativ: *Ucuetin*) eines wohl örtlichen Gottes zu Alesia, im Gebiet der Mandubii, genannt in zwei Inschriften, welche gefunden sind in den Resten der unter römischer Herrschaft neu erstandenen Stadt Alesia auf dem Mont Auxois bei Alise-Ste.-Reine, unweit vom Bahnhof Les Laumes der Eisenbahnstrecke Dijon-Sens-Paris [*Andree, Handatlas*[7] 91/92, D 2. *Kiepert, Form. orb. ant.* XXV, Gkl]. Zuerst war die Gottheit bekannt geworden durch die keltische, lateinisch gefärbte Inschrift einer im J. 1839 gefundenen Steintafel aus dem Beginn der römischen Kaiserherrschaft, *CIL* 13, 2880 [mit *Add.* (4) p. 32]. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 16, auch 1, Sp. 887. 1365. 1481. 2031. 2, Sp. 29. 1619. Diese, in lateinischer Schrift, lautet: *Martialis Dannotali ieuru Ucuete sosin cclicnon* ꟈ *etic gobedbi dugijontijo* ꟈ *Ucuctin* ꟈ *in . . Alisija,* d. h. Martialis des Dannotalus (Sohn) hat geweiht dem Ucuetis dieses Gebäude; das Folgende, von *ctic* (= *atque*?) an besagt nach *Stokes* ungefähr: 'und es erfreute das Werk den Ucuetis in Alesia', doch ist diese Deutung durchaus unsicher (s. *Hirsch-*

feld, CIL a. a. O.). Die Steintafel war als Weih- und Bauinschrift über dem Eingang zum Heiligtum des Gottes angebracht. Der Wortlaut offenbart römischen Einfluß, denn der Stifter führt den lateinischen Namen *Martialis,* zu welchem der keltische Name seines Vaters *Dannotalos* (*Holder* 1, Sp. 1123 f. 2, Sp. 1711) im lateinischen Genitiv hinzugefügt ist, wie häufig, mit Auslassung des Wortes *filius* (*Keune, Lothr. Jahrb.* 9 [1897], S. 329, zu *CIL* 13, 4547); s. *Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclop.,* Suppl.-Bd. 3, Sp. 1199 f., wo die Belege für *ieuru* besprochen sind (nachzutragen: *CIL* 13, 4 p. 20 zu nr. 1514 = *Espérandieu, Recueil,* 2 nr. 1609). Zur Deutung der Inschrift vgl. auch *Revue des études anc.* 10 (1908), p. 353. 13 (1911), p. 467.

Während diese Inschrift die Annahme einer weiblichen Gottheit *Ucuetis* zu rechtfertigen schien, hat ein späterer Fund sie als männlich erwiesen. Ein im J. 1908 auf dem Mont Auxois gefundenes Bronzegefäß trägt die lateinische Inschrift, *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 9315 = *CIL* 13 (4), 11247: *Deo Ucueti et Bergusiae Remus Primi fil(ius) donavit; v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Der Zusatz von *deus* ist bei unrömischen, provinzialen Götternamen allgemein üblich, s. *Robert, Epigraphie de la Moselle* 1 p. 67/68 und *Riese, Westd. Ztschr.* 17 (1898), S. 15 ff. Der Gott ist gepaart mit einer nur durch diese Inschrift bekannten einheimisch-örtlichen Göttin, welche vielleicht den Namen einer Quelle trägt, *Bergusia* (nach *Holder* 3, Sp. 851 ligurisch); eine solche Paarung ist bei gallischen Gottheiten gewöhnlich, wie *Borvo-Damona, Luxovius-Bricia, Sucellus-Nantosuelta, Lenus (Mars)-Ancamna* usw., auch *Apollo (Grannus)-Sirona, Mercurius-Rosmerta.* Der Bergusia ist die Auszeichnung als *dea* nicht gegeben, ebenso wie der Genossin des Gottes in anderen Paarungen, s. *Veraudunus.* Daß der Stifter des Gefäßes ein Einheimischer war, bestätigt sein Name (*Lothr. Jahrb.* 9 [1897], S. 183).

Literatur verzeichnet *Hirschfeld, CIL* a. a. O. (13, 1, 1 p. 441 und 13, 4 p. 32. 33). Hier sei nur angeführt *Léon Berthoud, Pro Alesia* 3 (1908/09) und 4 (1909/10), Nr. 25—26 p. 385—390 und Nr. 27 p. 412—417, mit Tafeln LI—LIII, sowie Nr. 39—40 p. 583—596, letztere Abhandlung als Entgegnung auf die wenig wissenschaftliche Veröffentlichung von *L. Morillot, chanoine, Deux inscr. d'Alesia* usw., Dijon 1909. *C. Jullian, Revue des Études anciennes* 1908, p. 353. 360/361 (vgl. *Pro Alesia* 3, Nr. 28—29, p. 448), der u. a. mit dem Namen des Gottes den Namen der Stadt *Ucetia* in der Narbonensis vergleicht und daher die Gottheit nicht als eine örtliche von Alesia fassen möchte. Abbildungen der Steintafel bieten, abgesehen von älteren Veröffentlichungen, auch eine der Ansichtskarten '*Pro Alesia*', *S. de Ricci, Pro Alesia,* 1 (1906/07), p. 77 und *Matruchot, Association franç. pour l'avancement des sciences, Compte-rendu de la 36ᵉ session, 1ᵉ partie* (1907), p. 15. — Das Bronzegefäß und seine Inschrift sind abgebildet auf den Tafeln zu *Berthoud* a. a. O. [Keune.]

Udaia s. *Udaios.*

Udaios (*Οὐδαῖος*, lat. Udaeus), ursprünglich adj., von *οὖδας*, Erdboden, Erdoberfläche, also auf dem Erdboden befindlich, dann unterirdisch, ganz wie Chthonios (s. d.), adj. *χθόνιος*, dem Boden angehörig, dann = *καταχθόνιος*. — 1) *θεός* (fem.), *κόρη*, d. i. Persephone: *Lykophr.* 49. 698 mit *Schol.* u. *Tzetz.* — 2) *Ζεύς, Κρονίδης*, der unterirdische Zeus, d. i. Pluton: *Dion. Per.* 789; *Anthol. Pal.* 14, 123, 14. — Sodann selbständiger Eigenname: nämlich 3) ein Gigant auf dem Pergamenischen Altarfries, laut Inschrift, ebenso wie dort ein anderer Gigant Chthonios heißt; s. *Fränkel, Inschr. v. Perg.* Bd. 1, S. 66, nr. 118; S. 67, nr. 128. Für beide sind die Namen sehr bezeichnend; gelten doch die Giganten für Söhne der Ge, und auf ihren 'irdischen' oder unterirdischen Ursprung deuten namentlich die Schlangenfüße hin; vgl. *M. Mayer, Giganten u. Titanen* S. 252 f., sowie die Art. *Giganten* in diesem Lexikon Bd. 1, Sp. 1644 u. bei *Pauly*²-*Wissowa-Kroll,* 3. Supplbd., S. 666. 759. — Die Gigantennamen Chthonios, Echion, Pelor(os) oder Peloreus und Udaios kehren nun aber unter den thebanischen Sparten (s. d.) wieder; es steht dahin, ob nur die Namen entlehnt oder die Sparten selbst als Teilnehmer an der Gigantomachie gedacht sind; vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 72. Zu ihnen kommt noch Hyperenor, der nicht als G. bezeugt ist. Diese fünf Sparten bleiben in dem Kampfe der Männer, die aus den von Kadmos gesäeten Drachenzähnen entsprossen sind, nach vorherrschender Überlieferung allein am Leben; s. die Artikel *Kadmos,* Bd. 2, Sp. 827 f., u. *Sparten,* Bd. 4, Sp. 1289 f., wo außer jenen fünf noch zwei nur einmal erwähnte Männer aus der Drachensaat, Kreon (*Timagoras fr.* 1, *Müller* 4, 520 im *Schol. Eur. Phoen.* 670) und Astakos (*Phot. bibl.* p. 228 *Bekker*), genannt sind. Es ist also Udaios 4) einer der Sparten: *Aischylos fr.* 376 *Nck.*² nach *Schol. Eur. Phoen.* 942 (*Naucks* Zweifel an einer namentlichen Aufzählung der Sparten erledigen sich durch den Hinweis auf die langen Namenreihen in den *Persern*); *Pherekydes fr* 44 u. *Hellanikos fr.* 2 (*Müller* 1, 83 u. 45) im *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1178; *Apollodor. Bibl.* 3, 24. 69; *Paus.* 9, 5, 3; *Hygin. fab.* 178; *Schol. Stat. Theb.* 3, 285 (wo der stark verstümmelte Name nicht *Tydeus,* sondern *Udaeus* zu lesen ist); *Mythogr. Vat.* 1, 149; 2, 77 (hier lautet der Name beidemale fälschlich *Idaeus*). — Über Udaios ist sonst wenig bekannt. Doch stammt von ihm der Seher Teiresias (s. d.) ab: *Apollodor.* 3, 69 (wahrscheinlich nach *Pherekyd. fr.* 50, *Müller* 1, 85). — Sonderbar klingt, was *Steph. Byz.* s. *'Ιουδαία* berichtet: das Land Iudaea ist nach dem Zeugnis des *Klaudios Iolaos* (*fr.* 3, *Müller* 4, 364) benannt *ἀπὸ 'Ιουδαίου Σπάρτωνος* (wofür zu lesen ist *Σπαρτῶν τινος*), der mit Dionysos von Theben aus in die Ferne zieht. Es ist wohl hier Udaios als Begleiter des Dionysos auf dessen Indischem Feldzug gedacht und dem Gleichklang zuliebe, damit er als eponymer Besiedler des Landes erscheinen kann, sein Name in *'Ιουδαῖος* verderbt worden; s. auch d. Art. *Iudaios,* Bd. 2, Sp. 573, nr. 2.

[Johannes Schmidt.]

Udravarinehae, niederrheinisch-örtlicher, wohl ubisch-germanischer Beiname der *Matronae* (*Ihm* o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) in der Weihinschrift eines Altars, welcher zu Köln, unter Fettenhennen, gegenüber dem Dom, mit zahlreichen anderen Matronendenkmälern gefunden ist (*Klinkenberg, Das röm. Köln* = *Clemen, Kunstdenkmäler der Rheinprovinz* 6, 1/2, S. 228/229), jetzt im Kölner Museum, *CIL* 13, 8229: *Matronis Udravarinehis Iulia Prisci f(ilia) Allua v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* [auf den Seitenflächen ist, wie häufig, ein Baum dargestellt]. Die Namen erweisen die Stifterin als eine Einheimische. *Kisa, Westd. Ztschr.* 13 (1894), S. 313/314, berichtigt *Westd. Korr.-Bl.* 14 (1895), § 1. *Siebourg, Bonn. Jahrb.* 105, S. 87.

U. gehört zu den überaus zahlreichen örtlichen Beinamen der Muttergöttinnen mit den gleichwertigen Endungen *-neh(i)ae, -neih(i)ae* [auch *-neae, -niae, -neiae, -hen(i)ae*] (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 31 ff. 107, S. 288 f. *Lehner, Steindenkm. des Prov.-Mus. Bonn* nr. 253 ff.), welche wohl alle germanischen Ursprungs sind; *Schönfeld, Wörterbuch der altgerman. Personen- und Völkernamen* (1911) S. 245 nennt germanische Herleitung 'ungewiß'; *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 17 gibt den Namen als keltisch aus. — Derselbe Name in wenig abweichender, gleichwertiger Schreibung, aber ohne die Bezeichnung *Matronis* und mit einem zweiten örtlichen, bisher sonst noch nicht belegten Namen verbunden, liegt gewiß vor in der Inschrift eines verstümmelten Altars, gefunden 1905 in Thorr (Kreis Bergheim, Rgbz. Köln), *CIL* 13, 4, nr. 12069. *Lehner, Steindenkm. des Prov.-Mus. Bonn* (1918) nr. 347: *Udrovar[inehis et] Vanamian[ehis* (es folgen Reste der Namen der Stifter); auf der linken Schmalseite des Altars ein verstümmeltes Füllhorn mit Früchten. Zur Weihung an zwei Matronengruppen mit verschiedenen örtlichen Beinamen s. *Lehner* a. a. O. S. 149 zu nr. 326, auch *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 71. Zur Schreibung *Udrovar-* statt *Udravar-* vgl. z. B. *Dessau, Inscr. Lat. sel.*, nr. 2742: *leg. II Troianae* (statt: *Traianae*), und nr. 7420a: *Mithrodates* (statt: *Mithradates*). [Keune.]

Uëbai, als Dämon genannt im *demotischen Zauberpapyrus* von *London-Leiden* (ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 111) zusammen mit Iao, Ieou, Arponknouph, col. 16, 6 (*we-by*). Weiterhin, Z. 12, wird angerufen: '*O god that lived ... Takrtat, he of eternity, bring in Boel, Arbethabi, Outhio, O great great god.*' Der erste Teil des Wortes, Οὐε-, findet sich öfters in magischen Voces der Zauberpapyri. [Preisendanz.]

Uer (Οὐήρ), Dämonenname, mit dem Adonai angerufen wird in einer Beschwörung des *Groß. Pariser Zauberpap.* Z. 1560 ff. Der 'große Gott Adonai' heißt hier αὐτογενέτωρ, ἀείζων θεός, Iao, Arbathiao, ὁ ὢν Οὐήρ (Zauberworte), Sabaoth, Ἀρουήρ, Χνοῦφ; vgl. *Erman, Äg. Rel.*[2] 24. *Drexler* o. Bd. 2, 1, Sp. 1250. Auch im ersten *Leid. Zauberpap.* col. 10, 34 findet sich der Name αγμορχαθι Οὐήρ, Z. 28 Οὐιήρ. Vielleicht hängt mit ihm auch zusammen *Pap. Brit. Mus.* 121, 496: χομωθι, Ἴσι Σῶθι: σουηρι (so abgeteilt im *P*); vgl. *Groß. Par. Zauberpap.* 307: ουερ μηχαν, 1792: ουεριευ· und den Namen des Allgotts κατὰ τοὺς Πάρθους im *ersten Leidener Zauberpap.* col. 8, 18 Οὐερτω. Der Name hat nichts zu tun mit dem Αρβεουηρι des *Groß. Par. Zauberpap.* Z. 917, wo es sich um eine verdorbene oder absichtlich variierte Form des Ὡρ-βε-Οὔσιρι von Z. 920 (Zauberformel in einer 'Entlassung' des dienenden Dämons) handelt. [Preisendanz.]

Ueros (Οὐῆρος), böser Dämon der 3. Donnerstagstunde, dem guten Geist Kisphaël (Κισφαήλ) entgegengesetzt. *Hygrom. Salom. cod. Mon. gr.* 70. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 152. [Preisendanz.]

Uërto (Οὐερτω), nach dem *Leid. Zauberpap.* J 384, 8, 18 parthischer Name des Allgottes: ἐπικαλοῦμαί σε κατὰ Πάρθους· 'Ουερτω παντοδυνάστα'. Ähnlich der Anfang des Zauberwortes ουερμηχαν, *Großer Par. Zauberpap.* 307. [Preisendanz.]

Ugios? (*Ugius*?), zweifelhafter Name eines örtlichen Gottes in der Gallia Narbonensis zu Serviers, in der Nähe (nordwestlich) von Uzès = Ucetia, in einer verstümmelten Weihinschrift, *Revue épigraph.* 1902, p. 277 (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 19): *[Ma]rti [? U]gio C. Baebius Felixs v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Der einheimische Name ist dem römischen *Mars* als Zuname gegeben, dem überhaupt in gallischen Landen einheimische, örtliche oder landschaftliche, Schutz- und Heilgötter mit Vorliebe gleichgestellt sind. Statt des a. a. O. ergänzten Beinamens [? *U*]*gio* wäre auch die Ergänzung [? *Bu*]*gio* denkbar, derselbe Name, der in einer Weihinschrift von Decempagi in der Civitas Mediomatricorum (Tarquinpol bei Dieuze in Lothringen) überliefert ist, *CIL* 13, 4555: *Bugio M. Mon[t]anius Magnus v. s. [l.] m.* [Gleichnamige, nach Örtlichkeiten (einschl. Quellen) benannte Schutzgeister verschiedener Landschaften sind in Gallien öfter nachweisbar, so *Vintius, Souconna* u. a.]. — Verstärkung des in *X* enthaltenen *S*-Lautes in Schreibungen wie *Felixs* ist sehr häufig, s. Belege bei *Dessau, Inscr. Lat. sel.* Bd. 3, p. 837 f. — Serviers [*CIL* 12, Tab. II, Db, bei Uzès (nördlich von Nîmes)] ist als alte Ansiedlung auch durch mehrere Grabschriften erwiesen (*CIL* 12, 2947. 2949, vgl. 2932). Abbildung des kleinen Altars (hoch 22½ cm) in *Revue épigr.*, Heft 107, Planche XVIII, zu 4, p. 277 f., nr. 1513. Über 'die keltischen Epitheta des Mars' handelt *E. Windisch, Das kelt. Brittannien ...* (*Abhandl. Philol.-Hist. Kl. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* Bd. 29, 6, Leipzig 1912), S. 89—92. [Keune.]

Ugran (Οὐγράν), einer der Namen, bei denen Kronos beschworen wird in der Εὐχή des *cod. par. gr.* 2419. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 173; die anderen Namen: Ὀρφῶν, Ὀκπή, Τομῶν, Οὐλιόβ, Βερίμ, Οὐγράν, Σαρόμ, Ὀδήλ, Σιέτ, Σατάδ. [Preisendanz.]

Uistos (Οὐίστος), böser Dämon der 15. Montagstunde, dem guten Geist Akinatiel (Ἀκινατιέλ) entgegengesetzt. *Hygrom. Salom. cod. Mon. gr.* 70. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 150. [Preisendanz.]

Ukalegon (*Etym. M.* s. v. ἀλέγειν: Οὐκαλέγων, ὄνομα κύριον, 'Ohnesorge' *Pape-Benseler*, 'Unbekümmert' *Robert*; über den Namen *A. Ludwig, S.-B. kgl. böhm. Ges. d. Wiss.* 1897, 6 und *Ukalegon in Ilias und Aeneis, Gymn.-Progr.*

Prag 1907 [beide Arbeiten mir nicht zugänglich]): **1)** einer der Demogeronten um Priamos *Hom. Il.* 3, 148: *Οὐκαλέγων τε καὶ Ἀντήνωρ, πεπνυμένω ἄμφω*, *Serv. Dan.* zu *Aen.* 2, 311: *Ucalegonem . . . quem iuxta Homerum in consiliis et amicitia constat Priami fuisse.* Die Zerstörung seines Hauses beim Brande Trojas nennt *Verg. Aen.* 2, 311 f.: *iam proximus ardet Ucalegon* (des sprachlichen Ausdrucks wegen oft zitiert, s. die Testimonia in *Ribbecks* Apparat), danach typischer Name für den sterblichen Besitzer einer brennenden Wohnung bei *Iuv. sat.* 3, 199, wozu das *Schol.* den *Vergil* zitiert. *Dares Phryg.* 6 nennt U. unter den *amici* des Priamos und läßt ihn c. 39 mit Antenor, Polydamas und Dolon auf Verrat sinnen. — **2)** Gefährte des Achill auf dem rf. Kantharos des *Epigenes* (perikleische Zeit): *Ann. d. Inst.* 1850, tav. HJ (*L. Schmidt,* dazu *O. Jahn, Arch. Ztg.* 11 (1853), 128, *Schmidt, Arch. Ztg.* 1853, 169 f.). *Wiener Vorl.-Blätter* Ser. B, Taf. 9, 2. *Giraudon-Millet, Vas. d. Cabinet d. Méd.* 90. *Klein, Vasen m. Meistersign.*[2] 186 f. Daß dieser U. sich schon durch den Namen 'als eine von Achill losgelöste personifizierte Eigenschaft des letzteren ausweist', wie *Fleischer* oben Bd. 1, Sp. 29, *Schmidts* Deutung übernehmend, sagt, ist abwegig; schon *Jahn* a. a. O. hatte vor solchen 'Feinheiten' gewarnt. — **3)** Boioter, Vater der Sphinx: *Schol. Eurip. Phoen.* 26 (1, S. 251 *Schwartz*): *οἱ δὲ τὴν Σφίγγα Μακαρέως μὲν γενέσθαι γυναῖκα, θυγατέρα δὲ Οὐκαλέγοντος ἑνὸς τῶν ἐγχωρίων· οὗ τελευτήσαντος κατασχεῖν τὸ Φίκειον*, s. *Ilberg,* ob. Bd. 4, Sp. 1364. *Robert, Oidipus* 1, 496. 2, 166 A. 13 u. 14. Das *Scholion* führt *Müller, FHG* 3, S. 336 und *Schirmer* ob. Bd. 2, Sp. 2290 auf *Lysimachos Θηβ. παράδοξα* zurück — mit Unrecht, wie *Robert* a. a. O. A. 13 betont. [Weinreich.]

Ukisem (*Οὐκισέμ*), böser Geist der 23. Freitagstunde, dem guten *ἄγγελος Βαατανιήλ* entgegengesetzt. Beleg wie bei *Uistos, Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 153. [Preisendanz.]

Ulauhinehae, niederrheinisch-örtlicher, wohl ubisch-germanischer Beiname der *Matronae* (o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.), bezeugt durch die verschollene Weihinschrift einer Ara (?) aus Kalkstein, ausgegraben im J. 1854 in einem Garten zu Geich bei Zülpich (zwischen Düren und Euskirchen, *Bädeker, Rheinlande*[31], Karte zu S. 270). Die Inschrift, *CIL* 13, 7932, ist überliefert durch zwei Abschriften, nach dem Stein von *Eick* a. a. O. und nach einem Papierabklatsch von *Brambach, CIRhen.* 555: *[M]atronis Ulauhineh[is] sacr(um), [e]x testamen[to] Pom. Aci . . S. f. Vana . . . Octaviu[s E]xomnius h(eres) f(aciendum) c(uravit).* Die Inschrift bietet verschiedene Ligaturen, besonders in dem Beinamen *U.*, in welchem *Eick* nicht $\widehat{AV}$, sondern $\widehat{AN}$ gelesen hat. *Pom.*, ursprünglich vielleicht *Pomp.*, da die Rundung des mit *M* verbundenen *P* durch Verletzung des Steines verschwunden sein könnte, deutet *Eick* = *Pompeius* und *S · F* = *Sexti filius;* daß vor *Pom.* wie vor *Octavius* ein Praenomen infolge der Verstümmelung des Steines am Zeilenanfang verschwunden ist, ist möglich. *Vana* mit folgendem unsicheren Buchstabenrest: *Brambach; Vanan* oder mit Ligatur *Vainan,* auch *Vatnan: Eick,* der in diesem Namen eine Herkunftsbezeichnung sieht. *Exomnius* ist ein keltischer Name (s. *Holder* 1, Sp. 1489 f.). Diese Weihinschrift gleicht in ihrem zweiten Teil einer Grabschrift, wie *CIL* 13, 5076, vgl. auch *CIL* 3, 5145. — 'Substruktionen von Gebäuden erstreckten sich über mehrere angrenzende Gärten, und in dem angehäuften Schutte fanden sich außer einer großen Masse von Ziegeln in allen Formen auch mehrere Urnen und andere Gefäße nebst einigen Kupfermünzen von Septimius Severus, Sev. Alexander und Constantin', doch hatte der Inschriftstein sichtlich später als Baumaterial gedient: *Eick.* — Den Beinamen *U.* hat *v. Grienberger, Eranos Vindobon.* 1893, S. 264 für germanisch erklärt, *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 22 dagegen für keltisch; die Endung *-nehae* weist auf germanischen Ursprung, s. den Art. *Udravarinehae.*

Literatur: *A. Eick, Bonn. Jahrb.* 22, S. 131 bis 133 (mit Berichtigung 23, S. 209). *M. Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 21. 70 und S. 142, nr. 254. *Schönfeld, Wörterbuch der altgerman. Personen- und Völkernamen* S. 245. *Holder* führt den Namen nochmals auf Bd. 3, Sp. 421 unter *Vl-*. [Keune.]

Uliob (*Οὐλιόβ*), s. u. Ugran.

Ulixes, die lateinische Namensform für Odysseus (s. d. Art., Bd. 3, Sp. 602 f. u. bes. 645 f.). Ihr und ihren italischen Abarten ist zweierlei eigentümlich. Einmal haben sie als ersten Konsonanten das *l*. Das ihm entsprechende *λ* ist in dem Namen des Helden allerdings auch dem Griechischen keineswegs fremd, nachweisbar freilich erst etwa vom 7. Jahrh. an auf Vaseninschriften (s. a. a. O. Sp. 646), während die griechische Literatur seit *Homer* ausschließlich die Schreibung mit *δ* kennt; sie ist denn auch für das Etruskische maßgebend geworden, nur daß hier die griech. Media durch die Tenuis oder die Aspirata verdrängt und ersetzt worden ist (s. u.). Sodann erscheint bei den lat. Namensformen durchgängig der Guttural (in dem *x*); in den zahlreichen griech. Formen tritt er nirgends hervor, wenn man von einigen unsicheren Belegen oder indirekten Zeugnissen (Bd. 3, Sp. 645 f.) absieht, läßt sich jedoch auch für das Griechische voraussetzen. Die Etymologie des Namens, aus der sich letzteres mit Wahrscheinlichkeit ergibt, ist freilich noch viel umstritten, ja *v. Wilamowitz (Die Ilias u. Homer,* 1916, S. 493) erklärt es für unfruchtbar, den Namen deuten zu wollen; auch nach *M. Croiset* (*La légende primitive d'Ulysse, Mémoire de l'Académie* 38, 2) sind Laertes und Od. undeutbare prähistorische Namen, und *Kretschmer* (*Glotta* 3, 331 f.) schließt seine (ablehnende) Rezension der letzten Untersuchung, die den Namen Od. und Penelope gewidmet ist, mit einem Non liquet. Sie rührt her von *Solmsen* (*Kuhns Zeitschr.* 42, 207 f.), bezeichnet aber keinen Fortschritt, so bestimmt sie auch andere Erklärungen, namentlich die in diesem Lexikon Sp. 650 f. versuchte Deutung, verwirft. *Solmsen* beharrt bei der in der *Odyssee* mehrmals wiederkehrenden Ableitung des Namens von *ὀδύσσεσθαι,* grollen, die doch nur den Charakter einer, wenn-

schon sinnigen Volksetymologie hat (*Kretschmer* 3, 333). Daß sich bei *Homer* überdies zwei verschiedene Auffassungen des Namens einander gegenüberstehen, eine passive, nach der Od. der vom Groll anderer Verfolgte (α 62; ε 340. 423; τ 275; vgl. auch α 21 mit *Schol.*; κ 74; ω 306, sowie *Soph. fr. inc.* 880 *Nck.*[2]), und eine aktive, sprachlich immer noch zulässigere, nach der er selbst der Groller ist (τ 407 f.), braucht dabei nicht einmal als ernster Widerspruch betont zu werden, eben weil beide Ableitungen nur poetische Wortspiele sind; s. auch *P. Cauer, Grundfr. d. Homerkrit.* S. 407 f.[2] Als wissenschaftliche Erklärung hat diese der Autorität *Homers* zuliebe früher überwiegend anerkannte Etymologie wohl nur noch wenige Anhänger; vgl. *Sedlmayer, Zeitschr. f. österr. Gymn.* 1910, S. 294. Doch gilt das δ auch bei einigen anderen Deutungen als der ursprüngliche Konsonant. So schließt aus einer dem Text nach unsicheren Stelle bei *Quintilian.* 1, 4, 16 *Döhring* (*Etymolog. Skizzen; Progr. d. Friedrichskoll. Königsberg i. Pr.* 1912) auf äol. Ὑδυσσεύς (vgl. *Meister, Gr. D.* 1, 54) und leitet es ab von ϜιδϜιδ-σεύς, was der 'Wissende' heißen soll (abgelehnt von *Kretschmer, Glotta* 6, 304). Weit mehr Beachtung verdient die Erklärung *Roschers* (*Curtius' Stud.* 4, 196 f.), die gleichfalls den d-Laut festhält und, nach prothetischem -ὀ, die Wurzel *duc-* zugrunde legt, wonach also Od. 'Führer' bedeutet (s. d. Art. *Od.* Sp. 649). Doch hat man sich auch bei ihr nicht beruhigt.

Vielmehr überwiegt bei neueren Auslegern die Ansicht, den Formen der λ-Gruppe gebühre die Priorität; der Held habe von Haus aus Ὀλυσσεύς oder Ὀλυττεύς geheißen; vgl. schon *Helbig, Hermes* 11, 282, 6; *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Spr.* 281. Nach dieser Anschauung ist das Erscheinen dieses λ auf Vaseninschriften seit dem 7. Jahrh. keine Neuerung, sondern bezeichnet das Festhalten der im Volksmunde noch fortlebenden ursprünglichen Namensform, die sich freilich der Autorität *Homers* gegenüber auf griechischem Sprachgebiet nur vereinzelt, eben auf Vasen, hat behaupten können, aber ihre Lebensfähigkeit noch heute in dem neugriech. Λυσσέας (*Berl. Philol. Wochenschr.* 1903, S. 1533) oder angeblich neulokr Λισσέας (*Gustav Meyer, Gr. Gramm.* S. 243[3]) bekundet und überdies, was schwerer wiegt, die lat. Fassung des Wortes ausschließlich beherrscht, es müßte denn der Titel von *Livius Andronicus' Odyssee*übersetzung dem Original zuliebe Odysia gelautet haben. Man wird es *Solmsen* (S. 230) nicht glauben, das *l* in der lat. Fassung sei von dem λ der Vaseninschriften unabhängig und erkläre sich aus dem 'Messapischen' (!); vielmehr bilden die Erscheinungsformen der λ-Gruppe, wenn auch nicht eine zusammenhängende Kette, so doch eine sprachlich folgerichtige Reihe, die sich in Neugriechenland bis auf die Gegenwart erstreckt, freilich durch die *homerische* Deutung des Namens oft jahrhundertelang verdunkelt worden ist. Gerade wenn *Solmsen* (S. 209 f.) die richtige Ansicht vertritt, Od. sei ein im Peloponnes, speziell in Arkadien uransässiger Heros (*Svoronos, Gaz. arch.* 1888, S. 257 f., vgl. *Eduard Meyer, Hermes* 30, 241 f.), von dem früh schon bei den Eurytauen in Aitolien, in Epeiros, besonders aber in seinem Inselreich erzählt worden sei, müßte es ihm leicht werden, den Helden unter seinem ursprünglichen Namen Ὀλυττεύς nach dem nahen Italien wandern und ihn hier, vielleicht noch unberührt vom ionischen Epos, heimisch werden zu lassen. Jedenfalls hat auch *Solmsen* den Beweis für die Ursprünglichkeit der *homerischen* Namensform nicht erbracht, noch weniger aber die hier (Bd. 3, Sp. 650 f.) versuchte Erklärung widerlegt, namentlich nicht durch Zweifel an dem prothetischen ὀ- (S. 208), das ja, wenn auch nicht an Ὀιλεύς und Ὀβριάρεως, so doch an ὀδύρομαι (vgl. πάνδυρτος), ὀτρηρός, ὀτρύνω (vgl. auch ἀμέλγω, ἀστήρ, ἀλείφω, ἐρυθρός, ἐλαχύς, ἐχθές, ἰκτίς) hinreichend feste Stützen hat; endlich erst recht nicht durch den Hinweis auf Αἴας — Aiax (S. 230) zur Begründung des Gutturals. Dieser ergibt sich von selbst, wenn man dem Namen die Wurzel λυκ- zugrunde legt. So sei denn auf diesen Deutungsversuch nochmals hingewiesen. Er erübrigt sich zwar, wenn man mit *Wilamowitz* auf jede Erklärung des Namens verzichtet (s. o.), darf aber wohl unter den einmal vorhandenen etymologischen Ableitungen eine erneute Prüfung beanspruchen. *Vürtheim* (*Mnemosyne* 1904, S. 284 f.) scheint ihn nicht zu kennen, kommt jedoch zu dem gleichen Ergebnis, das von *Solmsen* a. a. O. natürlich ebenso verworfen wird; vgl. dagegen *E. Hermann, Festschrift der Hansaschule zu Bergedorf* 1908, S. 203 f.; *Menrad, Progr. des Theresiengymn. München* 1910, S. 7 f. 17 f. Überdies wird die in Form einer Proportion hergestellte Beziehung von Ὀδυσσεύς (Ὀλυττεύς) zu Πολυδεύκης (aus Πολυλεύκης) wieder anerkannt von *Eitrem* (*Vidensk. skr.* [1902], 2, 54); vgl. schon *Baunack, Mém. de la soc. lingu.* (1884), 5, 3 u. *Brugmann, Gr. Gramm.* § 60[2]; ebenso wie die Verwandtschaft mit Δευκαλίων (eig. *Λευκαλίων, s. auch d. Art. *Leukarion* Bd. 2, Sp. 1985) bereits *Lewy, Indog. Forschungen* 1893, S. 446, vermutet hat; doch vgl. *Usener, Sintfluts.* S. 66; *Gruppe, Burs. Jahresb.* 137, 456. Führt die Ableitung vom Stamme λυκ- zu der Bedeutung 'der Leuchtende', weshalb *Vürtheim* a. a. O. den Namen mit *lucidus* wiedergibt, so kann dahingestellt bleiben, ob man mit *Seeck, Beloch* u. a. den Od. als leuchtendes Gestirn oder gar als Sonnengott fassen soll (s. d. Art. Sp. 651. 653 f.). Wie die meisten astronomischen Erklärungen, ist auch diese bedenklich; sie genießt aber vollends kein Vertrauen mehr, seitdem *Wilamowitz* seine frühere Ansicht, als sei Od. ein göttliches Wesen, in öffentlicher Rede 1911 zurückgenommen und ihn lediglich als Menschen und Helden der Dichtung aufgefaßt hat; s. auch *Die Ilias und Homer*, 1916, S. 480 f. Über die Zugehörigkeit des Namens zu λεύσσειν (*Curtius, Grundz. d. Etym.*[5] 160) und seinen dadurch bedingten eigentlichen oder bildlichen Sinn s. d. Art. Sp. 650, 41 u. 651, 9 f.; vgl. *Od.* ψ 124. Von dem gewagten Versuch *Melville Bollings* (*Amer. Journ. of Phil.* 27, 65 f.), den Namen Od. mit dem seines Großvaters Autolykos in Zusammenhang zu bringen

und ersteren als Kurzform von *Ἀυτόλυσσος (aus Ἀυτολύκιος) zu fassen, bleibt immerhin etwas Wesentliches übrig, daß nämlich beide Wörter vermutlich stammverwandt sind.

Zwei weitere Ableitungen gehen gleichfalls von der λ-Gruppe aus, vertreten aber selbständige Auffassungen. *O. Roßbach, Castrogiovanni* (Leipzig 1912) S. 30, erklärt den Namen Ὀλυσσεύς aus ὀλέκειν und deutet ihn als ʻVerderber’, indem er ihn mit Ὀλύκτωρ, einem Giganten des Pergamenischen Altarfrieses, vergleicht; s. d. Art. Bd. 3, Sp. 836. — Die Vermutung *Gruppes, Gr. Mythol.* 624, 4, dem Namen liege die Wurzel ὀλυγ- (vgl. ὀλολυγή) zu grunde, billigen, wenn auch mit Vorbehalt, *C. Theander, Eranos* 1915, S. 98 f., und *Kretschmer, Glotta* 9, 228 f. (1915); darnach wäre Od. ὁ ἐν ταῖς μάχαις τῇ ὀλολυγῇ χρώμενος (?).

Der mehrfach erhobene Einwand, als wäre jener Guttural in der Mitte des Wortes unvereinbar mit den Formen Ὀδυσσεύς (bei *Homer*) und Ὀλυτεύς (auf Vasen), erledigt sich durch die offenkundige Tatsache, daß im Latein der Guttural dem Worte von Anfang an eigentümlich ist. Gegenüber der *homerischen* Etymologie, die den Guttural, wie ja auch das λ verdrängt hat, zeigt also das Latein den Namen in altertümlicherer Prägung, als er selbst bei *Homer* vorliegt: l und x sind für die lat. Form charakteristisch und in ihr konstant (s. o). Der Vokalismus ist dagegen bunt zu nennen. Denn statt des U, das *H. Jordan* (*Krit. Beitr.* 39 f.) aus italischer Verdumpfung erklärt, tritt noch vereinzelt das O auf; so in dem am Hause der Eumachia zu Pompeji angeschriebenen Verse *Verg. Eclog.* 8, 70: *Olyxis*; ferner auf einer Münze des Antoninus Pius: *Olexius* (s. d. Art. Bd. 3, Sp. 832); dann bei *Diomed.* 1, 321 *Keil: Olixes* (?); endlich bei *Fredegar Scholasticus: ab Olixo.* In jener Form *Olyxis* erscheint, unter der Nachwirkung des griech. *υ*, das *y*. Selten ist dies ersetzt durch *u* (Inschrift eines Sardonyxskarabäus: *Uluxe; Jordan* S. 40), ganz überwiegend aber durch *i* wiedergegeben, während *e* nur in *Olexius* nachweisbar ist (s. o.). *Uluxe* ist ein vereinzelter altlat. nom.; *Ulixeus* wird, freilich ohne literarischen Beleg, von *Charis.* 1, 10 (*Keil* 1, 23, 6) bezeugt; auch in den cas. obl. zeigt die Endsilbe bisweilen ʻgriechische’ Formen, so im gen. *Ulixei* oder *Ulixi* (*Neue, Lat. Formenl.* 1³, 331. 334); im acc. *Ulixen* (*Hor. Sat.* 2, 3, 197. 204; *Ep.* 1, 2, 18; *Ov. Met.* 13, 55. 65; 14, 192. 241), während *Ulixeum* (*Enn. Hect. Lutr.* bei *Ribbeck, R. Tr.* 119) unsicher ist; endlich im voc. *Ulixe: Ov. Met.* 13, 83.

Da die vier (oder fünf) etruskischen Namensformen Beischriften zu mythologischen Szenen sind, die ja auf das ionische Epos zurückgehen, so ist es kein Wunder, daß sie, wenn auch mit t oder th geschrieben, doch eben zur δ-Gruppe gehören. Den Namen *Utuze* mit dem etrusk. ʻAorist’ utuse (?) in Verbindung zu bringen und für ʻechtetruskisch’ zu erklären (?), Od. selbst aber zu bezeichnen als ʻden Mann, der der Totenwelt geopfert hat’ (?), blieb vorbehalten *Bugge* (und *Torp*), *Verhältnis d. Etr. zu d. Indog.* (Straßburg 1909), S. 14. 17 (!). Über Od. bei den Etruskern und seinen angeblichen Namen Nanos (*Tzetz. Lyk.* 1242 f.) s. die Art. *Od.* und *Nanos* (oder *Nanas*) Bd. 3, Sp. 630 u. 6; über die Etruskisierung des griech. Ὀδυσσεύς vgl. *Herbig, Indog. Forschungen* 1917, S. 178 f., der auch, nach brieflicher Mitteilung, jenen Versuch *Bugges*, den Namen Odysseus aus dem Etruskischen abzuleiten, verwirft.

Nachträge und Berichtigungen zum Artikel Odysseus, Bd. 3, Sp. 602—681.

602, 45: mit Od. verschwägert ist sein ihm nicht immer gefügiger Reisegefährte Eurylochos (κ 441, vgl. 205 f.; μ 278 f. 339 f.; *Paus.* 10, 29, 1), und zwar ist er (nach späterer Sage) der Gatte der Ktimene (*Schol.* κ 441; ο 363; *Eustath.* 1664, 33; 1784, 29).

602, 46: über Ithaka und bes. *W. Dörpfelds* Leukashypothese s. *Bürchners* Art. bei *Pauly-Kroll* 18. Halbbd., S. 2889 f., sowie *Rüter, Progr. Domgymn. Halberstadt* 1911.

603, 1: über Eurytos s. d. Art. 1, 1435 f., nr. 3 u. b. *Pauly*²-*Wissowa* 11. Halbbd., S. 1359.

603, 3: unter den etwa zehn Städten namens Ἐφύρη oder Ἐφύρα (*Steph. Byz.* s. v.; *Ebeling, Lex. Hom.* s. v.) wird als Wohnsitz des Ilos, den Od. aufsucht und vergeblich um Pfeilgift angeht (*Od.* α 259, vgl. β 328), überwiegend das thesprotische E. in Epeiros (*Schol. EV* α 259; *Schol. M* β 328), jedoch auch E. in Elis (*Strab.* 8, 328) bezeichnet. Zwischen beiden Städten schwanken die modernen Erklärer; für die antiken kommt sogar die berühmte Stadt auf dem Isthmus, das spätere Korinth, in Betracht, wofür sie den dortigen Aufenthalt der mit giftigen Kräutern vertrauten Medeia geltend machen (*Eustath.* 1415, 54; *Eudok.* p. 312).

603, 59: auch in Delos landet Od. nach ζ 162 f.; über einen anderen dortigen Besuch s. 618, 21.

612, 9: Od. ist ein treffsicherer Bogenschütze: κ 161 f.; τ 452 f.; φ 419 f.; χ 8 f. 81 f. 266. 283. 292; bei *Dict.* 3, 1 wird er unter den besten Schützen genannt; vgl. auch *Priapea* 68, 33.

612, 34: hinzuzufügen ist λ 367 f.

613, 14: Od. ist Zeus’ Urenkel auch nach *Lactant. div. inst.* 1, 23, 3.

613, 37: über Autolykos’ Mutter Stilbe s. d. Art. nr. 2.

613, 61: Sisyphos’ Sohn ist Od. auch nach *Soph. Phil.* 384; *Tzetz. Lyk.* 1038; *Schol. Ov. Ib.* 275; vielleicht bezieht sich auf ihn auch die Benennung *Sisyphides* (s. d.) in *Oxyrhynch. Pap.* 3, 70, nr. 421, 13; s. ferner *Immischs* Art. *Sinon:* 4, 936, sowie den Homerischen Becher aus Anthedon: *Robert, 50. Berl. Winckelmannsprogr.* 1890, S. 90, Abb. S. 93 (mit Beischriften).

614, 40: unter Helenas Freiern wird Od. genannt in *Hesiods Katal. fr.* 94 *Rz.*³, nach einem äg. Papyrus: *Berl. Klassikertexte* 5, 1, 28 f. 31 f. 37 f. Zur Charakteristik dient hier, daß er, der schon bei *Homer* (τ 283, vgl. λ 358 f.) auf Besitz und Erwerb bedacht ist, dem Brautvater keine Geschenke anbietet, um sich nicht in Unkosten zu stürzen, weil er voraussieht, daß Menelaos als der reichste Freier die an-

deren aus dem Felde schlagen wird. Über Od.' Werbung um Helena s. bes. d. Art. *Tyndareos* Bd. 5, Sp. 1413; vielleicht gehört hierher *Soph. fr.* 144 *Nck.*²; vgl. aber *v. Wilamowitz, Berl. Klassikertexte* 5, 2, 68.

615, 15 f.: weitere Belege für Od.' verstellten Wahnsinn sind *Lyk. Al.* 815 f. mit *Schol.; Tzetz. Lyk.* 384; *Nikol. Progymn.* c. 10 bei *Walz* 1, 356; für seine Entlarvung durch Palamedes: *Schol. Aesch. Ag.* 805 *Kirchh.; Aelian. V. H.* 13, 12. Palamedes bedroht den kleinen Telemach mit dem Schwert auch nach *Apollod. epit.* 3, 7; vor den Pflug des Vaters legt er den Knaben auch bei *Tzetz. Lyk.* 386; *Eudok.* p. 321. Od. pflügt mit ungleichen Zugtieren und säet Salz auch nach *Myth. Vat.* 1, 35; 2, 200.

616, 40 f.: weitere Zeugnisse über Od.' Mitwirkung an der Heilung des Telephos s. in diesem Art. Bd. 5, Sp. 284 f. Doch erledigt sich das dort Sp. 280. 286 aus einer didaskalischen Inschrift von Rhodos zitierte Satyrspiel *Tel.* des *Soph.* (*Nauck, Trag. fr. Add.* p. XXIV²; *Kaibel, Hermes* 23, 268 f.); denn wahrscheinlich ist gar kein Stück des großen Tragikers gemeint; vgl. *Christ, Gr. Lit.-Gesch.* 1⁶, 343, 5; 318, 1. Falls der von *Hesych.* 1, p. 53 bezeugte *Tel.* des *Soph.* mit dessen *Μυσοί* identisch war (*Nauck* p. 220²), so behandelte dieses Stück ein phantastisches Abenteuer aus Telephos' Jugend; s. d. Art. *Tel.* Bd. 5, Sp. 277 f. Dagegen hat, namentlich auf Grund vorgefundener Verse (*Berl. Klassikert.* 5, 2, 64 f.), *v. Wilamowitz, Soph.'* Tragödie *Ἀχαιῶν σύλλογος* (*Nauck* p. 161²) auf die zweite Versammlung der Griechen in Argos und die dortige Heilung des Tel. (*Kypria* nach *Prokl.; Apollod. epit.* 3, 19 f.) bezogen und damit nicht nur dieses (gar nicht zügellose) Stück, das er von den *Σύνδειπνοι* (s. u.) trennt, sondern auch Od.' Mitwirkung bei jenem Ereignis in ein wesentlich klareres Licht gerückt. Seine wirksame Vermittlerrolle ergibt sich mehr noch aus den parallelen Dramen des *Eur.* und namentlich der römischen Dichter (*Ribbeck, R. Tr.* 107 f. 110 f. 346 f.) sowie aus *Ov. Met.* 13, 171 f. u. *Hygin. fab.* 101; s. auch die Bildwerke Sp. 655 und d. Art. *Telephos,* Sp. 307. An Tel.' Verwundung und Heilung war auch in *Soph.' Eurypylos* erinnert, vgl. *Arist. Poet.* c. 23; in den neuentdeckten Fragmenten (*Oxyrhynch. Pap.* 9, 86 f.; *v. Wilamowitz, N. Jahrb.* 1912, S. 450 f.) wird jedoch Od. nicht erwähnt.

616, 67: Od. holt, *ut erat astutissimus,* die Iphigenie nach Aulis, und zwar *nuptias simulans,* auch nach *Myth. Vat.* 1, 20; 2, 202.

617, 27 f.: auf das wüste, ausgelassene Gastmahl in Tenedos, bei dem sich wegen verspäteter Einladung Achill mit Agamemnon überwirft, beziehen sich die Fragmente von *Soph.'* Satyrspiel (?) *Σύνδειπνοι* (*Σύνδειπνος*), das also von dem (ernst gehaltenen) *Ἀχ. σύλλ.* zu trennen ist (s. o.). Od. mischt sich in den Wortwechsel der Helden; den von ihm gegen Achill geschleuderten Hohn, als ließe er aus Feigheit die gemeinsame Sache im Stich (*fr.* 141 *Nck.*²), zahlt ihm jener mit dem Hinweis auf seinen angeblichen Vater Sisyphos heim (*fr.* 142). Trotzdem tritt Od. dann als selbstloser Versöhner auf (*Welcker, Trag.* 1, 111; *Commentat. Ribbeck.* 110 f.).

617, 67: bei der *ἀπαίτησις Ἑλένης* ist Od. Begleiter des Menelaos auch nach *Quint. Smyrn.* 13, 296. Das neuentdeckte Lied des *Bakchylides* s. bei *Blass* nr. 14, S. 125 f.

618, 14 f.: im Kriege übernimmt Od. abwechselnd mit Diomedes und Palamedes den Oberbefehl: *Dict.* 1, 16. — Während der Belagerung steht er mit seinen Ratschlägen mehrfach im Gegensatz zu Palam.: *Philostr. Her.* 10, 2. 4; *Tzetz. Anteh.* 297 f. 326 f.

618, 33: die Ursache von Palam.' gewaltsamem Ende ist Od.' Groll wegen seiner einstigen Entlarvung nach *Hygin. fab.* 105 (wahrscheinlich Inhaltsangabe von *Eur.' Palam., Nauck*² p. 541); *Ov. Met.* 13, 58 f.; *Eudok.* p. 321; dagegen Eifersucht auf Palam.' Verdienste und Erfindungen nach *Schol. Eur. Or.* 432; *Lucian. Non temere cred. delat.* 28; *Philostr. Her.* 10, 2 f.; *Tzetz. Lyk.* 386; *Gregor. Naz. or.* 4 c. 107; *Serv. A.* 2, 81; *Schol. Stat. Ach.* 1, 93. — Od.' Anklage gegen Pal. lautet auf verräterisches Einvernehmen mit den Troern nach *Hygin.* a. a. O.; *Apollod. epit.* 3, 8; *Ov. Met.* 13, 59 f.; *Apul. Met.* 10, 33; *Serv., Schol. Stat., Myth. Vat.* a. a. O. Damit berührt sich, wenn Sinon bei *Verg. A.* 2, 84 vorgibt, Od. habe den Palam. der Friedensliebe beschuldigt. Dagegen wird er des Strebens nach Herrschaft und Oberbefehl angeklagt bei *Philostr. Her.* 10, 6; *Tzetz. Anteh.* 363 f.; nur angedeutet wird die falsche Beschuldigung bei *Ov. Ib.* 617. — Palam. ist das Opfer der Hinterlist des Od. auch nach *Xen. Mem.* 4, 2, 33; *Apol. Socr.* 26; *Philostr. vit. Apoll.* 3, 22; (*Cic.*) *ad Herenn.* 2, 19.

619, 1 f.: Palam.' Vater Nauplios treibt Antikleia durch die erdichtete Nachricht vom Tode ihres Sohnes Od. zum Selbstmord nach *Schol. λ* 197. 202; *Eustath.* 1678, 23. Penelope stürzt er ins Meer, aus dem sie jedoch durch Enten (*πηνέλοπες*) gerettet wird: *Schol. δ* 797; *Eustath.* 1422, 7.

619, 52: Auf die Doloneia bezieht sich wahrscheinlich auch *Bakchyl. fr.* 38 (*Bergk, Lyr.* 3⁴, 583); vgl. *Ulix. Posth.* 1, 38; im übrigen s. *Pauly*²*-Wissowa* 5, 1287 f.

621, 3 f.: der Rechtshandel zwischen Od. und Teukros beschäftigte vielfach die Rhetorenschulen; vgl. *Cic. invent.* 1, 8, 11. 50, 92; (*Cic.*) *ad Herenn.* 1, 11, 18. 17, 27; 2, 19, 28; *Quintil.* 4, 2, 13.

621, 29 f.: Philoktetes' Abholung aus Lemnos wird von *Lesches* (nach *Prokl.*) allein Diomedes zugeschrieben, wo aber *Welcker* (*Kykl.* 2², 238) *σὺν Ὀδυσσεῖ* ergänzt; doch wird auch von *Paus.* 1, 22, 6 (Gemälde in der Pinakothek der athen. Akropolis) nur Diom. genannt; endlich bleibt Od. auch bei *Philostr. Her.* 5, 3 unerwähnt, wo Diom. und Neoptolemos die Sendung ausführen. Od. allein tut dies in *Aesch. Phil.* (*Dio Chrys. or.* 52, 5) und *Ov. Met.* 13, 399 f.; mit Neopt. in *Soph. Phil.*; mit Diom. bei *Eur.* (*Dio Chrys.* a. a. O.) u. *Accius* (*Ribbeck, R. Tr.* 377 f.); *Hygin. fab.* 102; *Apollod. epit.* 5, 8; *Quint. Smyrn.* 9, 335; *Dosiad. Anthol. Pal.* 15, 26.

621, 55 f.: Neoptolemos' Abholung aus Skyros erfolgt durch Od. allein in der *Od.* λ 508 sowie bei *Lesches* (nach *Prokl.*) u. *Tzetz. Posth.* 532; durch Od. und Phoinix nach *Soph. Phil.* 344 f. u. *Apollod. epit.* 5, 11; durch Od. und Diomedes bei *Quint. Smyrn.* 6, 64 f.; 7, 169 f. — Phoinix allein ist genannt bei *Philostr. iun. Imag.* 1, was *Welcker, Trag.* 1, 140, aus *Soph. Δόλοπες* herleitet.

622, 1 f.: Die im Streit mit dem Telamonier gewonnenen Waffen Achills überläßt Od. selbstlos dessen Sohne bei *Lesches* (nach *Prokl.*) u. *Tzetz. Posth.* 534. Dagegen hat er sie, wenigstens teilweise, behalten nach *Paus.* 1, 35, 4 u. *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 192, wo ihm bei einem Schiffbruch Achills Schild abhanden kommt.

622, 15 f.: Od.' *πτωχεία* wird auch erwähnt bei *Paus.* 4, 12, 2; 28, 7; *Plut. Sol.* 30; *Coriol.* 22; *Lyk.* 780 mit *Schol.* u. *Tzetz.* Die neuentdeckten zehn Verse aus *Epicharms 'Οδ. αὐτόμολος* (*Pap. Erzherzog Rainer* 5, 1 f.; *Kaibel fr.* 99) zeigen den Od. im Begriff, sich seiner Sendung furchtsam zu entziehen. Nach *Gomperz* macht er vor der Stadt halt und erzählt den ihm begegnenden Feinden(?) von seiner betrügerischen Absicht, gar nicht hineinzugehen, sondern den Achäern vorzulügen, er habe alles herrlich ausgeführt. Überzeugender deutet *A. Körte, Die griech. Komödie* 1914, S. 12, die Situation dahin, Od. studiere sich abseits in einem Monolog die Rolle des *ψευδάγγελος* ein, um dann seine Landsleute durch einen erdichteten Bericht zu täuschen. — Dunkel bleibt, wie sich hiermit im weiteren Verlauf seine etwaige Maske als Schweinehändler vereinigt; vgl. *Ulix. Com.* 379 f.

622, 49 f.: Hier kann nur von Od.' Mitwirkung beim Raube des Palladions und einigen auf ihn bezüglichen Umständen die Rede sein; s. im übrigen *Wörners* Art. Bd. 3, Sp. 1301 f. 3413 f.

Das Götterbild wird entführt von Od. und Diomedes nach *Lesches; Soph. Λάκαιναι*, vgl. bes. *fr.* 338 *Nck.*²; *Ar. Ekkl.* 1029 mit der zweiten Erklärung des *Schol.*; *Verg. A.* 2, 162 f. mit *Serv. A.* 2, 166; *Ov. Met.* 13, 99. 337 f. 376 f., vgl. 100; *Sil. It.* 13, 47 f.; *Quint. Smyrn.* 10, 344 f.; *Tzetz. Lyk.* 658 u. *Posth.* 509 f. 602 f.; *Apollod. epit.* 5, 13; *Konon* c. 34; *Dion. Hal.* 1, 69; *Appian. Mithr.* 53; *Ptolem. N. H.* bei *Westerm. Mythogr.* 186; *Malalas* 5, p. 108 f. *Dindorf; Schol. Il.* Z 311; *Eustath.* 822, 17; *Schol. Plat. Republ.* 6, 439 d; *Hesych.* s. *Διομ. ἀνάγκη*; *Zenob.* 3, 8; *Apostol.* 6, 15; *Suid.* s. *Διομ. ἀν.* u. *Παλλάδιον*; *Clem. Alex. Protr.* 4, 47; *Dict.* 5, 5. 8. 14 f.; *Myth. Vat.* 1, 40; von Od. allein bei (*Eur.*) *Rhes.* 501 f. 516 f. mit *Schol.; Eur. Hek.* 239 f. mit *Schol.; Ar. Vesp.* 350 mit *Schol.*; (*Menandr. Δὶς ἐξαπατῶν* und darnach:) *Plaut. Bacch.* 962 f.; *Pseudol.* 1063 f.; *Antisth. Od.* 3. 8; *Ai.* 6; *Lykophr.* 658; *Ov. Met.* 6, 419 f.; *Eudok.* p. 322.

Nachdem Od. schon bei seinem Spähergang als Bettler mit Helena unterhandelt hat (*Kl. Ilias* nach *Prokl.*) oder von Helena an Hekabe verraten, aber von dieser auf sein Flehen wieder freigegeben worden ist (*Eur. Hek.* 239 f.; *Plaut. Bacch.* a. a. O.), findet er mit Diomedes beim Raube des Palladions die Unterstützung Helenas und der Priesterin Theano (*Soph. Lak.* nach *Welcker, Trag.* 1, 146 f., u. *Chavannes, De Pall. raptu* S. 51 f.), oder der Theano allein (*Suid.* s. *Παλλ.*; *Schol.* Z 311), oder dieser und ihres Gatten Antenor (*Dict.* 5, 8; *Tzetz. Lyk.* 658 u. *Posth.* 516; *Malalas* 5, p. 108 f.); über die einschlägigen Bildwerke s. u.

622, 65 f.: Fälschlich ist hier das Eindringen beider Helden in die Stadt entscheidend genannt für *Lesches* als Quelle der von *Hesych., Suid.* s. *Παλλ., Eustath.*, dem *Schol. Plat. Republ.* und den Parömiographen überlieferten Fassung der *Διομ. ἀν.*, nach welcher Od. auf dem Rückweg den Genossen überfällt, aus neidischem Argwohn, dieser werde, im Besitz des von ihm erbeuteten Götterbildes, den Ruhm des Unternehmens allein in Anspruch nehmen, jedoch von Diom. überwältigt, gebunden und unter Schlägen ins Lager getrieben wird. Eine für Od. so unvorteilhafte Darstellung widerspricht der ehrenvollen Rolle, die er sonst in *Lesches' Kl. Il.* spielt (*Welcker, Kykl.* 2², 243; *Gruppe, Gr. Mythol.* 686, 1). Daß beide Helden durch den heimlichen Gang in die Stadt gelangen, ist kein eigentliches Merkmal der einen Fassung der *Διομ. ἀν.*; vielmehr bildet dies, wie es scheint, für sämtliche Darstellungen des Abenteuers die Voraussetzung. Wohl aber sind andere Züge entscheidend und ausschlaggebend. Am ausführlichsten schildert die Begebenheit *Konon* c. 34: auf Od.' Schultern gestützt, erklimmt Diom. allein die Mauer des Tempelbezirks, lohnt jedoch den Freundesdienst mit Undank, indem er den Od., der die Hände ausstreckt, nicht emporzieht und ihm auf dem Heimweg sogar vorlügt, er habe gar nicht das echte Palladion; als sich nun das Bild auf wunderbare Weise dem Od. zu erkennen gibt, zückt dieser zornig das Schwert, entlarvt den Betrüger und veranlaßt im Lager einen Schiedsspruch der Fürsten. Gewiß geht dieser Bericht, der Od.' Ehre wahrt, auf die *Kl. Il.* zurück; erst Tragödie und Komödie, die ja vielfach Od. herabsetzen, mögen dem dramatischen Effekt zuliebe jene Verunglimpfung erfunden haben (s. *Wörners* Art. Bd. 3, Sp. 1305, 46 f. 1309, 9 f.).

623, 37: über die von *Wörner* Sp. 1308, 2 mit Unrecht bestrittene Vermengung von Spionage und Palladionraub in *Ar. Vesp.* 351 f., *Antisth. Ai.* 6 u. *Apollod. epit.* 5, 13 s. *R. Wagner, Apollod. epit. Vatic.* 227, u. *Gruppe, Gr. Mythol.* 685, 7.

623, 60 f.: Antiklos wird im Hölzernen Roß von Od. erstickt (*elisus guttur*) auch bei *Ov. Ib.* 567.

624, 18: Antenors Sohn Helikaon wird verschont und gerettet bereits bei *Lesches fr.* 13 *Kinkel.*

624, 29 f.: *Soph.' Aichmalotides*, oft erklärt als Chryseis' Zurückholung (*Nauck* p. 138²), bezieht, wie schon früher *Welcker, Trag.* 1, 171 f., jetzt auch *Rizzo, Österr. Jahresh.* 8, 824, nach einem röm. Sepulkralrelief auf die Zerstörung von Troja. Od. war die Hauptperson; er überbrachte u. a. den grausamen Befehl der Fürsten, Astyanax zu töten.

624, 45 f.: Polyxenas Opferung ist Od.' Werk nach *Eur. Hek.* 132 f. 222. 343 f.; *Dict.* 5, 18. Rätselhaft ist das Zitat im *Schol. Eur. Hek.* 41, angeblich aus den *Kypria* (*Kinkel* p. 52), wonach Polyxena bei der Einnahme der Stadt von Od. und Diomedes tödlich verwundet und dann von Neoptolemos bestattet wird; vgl. *Förster, Hermes* 18, 476.

625, 1: Nach Ilions Zerstörung veruneinigen sich die beiden Atriden; während Agamemnon mit seinen Mannen vorläufig zurückbleibt, segelt Menelaos mit Nestor, Diom., Od. und der anderen Hälfte des Heeres ab: *Od.* γ 130 f.; *Nosten* nach *Prokl.; Apollod. epit.* 6, 1; vgl. *Gruppe* S. 697. In Tenedos aber, wo diese durch Opfer den Zorn der Götter zu besänftigen suchen, erregt Zeus unter ihnen neuen Streit; Od., dem der Abfall vom Oberfeldherrn unheilvoll scheint, kehrt zu Agam. zurück; auch Nestor und Diom. trennen sich von Menel., der nun für sich die Heimreise fortsetzt: γ 159 f. Od. ist bei Agamemnons nunmehrigem Aufbruch der einzige Fürst, der ihn noch begleitet: *Aesch. Ag.* 805 f. *Kirchh.*

625, 41: Zu berichtigen ist die Angabe, auch in *Soph. Phil.* trete Od. als Kaufmann auf; der ἔμπορος ist dort keineswegs Od., etwa in Verkleidung; vgl. auch Sp. 644, 61. Dagegen hält ihn für einen solchen der greise Vater: *Od.* ω 300.

629, 9 f.: über Od.' Liebeshandel mit Polyphems Tochter s. auch *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 209 f. sowie den Art. *Elpe* Bd. 1, Sp. 2899.

626, 30 f.: Belege für Od.' Abenteuer bei Kirke sind auch *Xen. Memor.* 1, 3, 7; *Anthol. Pal.* 10, 50; 15, 12; *Etym. Magn.* u. *Suid.* s. Κίρκη; *Ov. Met.* 14, 248 f.; *Hygin. fab.* 125; *Myth. Vat.* 1, 15; 2, 211 f.

626, 48 f.: Zu *Weickers* reichhaltigem Art. *Seirenen* Bd. 4, Sp. 601 f. ließe sich höchstens nachtragen ein Hinweis auf *Alkman fr.* 41 (*Bergk, Lyr.* 3⁴, 52; *Ulix. Posth.* 1, 35 f.), wo der Dichter nur scheinbar von *Homer* abweicht; vgl. *Schol. Π* 236. Bemerkenswert ist in der späteren Dichtung das Loreleimotiv: *Serv. A.* 5, 864, sowie daß die S. bisweilen (vielleicht schon in der alten Komödie) als *meretrices* gedeutet werden: *Myth. Vat.* 1, 42; 2, 101; 3, 10.

626, 64 f.: Über das Skyllaabenteuer und den von *Arist. Poet.* c. 15, 5; 26, 1 erwähnten Dithyrambos des *Timotheos* s. d. Art. Bd. 4, Sp. 1025 f. 1033.

627, 12: Od. verliert auf der Heimfahrt vor Salamis durch die Tücke des Telamon, der sich so für den Tod seines Sohnes Aias rächt, Schiffe und Gefährten und rettet sich selbst nur mit Mühe und Gefahr nach Kreta: *Dict.* 6, 5; s. d. Art. *Telamon* Bd. 5, Sp. 224.

627, 33: Od. leidet auf der Fahrt vom Phaiakenlande nach Ithaka durch den Zorn des Hermes Schiffbruch: *Hygin. fab.* 125.

628, 4: Thoas der Aitoler (*Il. Β* 638; *Δ* 527; *Ν* 216 f.; *Ο* 281 f.) könnte, so gut wie die Atriden und Nestor, an seinen heimischen Herrschersitz zurückgekehrt sein; dann bestünde als Ziel von Od.' Auswanderung die Lesart bei *Apollod. epit.* 7, 40: εἰς Αἰτωλίαν zu Recht. Da jedoch nach einer anderen Quelle Thoas Temesa in Bruttium besiedelt (*Strab.* 6, 255), aber auch Od. nach Italien (*Aristot.* Ἰθακ. πολ. *fr.* 507 *Rose*), und zwar gleichfalls nach Temesa gelangt, wo er seinen liebsten Gefährten Polites (s. d. nr. 3) einbüßt (*Strab.* a. a. O.; vgl. *Paus.* 6, 6, 7; *Rohde, Psyche* 192²), so hat die Vermutung *Immischs* (s. d. Art. *Thoas* Bd. 5, Sp. 820), Od. sei nach *Apollod.* a. a. O. εἰς Ἰταλίαν gekommen, viel Überzeugendes, wenn auch freilich *Paus.* a. a. O. Od.' Ankunft in Temesa nicht in der Zeit nach seiner späteren Auswanderung, sondern während der Irrfahrt nach Ilions Zerstörung ansetzt.

628, 12: Od.' Gastfreund in Elis (*Eugammons Telegonie* nach *Prokl.*) heißt Polyxenos (s. d. nr. 5).

628, 22: Über Od.' und Kallidikes Sohn Polypoites s. d. Art. Bd. 3, Sp. 2716 f. mit reichhaltigen Zusätzen.

628, 36: Das Kind, das Penelope dem Od. nach seiner Heimkehr aus dem Lande des Thesproter gebiert, ist, nach *Höfers* wohl richtiger Beurteilung einiger Quellenstellen, eine Tochter und heißt Ptoliporthe; s. d. Bd. 3, Sp. 3271; vgl. auch Sp. 631, 24; Sp. 632, 43.

628, 50: Hierzu vgl. *A. Hartmann, Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Od.*, 1917, wo auf Grund eingehender Quellenanalyse alle einschlägigen Fragen erörtert, viele gelöst werden; s. auch d. Art. *Telegonos* Bd. 5, Sp. 248 f.

629, 34 f.: Das hohe Alter des Od. als Grund seiner Benennung κόραξ (*Tzetz. Lyk.* 794) wird von *Hartmann* S. 148 bestritten; vgl. aber *W. Schmid, Berl. Philol. Wochenschr.* 1917, S. 1504 f.

630, 5: Die Notiz des Historikers *Theopompos* über Od.' Tod in Tyrrhenien stellt sich im richtigen Wortlaut anders als bei *Müller, Fr. h. Gr.* 1, 296, wonach er von den dortigen Einwohnern getötet worden wäre; nach dem vollständigen Text bei *Tzetz. Lyk.* 806 u. *fr. inc.* 354 in *Hellen. Oxyrh. von Grenfell u. Hunt:* ἔνθα καὶ τελευτᾷ, ὑπ' αὐτῶν μεγάλως τιμώμενος stirbt er eines natürlichen Todes, von ihnen hochgeehrt; vgl. auch Sp. 636, 65, wo 'gewaltsam' zu tilgen ist.

630, 29: Die von einer Seite beanstandete Übersetzung des Ausdrucks Ὁμήρου παίγνιον: *Homers* Liebling (Schoßkind), als läge eine Verwechselung mit παιδίον vor, ist durchaus richtig; beide Wörter bedeuten Liebling. Allerdings ist παίγνιον zunächst Spiel, Spielzeug, dann aber *deliciae*, Liebhaberei, und ferner Mignon, *puer delicatus*: vgl. *Ar. Ekkl.* 921; *Plut. Anton.* 59: Σ. ἦν τῶν Καίσαρος παιγνίων παιδάριον, ἃ δηλίκια Ῥωμαῖοι καλοῦσιν. *Plaut. Pers.* 204: *Paegnion, deliciae pueri, salve.*

631, 39 f.: Über Od. und Penelope als Eltern des Pan (*Euphorion* bei *Schol. Lucan.* 3, 402; *Schol. Theokr.* 1, 123) s. d. Art. *Pan* Bd. 3, Sp. 1354 f., u. *Penelope* Sp. 1909 f.

633, 2 f.: Die (dort bekämpfte) Ansicht, nach der Od.' Irrfahrten wie der Argonautenzug ursprünglich im Osten, bes. in den Küstengegenden des Pontos Euxeinos, stattfinden, hat an gewichtigen Autoritäten starke Stützen. Nachdem *K. E. v. Baer* (*Über die Homer. Lokalitäten in der Odyssee,* 1878), jene Annahme

vertreten und z. B. die Laistrygonenbucht bei Balaklawa auf der Halbinsel Krim angeblich 'sicher wiedererkannt hat', während sonst die Quelle Artakie, aus der die Königstochter Wasser holt (*Od.* κ 108), nach *Alkaios fr.* 115 *Bgk.*[4] u. *Apoll. Rhod.* 1, 957 mit *Schol.* bei Kyzikos angesetzt wird (vgl. auch *Herodot* 4, 14), haben *Wilamowitz* (*Homer. Unters.* 166 f.) und *Kirchhoff* (*Odyssee* 287 f.[2]) Od.' Reisen gleichfalls in die Pontosländer verlegt, und dieser Ansicht sind viele Forscher beigetreten; s. bes. *Gruppe, Gr. Mythol.* 644 f.; vgl. die Art. *Sinon* (*Immisch*) u. *Sinopos* (*Höfer*), Bd. 4, Sp. 936. 949; sowie *W. Kranz, Hermes* 50, 93 f., u. *O. Maaß, Progr. Gymn. Gütersloh* 1915. Doch regen sich immer wieder Stimmen, welche die gegenteilige Ansicht befürworten. Od. gilt, nach neuerer Auffassung, für einen peloponnesischen, speziell arkadischen Heros, den manche sogar zu einem dort ansässigen Gott machen möchten: *Fougères, Mantinée et l'Arcadie orientale* 1898, S. 240 f.; *Valeton, Mnemosyne* 1898, S. 397 f.; *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Spr.* S. 280 f.; *Gercke, Ilb. Jahrb.* 1905, S. 331 f.; *Solmsen, Kuhns Zeitschr.* 42, 209 f.; *Gruppe, Gr. Mythol.* 716 u. *Burs. Jahresb.* 137, 568 f. Außerdem wird von ihm früh bei den aitolischen Eurytanen, den epeirotischen Thesprotern und an seinem Sterbeort Trampya erzählt, endlich ihm in Ithaka eine neue Heimat, ja sein Herrschersitz angewiesen: *Gruppe* S. 624 f.; Art. *Odysseus* Sp. 628. 630. Durch illyrisch-epeirotische Stämme ist Od.' Erscheinung den italischen Völkern vermittelt worden: *Kretschmer* a. a. O. S. 280 f., und zwar wohl schon in sehr alter Zeit; denn bereits aus der mykenischen Periode sind auf sizilischem und italischem Boden griechische Niederlassungen nachweisbar: *Beloch, Gr. Gesch.* 1[2], 233 f. (mit Belegen); vgl. 182 f. Dort und in einem noch ferneren Westen mögen Schiffermärchen die Gestalt des Od. mit fabelhaften Seeabenteuern ausgeschmückt haben, zu einer Zeit, wo sich das Epos noch nicht seiner bemächtigt hatte, ja dessen Gesänge noch gar nicht erklungen waren. So glaubt denn *Drerup, Homer* S. 124 f.[2], schon umkleidet mit den im Westen entstandenen Erzählungen sei Od. nach Kleinasien gewandert und hier erst — was man schon längst annahm (Art. *Od.* Sp. 652, 39 f.) — von der *homerischen* Dichtung mit der Sage vom Trojanischen Kriege verknüpft worden. Zugleich habe sich dort der Nostos des Od. auch auf die nahegelegenen Pontosgegenden ausgedehnt und an einigen Stellen, die vielleicht schon der Argonautensage angehörten, auch seinerseits Platz gegriffen. — Es sind also Plankten, Kimmerier, Laistrygonen, Kirke, ursprünglich dem Westen zugehörig, gleichsam ein zweites Mal im Osten lokalisiert worden, wogegen dort für die Kyklopen, Kalypso, die Phaiaken sich keine einwandfreien und für die *Odyssee* tauglichen Wohnsitze haben finden wollen, sondern deren Ansetzung auf Euboia, in Lykien, Thrakien, an der Propontis oder am Pontos Euxeinos sich im besten Falle auf eine Wiederholung desselben Orts- oder Völkernamens, demnach eine bloße Namensgleichheit gründet. Hierbei handelt es sich aber nicht einmal immer um den nämlichen ethnographischen oder geographischen Begriff. Würde es doch niemand einfallen, deshalb, weil *Euripides* mit *Κυκλωπίδες ἑστίαι* (*I. T.* 845) und *Κυκλωπία γᾶ* (*Or.* 965) Mykene, *Hesych.* mit *Κυκλώπων ἕδος* Tiryns bezeichnet, den Schauplatz von Od.' Abenteuer bei Polyphem in der Argolis anzusetzen; ebensowenig darf man aber wegen der Erwähnung des Priesters Maron von Ismaros in Thrakien, mit dessen Weine Od. den Polyphem berauscht, die *homerische Kyklopeia* dorthin verlegen (*Gruppe, Gr. Mythol.* 215. 645) oder die Kyklopen der *Odyssee* in Lykien suchen, etwa weil die Mauern argivischer Städte und Festungen von lykischen Kyklopen erbaut und diese die Nachbarn der *homerischen* Phaiaken gewesen sein sollen (*Od.* ζ 4 f.; *Gruppe* S. 330, 2; 639). Und vollends die Phaiaken! Faßt man ihre Insel — denn eine solche ist doch ihr Wohnsitz (ζ 204, vgl. δ 354) — als bloßes Fabelland, so erledigt sich die Pflicht, dieses geographisch zu fixieren. Wer sich jedoch unter der Residenz des Alkinoos eine historisch bekannte Stadt denkt, wird mit *Wilamowitz* (*Homer. Unters.* 172), der ja sonst die Stätten der Odyssee gerade im Osten zu finden geneigt ist (s. o.), sich noch am liebsten für Korkyra entscheiden und von *Od.* ν 180 f. annehmen, 'daß schon der Dichter an dieser Stelle Korkyra für Scheria gehalten hat' (s. d. Art. *Phaiaken* Bd. 3, Sp. 2210, 50 f.). Mit Unrecht behauptet endlich *Beloch* 1[2], 229, nur an der Küste der Krim hätten die Griechen von den hellen Nächten des Nordens im Laistrygonenlande (*Od.* κ 82 f.) Kunde erhalten können; ein anderer Weg ist wahrscheinlicher. Über den Bernstein der Nord- und Ostsee, von dem zahlreiche perlenartige Stücke schon in den Schachtgräbern von Mykene gefunden worden sind (*Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen* S. 237[2]) und den als Schmuck auch die *Odyssee* (ο 460; σ 296) bezeugt, sagt *Schweizer-Sidler* zu *Tac. Germ.* 45, er sei schon sehr früh entweder auf dem von den Phoinikern gefundenen Seeweg oder durch Binnenhandel die Elbe aufwärts über Böhmen, Mähren und Ungarn gen Süden gewandert und wie in die Pfahlbauten des Polandes, so auch in die mykenischen Gräber gelangt. So verschiedene Importartikel nun Bernstein und jene physikalische Beobachtung der hellen Nächte auch sind, sie können zusammen oder doch auf den gleichen Pfaden zu den Griechen gedrungen sein; ein westlicher oder nordwestlicher Zugang ist aber nach dem Gesagten hierfür einleuchtender als das Eindringen vom Pontos Euxeinos her. Somit gebührt den Einwirkungen des Westens die Priorität; erst der Dichtung der *Odyssee* im ionischen Kleinasien war es vorbehalten, weitere Einzelzüge hinzuzufügen und an dort vorhandenen Stätten zu fixieren. So wurde der Wohnsitz der vielleicht schon auf italischem Boden angesetzten Laistrygonen jetzt mit der Quelle Artakie bei Kyzikos in Verbindung gebracht (s. o.), dem Od. die in Ionien vielverehrte Göttin Ino-Leukothea als Retterin beigegeben und ihm selbst in Lykien ein für uns wenig klarer, weil vom Dichter nur angedeuteter Wirkungskreis

eingeräumt (*Gruppe* S 332. 645). Daß sich bei solchen Verlegungen und Übertragungen die Wege des Od. mit denen der Argonauten bisweilen kreuzen, begreift sich; eher kann man sich darüber wundern, daß die Rückfahrt der Helden von Iolkos soweit westwärts verlegt wird und Iason auch in Drepane (= Korkyra, s. d. Art. *Phaiaken* Sp. 2213 f.) bei Alkinoos einkehrt, das Tyrrhenische Meer befährt und Libyen anläuft, wo er, der Sage nach, doch eigentlich 'nichts zu suchen hat'. Es erweisen sich diese Seefahrten, namentlich in hellenistischen und römischen Dichtungen, teilweise als müßige Parallelen zur *Odyssee,* die jedoch in umgekehrter Richtung verlaufen: die von Westen (und Norden) kommenden Schiffersagen zur Verherrlichung des Od. wenden sich ostwärts und erfahren im Ägäischen Meere eine (wohl nur spärliche) Erweiterung; die ursprünglich im Osten heimischen Abenteuer der Argonauten erstrecken sich schließlich bis nach dem fernen Westen, wo sie die lebensvollen Erzählungen der *homerischen* Gesänge weit weniger frisch und anschaulich wiederholen. Für die Ansetzung von Od.' Irrfahrten im Westen entscheidet sich gleichfalls der Art. *Ulysse* im *Dictionnaire* von *Daremberg u. Saglio,* der sich auch sonst eng an den Art. *Od.* dieses Lexikons anschließt. — Zu den späteren Lokalisierungen im Osten gehört es, wenn Od., wegen des Palladions mit dem Griechenheere zerfallen und des Mordes an dem großen Aias verdächtigt, nach *Malalas* 5, p. 108 f. ἐπὶ τὴν Ποντικὴν θάλασσαν flieht. Die ältere Dichtung weiß hiervon nichts. — Übrigens darf nicht verschwiegen werden, daß *W. Dörpfeld* die ganze Auffassung, als handle es sich in der *Od.* κ 82 f. um lange helle Nächte, etwa Skandinaviens, verwirft; er verlegt die Gegend, die hier gemeint sei, nach Nordafrika, wo der Rinderhirt die Nacht zum Austreiben der Herde deshalb wählt, weil den Rindern die am Tage schwirrende Tsetsefliege verderblich ist, während sie dem Kleinvieh nichts schadet und daher dem Schafhirten die Ausübung seines Berufs den Tag über erlaubt.

635, 3 f.: Die vermutungsweise hier vorgetragene Auffassung von Polyphems Kreisauge als Krateröffnung des Aetna und die geologische Erklärung der Ausbrüche seiner Trunkenheit findet sich wieder bei *E. Reclus, Tour du Monde* 13, 386 (*Holm, Gesch. Sic.* 1, 338), ferner bei *Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssée* (1902) 2, 130. 140, sowie bei *Finsler, Homer* 1², 430; vgl. auch *Roschers* Art. *Kyklopen* Bd. 2, Sp. 1689, 59. — Über Polyphems Wohnsitz am Aetna und Od.' dortigen Besuch s. *Cic. Verr.* 2, 5, 146; *Tibull.* 4, 1, 56; *Ov. Met* 13, 770 f. 14, 160; *Pont.* 2, 2, 115; *Pomp. Mel.* 2, 7, 17.

635, 62: Für eine Gründung des Od. gilt auch Skylletion (Scyllaceum) in Bruttium nach *Cassiodor. Var.* 12, 15; *Serv. A.* 3, 553. — Laos in Lukanien ist angeblich von Od.' Gefährten Laios gegründet: *Strab.* 6, 253; vgl. d. Art. *Elpe* Bd. 1, Sp. 2899.

636, 37 f.: Entschieden überwiegt die Auffassung, Aineias sei nach *Hellanikos fr.* 53 bei *Dion. Hal.* 1, 72 (*Müller* 1, 52) μετ' Ὀδυσσέως in Italien eingewandert und beide hätten dann zusammen Rom gegründet. Doch ist gerade letztere Notiz für Od. sehr auffällig, weil völlig vereinzelt. Aineias und seine Angehörigen werden ja mehrfach mit Rom in Verbindung gebracht (s. d. Art. *Aineias* Bd. 1, Sp. 182 f.), Od. sonst nirgends. Nun ist Od. von der Heldensage weit früher als Aineias nach Hesperien versetzt worden, ja sein Bild als das eines Seehelden hat durch die dortigen Schiffermärchen erst festere Gestalt angenommen; ferner hat nach *Eratosthenes* (*Strab.* 1, 23; vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 311) bereits *Hesiod* (*Katal. fr.* 65f. *Rz.*³) Od.' Abenteuer um Sizilien und Italien und im Tyrrhenischen Meere lokalisiert; Aineias' Auswanderung nach Hesperien ist dagegen erst bei *Stesichoros* (*Bergk, Lyr.* 3⁴, 212) nachweisbar. In Italien scheint er Od. hier und da verdrängt zu haben (*Gruppe* S. 365); Misenos, der Begleiter des A. auf der *Tab. Il.* (*Jahn-Michaelis, Bilderchron.* S. 68), ist dem gleichnamigen des Od. erst nachgebildet. Durch alles dies wird bei *Dion. Hal.* a. a. O. die Lesart des *cod. Urbin.* μετ' Ὀδυσσέα empfohlen, die *C. Jacoby* mit Recht festhält. Auch ist von den sonst erwähnten Begegnungen des A. mit Od. die eine (*Dion. Hal.* 12, 16) nicht einwandfrei, weil sie zwischen Od. und Diomedes die Wahl läßt; die zweite bezieht sich nicht eigentlich auf Od., sondern auf den mit ihm verwechselten Etrusker Nanos (*Lykophr.* 1242 f. mit *Tzetz.* zu 1244).

637, 43 f. u. 60 f.: Über die Gründung von Olisipo (= Lissabon: *Solin.* 23, 6) und Asciburgium am Rhein (*Tac. Germ.* 3) vgl. *M. Siebourg, Westdeutsche Zeitschr.* 23, 312 f.; hiernach ist die Sage daraus entstanden, daß man aus einem für Asciburgium vorauszusetzenden vorgermanischen, d. h. keltischen Worte Oliso oder Uliso und ebenso aus Olisipo den Namen Ulisses heraushörte. — Nach *Mogk* in *Hoops' Reallex. d. German. Altertumsk.,* s. *Odysseus,* weiß die deutsche Sage nichts von ihm; er verdankt hier sein Dasein erst gelehrter griech. und röm. Erfindung.

640, 24: In seiner Beredsamkeit ist Od. πυκνός wie Demosthenes: *Schol.* Γ 216; vgl. *Schrader, Hermes* 37, 542. 558.

640, 58: Über Od.' Klugheit s. auch *Eur. fr.* 715 *Nck.*²; *Alciphr. ep.* 1, 23: Ὀδύσσειον βούλευμα; *Liban. ep.* 78; *Plaut. Pseud.* 1244; *Hor. Ep.* 1, 2, 17 f. mit *Kiesslings* Anm.; *Stat. Ach.* 1, 472. 784. 866; *Sidon. Apoll. ep.* 9, 6: *Ulixeae cerae* (*Od.* μ 173 f.); *Myth. Vat.* 1, 20. — Er wird zusammengestellt mit Nestor bei *Aristot. Top.* 3, 2; *Syrian. Comm. in Hermog. Id.* 2; *Philodem. vol. rhet.* 2, 77 *Sudh.* u. περὶ τοῦ καθ' Ὅμ. ἀγαθ. βασ. p. 42 *Oliv.; Quintil.* 12, 10, 64; *Apul. de deo Socr.* 18; *Gell. N. A.* 6, 14, 7; *Nikol. Progymn.* c. 10 (*Walz* 1, 355 f.).

642, 12: *diram, immo Ulixeam peregrinationem* erwähnt *Apul. Metam.* 2, 14. — Mit Herakles wird er verglichen auch von *Hermog. Prog.* c. 8 (*Walz* 1, 44) u. *Maxim. Tyr. diss.* 34, 8.

643, 1: Nach reichlichem Lobe bei *Apul. de deo Socr.* a. E. wird ernster Tadel über Od. laut wegen seiner Intrigen gegen Palamedes und den Telamonier bei *Apul. Met.* 10, 33 (mit schwankender Lesart: *Ul. mendicus* oder *modi-*

cus). Der *Schol. Soph. Ai.* 1358 rechnet ihn zu den κοῦφοι ἔμπληκτοι εὐμετάβλητοι.

643, 28: — als das Prototyp eines ehrsüchtigen Demagogen außerdem in der *Aulischen Iphigenie,* im *Palamedes,* im *Philoktet*; vgl. *Nestle, Eur.* S. 201. 289 f. 318.

644, 12: Od. wird Parasit auch von *Philodemos* genannt; vgl. *Crönert, Kolot. u. Mened.* 31 f.: grelle Züge seines Gebarens bei Aiolos und Alkinoos; sogar in der Unterwelt wäre er, falls er die Toten bei der Mahlzeit angetroffen hätte, als Schlemmer aufgetreten.

645, 15 f.: orientalische, speziell 'indogermanische' Einflüsse auf die Odysseussage sind nicht klar erwiesen. Während *Welcker* (*Kykl.* 2², 307), *Wilamowitz* (*Homer. Unters.* 194), *Jireczek* (*Deutsche Heldens.* 1, 273 f.) u. a., allerdings unter Vorbehalt, die Sage von Od.' Tode mit dem *Hildebrandslied* in Verbindung bringen und die Verwandtschaft der Sagenmotive für ein uraltes indogermanisches Erbteil erklären, lehnt zuletzt *Hartmann* a. a. O. S. 225 den Zusammenhang mit jener Dichtung wie auch mit *Firdusis Rustem und Sohrab* wieder ab, weil das gleiche Motiv immer aufs neue habe erfunden werden können; s. auch d. Art. *Telegonos* B. 5, Sp. 254. — Ebenso unsicher ist die Übertragung alter Heldensagen aus semitischem Völkerbereich. Den babylonischen Ursprung eines Teiles der Odysseussage vermutet *P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur,* 1906, ohne allseitig zu überzeugen; vgl. *Gruppe, Burs. Jahresb.* 137, 66 f. Verdanken ferner auch die Griechen den Phoinikern die Buchstabenschrift, so haben diese doch selbst im Seehandel, worin sie ja für das Altertum bahnbrechend waren, auf Griechenland weit weniger eingewirkt, als man noch bis vor kurzem annahm, wo man nach dem oft zufälligen Gleichklang von Eigennamen viele Orte, namentlich Küstenplätze auf phoinikische Niederlassungen zurückführte (*Busolt, Gr. Gesch.* 1², 263 f.; *Beloch* 1², 223 f.; vgl. auch *Pöhlmann, Gr. Gesch.* S. 12 f.²); vollends auf die *homerische* Poesie ist ihr Einfluß gering gewesen (*Gruppe* a. a. O. S. 65. 67), weshalb *V. Bérard* (*Les Phéniciens et l'Odyssée,* 1902 f.) trotz einzelner richtiger Beobachtungen mit seinem phantastischen *Itinéraire d'Ulisse* und der Herleitung vieler *homerischer* Eigennamen aus dem Hebräischen nur wenig Glauben verdient. Ähnlichen Bedenken unterliegt *E. Aßmann, Das Floß des Od., sein Bau u. sein phoinikischer Ursprung,* 1904. — Wenn sich unleugbare Spuren *homerischer* Erinnerungen, bes. der Kyklopeia, fern im Norden und Osten, im Kaukasus wie in Indien, gezeigt haben, so beweisen schon die mit solchen Erzählungen verknüpften Namen wie Polyphem zur Genüge, daß die Sagen der *Ilias* und *Odyssee* auch dahin ausgestrahlt sind, aber nicht umgekehrt einen Einfluß der dortigen Völker und Gegenden auf jene Dichtungen, die für uns an poetischem Wert noch gewinnen, je klarer sich ergibt, daß sie Erzeugnisse griechischen Geistes sind; s. *Bolte, De monumentis ad Odysseam pertinentibus, Berl. Diss.* 1882, S. 10 f. — Manchem späteren Dichter hat Od. vor Augen geschwebt. So trägt mit ihrer Verschlagenheit die Titelheldin von *Eur. I. T.* seine Charakterzüge, wenn sie ihm auch v. 535 wegen ihrer einstigen Opferung in Aulis flucht; ebenso in *Goethes Iphigenie* Pylades (II 1: *ich hör' Ulyssen reden*); vgl. *Zeitler, Goethe-Handbuch* 3, 50 f. Beachtung verdient, daß *Richard Wagner* (*Ges. Schr. u. D.*³ 4, 289 f.) erklärt, der Odysseusmythos liege den Mythen vom *Fliegenden Holländer,* von *Tanhäuser,* sogar auch von *Lohengrin* zugrunde; der in den Liebesbanden der Kalypso und der Kirke verstrickte, aber aus deren Armen sich wiederloswindende und heimwärtsstrebende hellenische Heros sei das deutliche Vorbild jener Opernhelden, ja sein Charakter werde durch sie noch bereichert und gesteigert; vgl. *Ilb. Jahrb.* 1913, Bd. 31, S. 333.

654, 66 f.: Achills und Patroklos' Abschied von Thetis, der sie durch Od., Menelaos und Menestheus entführt werden, s. auf dem schwarzfig. Vasenbild im Art. *Patroklos* Bd. 3, Sp. 1697 f., Abb. 1.

655, 19: Weitere Bildwerke mit Achills Entdeckung auf Skyros s. im Art. *Phoinix* Bd. 3, Sp. 2405 f.

656, 4: Die in Aulis gefundene Vase mit Palamedes' Steinigung ist eine Fälschung; s. *Millin-Reinach* 2, 55.

660, 4 f.: Die Totenklage um Patroklos und Hektors Lösung sind Reliefs auf einer Silberkanne von Bernay; s. die Art. *Patroklos* u. *Priamos* Bd. 3, Sp. 1705 f. 2959 f. Hier wie dort ist Od. am Pilos kenntlich. — Zwar ohne kriegerischen Schmuck, aber durch den breitkrempigen Petasos, nicht auf dem Haupte, sondern im Nacken ist er unter anderen griech. Helden bezeichnet auf einem archaischen Vasenbild, dem Ergänzungs- und Gegenstück zu Hektors Lösung: *Mon. d. I.* 8, 27; *Engelmann, Homeratlas* nr. 108.

661, 44: Od. als Beobachter des Amazonenkampfes auf dem Pariser Penthesileiasarkophag s. im Art. *Amazonen* Bd. 1, Sp. 279 f.; vgl. auch *Robert, Sarkophagreliefs* 2, 76 f.

662, 3 f.: Die bildlichen Darstellungen des Waffenstreits sind verzeichnet bei *Gruppe, Gr. Mythol.* 684, u. *Pauly²-Wissowa* 1, 936.

664, 17 f.: Od. bei der Abholung Philoktets s. im Art. Bd. 3, Sp. 2336 f.

665, 18 f.: Die reiche Literatur über Darstellungen des Palladionraubes s. bei *Gruppe* S. 686, 1, sowie im Art. Bd. 3, Sp. 3417 f.

669, 64 f.: Od. bei Gefangennahme u. Opferung Polyxenas s. im Art. Bd. 3, Sp. 2734 f. 2737 f.

670, 40 f.: Über die Kyklopeia s. außer dem Art. *Kyklopen* Bd. 2, Sp. 1685 f. nun auch d. Art. *Polyphemos* Bd. 3, Sp. 2702 f.; ferner *Gruppe* S. 706 f.; endlich die rotfig. Schale aus Todi mit Od. unter dem Widder: *Mon. ant. dei Lincei* 1916, Bd. 24, S. 875 f.

671, 12: Das Laistrygonenabenteuer behandeln vier Landschaftsbilder vom Esquilin; vgl. außerdem *Overbeck, Her. Gal.* S. 777.

671, 52 f.: Od. und Kirke in Bildwerken s. *Gruppe* S. 709, 2; außerdem *Mon. ant. dei Lincei* Bd. 24: ein buntbemalter Sarkophag vergegenwärtigt auf Bild 2 auch dieses Abenteuer. —

Bemerkenswert sind komische Darstellungen auf zwei Vasen vom theban. Kabeirion; vgl. *Marg. Bieber, Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum* S. 154 f. Die eine, im Brit. Museum, zeigt Od. in kläglich dürrer Körperverfassung und ängstlicher Haltung, wie ihm *Κίρκα* einen gewaltigen Napf mit dem Zaubertrank überreicht; hinter ihm ihr Webstuhl und ein verzauberter Gefährte; s. auch *Journ. Hell. Stud.* 13. Bd. (1892/93), S. 77 f., Taf. 4. Die andere, jetzt in Oxford, veranschaulicht die Zauberin erst beim Einrühren des Trankes, wogegen Od. mit auffällig dickem Leib bereits das Schwert gezogen hat. Auf letzterer Vase zugleich eine drastische Parodie von *Od.* ε 263 f.: Od. (*Ὀλυσεύς*) wird vom Nordwind über das Meer getrieben; sein Floß besteht aus zwei Weinamphoren; mit dem Dreizack, den er seinem göttlichen Feinde entwendet haben mag, übt er sich im Stechen nach Fischen.

671, 61 f.: Od. in der Unterwelt s. im Art. *Teiresias* Bd. 5, Sp. 202 f. und Bild 4 des vorgenannten Sarkophags, wo er mit zwei Gefährten opfert.

672, 67 f.: Od. und die Seirenen s. bei *Gruppe* S. 709, 6; in *Weickers* Art. Bd. 4, Sp. 600 f. ist mehr die Entwickelung des Typus als der *homerische* Mythos besprochen, den jedoch derselbe Verfasser in seinem 'Seelenvogel' S. 162 f. behandelt. Christlich gedeutet wird das Abenteuer auf Bildern in den Katakomben; vgl. *Kraus, Realenzykl. d. christl. Altert.* s. *Odysseus; Herzog-Plitt, Theol. Realenzykl.* 7², 567 (Art. *Katakomben*).

673, 4 f.. Über Od.' Kampf mit *Skylla* s. d. Art. Bd. 4, Sp. 1043 f. sowie *Gruppe* S. 710, 2.

674, 8 f.: Die rotfig. Vase mit der Nausikaaszene, jetzt in Boston, ist veröffentlicht von *Fr. Hauser, Österr. Jahresh.* 1910, Taf. 1; das Bild geht wohl auf Polygnot (*Paus.* 1, 22, 6) zurück.

675, 2 f.: Darstellungen der Fußwaschung durch Eurykleia s. bei *Baumeister, Denkmäler* 2, 1042 f. — Od. mit seinem Hunde Argos s. auch bei *Robert, Sarkophagreliefs* 2, 161 f. u. *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 20, 64. 65 u. Taf. 24, 5. — Der Einfluß Polygnots (*Paus.* 9, 4, 2) auf die Darstellung am Heroon von Gjölbaschi ist bestritten von *G. Körte, Jahrb. d. Arch. Instit.* 1916, S. 257 f., der das Relief vielmehr auf *Soph.* *Ὀδ. ἀκανθοπλήξ*. bezieht.

680, 41: Ein Zeichen für Od.' Popularität, besonders in seiner Heimat, ist auch die einstige Benennung *Ὀδύσσειον* für das Rathaus in Ithaka: *O. Kern, Inschr. v. Magnesia a. M.* nr. 36, S. 27; *Magnet. Studien* 505 f. — Auch die Neuzeit kennt einen schlauen Odysseus von Ithaka, der, anfangs ein Hauptführer im griech. Freiheitskampf, später als Vaterlandsverräter zu den Türken überlief und 1825 nach seiner Gefangennahme in Athen erdrosselt aufgefunden wurde; vgl. *Th. Flathe, Restauration und Revolution* S. 130. 139.

[Johannes Schmidt.]

Ulodias (*Οὐλωδίας*), guter Geist der 7. Mittwochstunde, dem bösen Geist Phnidotas (*Φνιδωτάς*) entgegengesetzt. Beleg wie bei *Uistos, Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 152. [Preisendanz.]

Ultio bei *Tac. ann.* 3, 18 [J. 20 n. Chr.: *atque idem* (d. i. *Tiberius*), *cum Valerius Messalinus signum aureum in aede Martis Ultoris, Caecina Severus aram ultionis statuendam censuissent, prohibuit*] ist keine Personifikation, nicht 'Rachegöttin', wie es früher übersetzt worden ist, sondern *ara ultionis* bedeutet einen zur Erinnerung an die Rache gegen Piso zu errichtenden Altar, wie 1, 14: *aram adoptionis prohibuit* (*Tiberius*), d. h. einen Altar, der errichtet werden sollte zur Erinnerung an die Adoption der Livia durch Augustus, ebenso 4, 74: *aram clementiae, aram amicitiae .... censuere;* auch die *ara Druso sita* (= *posita*) im Lande der Chatten, *ebd.* 2, 7, welche Germanicus im J. 16 n. Chr. wiederherstellte, war ein solches Denk- oder Erinnerungsmal. S. *Nipperdey* und *Dräger* zu *Tacitus* a. a. O. Hiernach ist *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*² S. 54, 2 und S. 337 zu berichtigen, ebenso *L. Deubner, Personifikationen,* o. Bd. 3, 2, Sp. 2163. Überliefert ist freilich: *ultioni*, nicht *ultionis*.

Hygin. fab., Einleitung (*Auctores mythogr. Lat.*, Ausgabe von *Aug. van Staveren*, 1742, p. 3) nennt unter den Kindern des *Aether* und der *Terra* neben anderen Übeln und Lastern, wie Schmerz, List, Zorn, Trauer, Lüge, Eidschwur usw. auch die Rache, *Ultio*. *L. Deubner, Personif.*, o. Bd. 3, 2, Sp. 2089. Zur Bewertung der bei *Hyginus* vorliegenden Theogonie vgl. *Drexler* o. Bd. 1, 2, Sp. 1568, 58 ff. Vielleicht ist *U.* bei *Hyginus* Übersetzung für *Nemesis* (vgl. *Ultrix*), die schon vorher (p. 2) ebenso wie auch *Hesiod. Theog.* 223 unter den Kindern des Erebos und der Nacht genannt war. Gleichbedeutend ist *Poena* (*Ποινή*), s. o. Bd. 3, 2, Sp. 2603. Über die genealogische Götterliste bei *Hyginus* s. *Ziegler* o. Bd. 5, Sp. 1525 ff. [Keune.]

Ultor, häufiger Beiname des Mars, weniger oft des Iuppiter, außerdem gebraucht zur Kennzeichnung anderer Namen der Mythologie und Sage.

A. Verehrung des Mars Ultor ist erst nachweisbar seit Augustus, *Gardthausen, Augustus und seine Zeit* 2, 2, S. 587 (Anm. 64). Diesem rächenden Kriegsgott hat Kaiser Augustus zum dankbaren Andenken an die Besiegung der Mörder des Caesar (im J. 712 d. St. Rom = 42 v. Chr.) an dem von ihm in Rom angelegten prächtigen Forum als dessen 'Mittelpunkt' einen Tempel erbauen lassen (*Kiepert-Huelsen, Formae Urbis Romae antiquae,* 1896, Tab. III, Bh. *O. Richter, Topogr. d. Stadt Rom*² 1901, 2. Plan nr. 34). In diesem Tempel sollten auch die von den Parthern bei der Niederlage des Crassus im J. 53 v. Chr. erbeuteten, im J. 734 d. Stadt Rom = 20 v. Chr. an Augustus wieder ausgelieferten römischen Feldzeichen Aufstellung finden. Da jedoch die Forumanlage mit dem Tempel damals noch nicht vollendet war, ließ Augustus zur vorläufigen Unterbringung der wiedergewonnenen Fahnen auf dem Capitolium einen kleinen Tempel errichten, einen Rundbau, welchen Münzen des Augustus aus dem J. 20 v. Chr. darstellen mit Beischrift: *Martis Ultoris*, meist abgekürzt: *Mart. Ult., Mart. Ulto., Mar. Ult.* (*Cohen, Descript. hist. des monn. frapp. sous l'Empire rom.*² 1, p. 89—91, nr. 189—205, mit

Abbildungen), den er jedoch in seinem Rechenschaftsbericht (*Mon. Ancyr.* c. 19) nicht aufgeführt hat; vgl. *Dio* 54, 8. *Huelsen, Nomenclator topogr.* (zu *Kiepert-Huelsen* a. a. O.) p. 85. Nachdem aber endlich der Tempel am Forum Augusti fertig geworden war, wurden die Feldzeichen dahin überführt, *Gardthausen* a. a. O. 1, 2, S. 828 f. 972—974. 2, 2, S. 474—477. *Richter* a. a. O. S. 111, vgl. S. 129. *Roscher* o. Bd. 2, 2, Sp. 2392. 2425. Über den Tempel des Mars Ultor am Forum des Augustus, dessen Bau Augustus selbst in seinem Rechenschaftsbericht (*Mon. Ancyr.* c. 21 = 4, 21; vgl. c. 29 = 5, 42) und *Suetonius* in seiner Biographie des Kaisers (*Aug.* 29, 1; vgl. 21, 2) nennen und auf welchen auch *Ovid. fast.* 5, 550 ff. 567 ff. und *trist.* 2, 295 f. anspielt, s. *Huelsen, Nomenclator* p. 85. *Gardthausen* a. a. O., auch 1, 2, S. 873. 1, 3, S. 1102. 1122. 1277. 2, 2, S. 511. 587/8. 2, 3, S. 718 f. (Abb.) *Mommsen, CIL* 1², 1, p. 318. *Wissowa, Relig. u. Kultus d. Röm.*² S. 146 f. u. ö. Auf dieses selbe Heiligtum beziehen sich *Velleius* 2, 100, 2. *Plin. nat. hist.* 34, 141. *Tac. ann.* 3, 18. *Martial.* 7, 51, 4. *Iuvenal.* 14, 261, auch *Suet., Caligul.* 24, 3. *Dio* 55, 10. 59, 22. 60, 5, und *CIL* 6, 8709 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4996 ist die Grabschrift eines Küsters des Tempels [*D. M. T. Flavio Aug(usti) lib(erto) Liberali aedituo aed(is) Martis Ultoris* usw.].

Ein Denar des L. Cornelius Lentulus, *Babelon, Monn. de la Républ. rom.* 1, p. 431, nr. 81 (= 2, p. 80, nr. 241) = *Cohen*² 1, p. 121 f., nr. 419 'mag vielleicht in Zusammenhang stehen mit der Errichtung des Mars Ultor-Tempels auf dem Capitol': *Groag* in *Paulys Real-Encylop. der Altertumswiss., Neue Bearbtg.,* Bd. 4, 1, Sp. 1372 f., § 198.

Die Acta Fratrum Arvalium verzeichnen Tieropfer bei besonderen Anlässen, so für die Kaiser in den Jahren 59 und 69 n. Chr.: *in foro Aug(usti) Marti Ultori taurum,* im J. 118 n. Chr.: *Marti Ultori [taurum],* im J. 213 n. Chr.: *Marti Ultori taurum a(uratum,* mit vergoldeten Hörnern), und als Sühnopfer im J. 224 n. Chr.: *Marti Patri Ult. ar(ietes) n(umero) II,* s. *Henzen, Acta Fratr. Arval.* (1874) p. 72. 84. 86. 87. 121. 144. 212. *CIL* 6, 2042. 2051. 2078. 2086. 2107 (*Dessau* 230. 241. —. 451. 5048).

Auf der Stätte der Varusschlacht hatte Germanicus nach *Tac. ann.* 2, 22 ein Siegesdenkmal geweiht *Marti Ultori* (so hergestellt statt *Marti et Iovi* von *Hirschfeld, Wien. Stud.* 5, S. 124 = *Kleine Schriften* S. 850/851, gebilligt von *Wissowa, Relig. u. K. d. Röm.*² S. 153 Anm. 1) *et [Divo] Augusto.*

Dem Mars Ultor war auch geweiht das Tropaeum Traiani [in dem ebenso benannten Municipium der Moesia inferior = Adamklissi in der Dobrogea oder Dobrudscha, *CIL* 3, *Suppl.* 2, Tab. IV, Er. *Andree, Handatlas*⁷ 136/137, GH 5), *CIL* 3, 12467 (*Suppl.* 2, p. 2100)] vom J. 109 n. Chr.; vgl. über das Denkmal die Abhandlungen von *Tocilesco-Benndorf-Niemann* (1895), *Furtwängler* (*Abhandl. d. bayr. Akad.* I. Cl. 22, 1903 und vorher, 1897), *Benndorf* (*Arch.-epigr. Mitteil.* 19, 1896 u. *Jahreshefte d. Österr. Arch. Inst.* 1, 1898. 6, 1903), *Petersen* (*Röm. Mitteil.* 11, 1896 und 18, 1903), *Cichorius* (*Die röm. Denkmäler in der Dobrudscha,* 1904), *Fr. Studniczka* (1904 = *Abhdlgn. d. philol.-hist. Cl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 22, 4), auch *Dragendorff, Bericht* 1 *der Röm.-Germ. Kommission des Arch. Inst.* für 1904 (1905), S. 66—69; Abbildung der Inschrift auf dem rekonstruierten Denkmal bei *Furtwängler* (1903), Taf. 1 und 2, letztere wiederholt von *Studniczka* S. 57.

Außerdem sind noch einige inschriftliche Belege bekannt: *CIL* 9, 4108 = *Dessau* 3158, in Mittelitalien, im Gebiet der Aequiculi, zu Nesce [*CIL* 9, Tab. III, Fe] gefundene Weihung: *Marti Ultori* und *CIL* 2, 6260, 2 (*Suppl.* p. 1025), Fingerring aus Bronze, gefunden im nördlichen Hispanien (Gallaecia), mit Bild des Mars und Beischrift: *Mars Ultor.* — Im Feriale Cumanum (von Cumae in Campania), *CIL* 10, 2, p. 1010 (*Add.*), nr. 8375 [s. auch *Index* p. 1133] = *Dessau* 108, vgl. *CIL* 1², 1, p. 321, war zum 12. Juli, dem Geburtstag des Divus Iulius, vermerkt: *[Supplicatio Iovi ? Conservator]i, Marti Ultori, Veneri [Genetrici].* Denn in dem von Augustus zu Rom geschaffenen Prachttempel des *Mars Ultor* und anderswo war *Venus Genetrix* als Stammutter der Gens Iulia mit Mars verehrt, s. *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*² S. 147. 292. Vgl. noch die (allerdings verdächtigte) Inschrift von Volceii in Unteritalien *CIL* 10, 403: *Iovi Conservatori et Marti Ultori ordo populusque Volceianus.*

Außer den genannten Münzen des Augustus nennen den Mars Ultor (*Cohen*² 8 p. 406 f.) auch autonome Geldstücke des Jahres 68 n. Chr., aus der Zeit des Galba (*Cohen*² 1, p. 344, nr. 375, s. u., und p. 345, nr. 378—384), außerdem Münzen des Vespasianus (*Cohen*² 1, p. 388, nr. 270 f.), des Antoninus Pius (*Cohen*² 2, p. 323, nr. 549 f.), des Marcus Aurelius (*Cohen*² 3, p. 44/45, nr. 430, J. 174 n. Chr.), des Commodus (*Cohen*² 3, p. 273, nr. 346—348, J. 191 n. Chr.), des Gegenkaisers Clodius Albinus (*Cohen*² 3, p. 420, nr. 46, ums J. 196/197), des Caracalla (*Cohen*² 4, p. 160, nr. 148 und p. 161, nr. 154—157, meist des Caesar vom J. 197, Todesjahr des Albinus), des Alexander Severus (*Cohen*² 4, p. 418 f., nr. 157—171), des Claudius II (Gothicus, *Cohen*² 6, p. 145, nr. 155—159) und seines Bruders, des Quintillus (*Cohen*² 6, p. 169, nr. 44), des Tacitus (*Cohen*² 6, p. 227, nr. 59), des Probus (*Cohen*² 6, p. 287, nr. 348 f.), des Carus (*Cohen*² 6, p. 355, nr 39) und seines Sohnes, des Carinus Caesar (*Cohen*² 6, p. 388, nr. 49 f.), des Diocletianus (*Cohen*² 6, p. 448, nr. 319), des Gegenkaisers in Britannien Carausius (*Cohen*² 7, p. 19, nr. 165). Ihre Beischriften zu dem Bilde des Mars lauten: *Mars Ultor* oder *Marti Ultori* (selten abgekürzt: *Marti Ult.* oder *Mar. Ult.*), auf den Münzen des Commodus: *Marti Ultori Aug.;* eine ('gefütterte') autonome Münze des J. 68 n. Chr., welche auf der Vorderseite die 'Hispania' darstellt, bietet zum Bild des Mars der Rückseite die Beischrift: *Mares* (so statt *Mars*) *Ultor,* nach *Cohen*² 1, p. 344, nr. 375. Der Kriegsgott ist gewöhnlich in der landläufigen Weise mit Helm, Lanze und Schild dargestellt, stehend oder schreitend oder laufend, teilweise in Kampfstellung, einigemal hält er außer der Lanze eine 'Trophäe' (*Cohen*² 1, p. 388. 4, p. 160 f. u. a.),

auch trägt er eine 'Trophäe' und eine Victoria (*Cohen*² 3, p. 45) oder statt der Lanze eine Standarte (*Cohen*² 1, p. 345, nr. 380), oder es ruht ein Feldzeichen auf einem Arm (*Cohen*² 4, p. 419, nr. 166).

Auch eine Gemme hat die Beischrift: *Mars Ultor*, s. *Ad. Furtwängler, Die antiken Gemmen, Gesch. der Steinschneidekunst im kl. Altert.* (1900), Bd. 1, Taf. 65, 35 mit Erkl. Bd. 2, S. 301; vgl. *Bonn. Jahrb.* 120, S. 233, Anm. 185 (s. u.).

Nachbildung des Standbildes des Mars Ultor in Rom, mit Tropaion (Trophäe), erkennt *Woelcke* in einem Tonbildchen des Kölner Tonbildners und Lampentöpfers *Vindex* [gegen 100 n. Chr.; *Lehner, Bonn. Jahrb.* 110, S. 188 ff. *CIL* 13, 10015, 115], auch im Bildschmuck an obergermanisch-elsässischem Sigillatageschirr des *Ianus* zu Heiligenberg-Dinsberg an der Breusch und des *Vereeundus* ebenda und bei Schloß Ittenweiler (Gmde. St. Peter, bei Eichhofen) [*Forrer, Heiligenberg = Mitteil. d. Ges. f. Erh. d. gesch. Denkm. im Elsaß*² 23, Abb. 60. 118. 137. 179, S. 148. 200. 202. 205 = S. 674. 726. 728. 731] und auf Lampen, s. *K. Woelcke, Bonn. Jahrb.* 120 (1911), S. 193—195 mit Abb. Taf. IX 3 und *Jahrb. d. D. Arch. Inst.* 29 (1914), S. 25, Anm. 4. Von Lampen (*Woelcke, Bonn. Jahrb.* 120, S. 194) vgl. z. B. die (italische) Lampe der *Sammlung Niessen*³ Tafel LXXX, nr. 1759. Ebenso auf Gemmen (*Bonn. Jahrb.* 120, S. 232/3, Anm. 182, auch *Furtwängler* a. a. O. Taf. 50, 22 b) und auf Münzen (s. o. und *Bonn. Jahrb.* 120, S. 233, Anm. 183). Alle diese Darstellungen zeigen den Gott unbärtig, behelmt, nur mit Lendenschurz bekleidet, die Lanze in einer Hand und mit geschultertem Tropaion in der anderen. Dagegen hatte *Furtwängler* die durch Beischrift gekennzeichnete, oben angeführte Darstellung einer Gemme, die sonst oft ebenso oder ähnlich wiederkehrt (vgl. auch *Furtwängler* a. a. O. Bd. 1, Taf. 64, 63 mit Erkl. Bd. 2, S. 294), als treue Nachbildung des Standbildes im Augustustempel des Mars Ultor zu Rom nachgewiesen: bärtig, in Panzer, Beinschienen und Helm, mit Schild und Lanze. S. dazu *Woelcke, Bonn. Jahrb.* 120, S. 195 mit Anm. 184 f. (S. 233). Sollte die von *Woelcke* besprochene Darstellung nicht vielmehr die des *Mars* V i c t o r sein? S. u., *Victor*, A, 2. Allerdings wird diese Darstellung auf Münzen, z. B. *Cohen*² 4, p. 160, nr. 147 (J. 213/217) und nr. 148 (J. 197), einmal *Mars Victor*, einmal *Mars Ultor* genannt, ebenso aber auch das andere Bild.

Vgl. noch *v. Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres, Westd. Ztschr.* 14 (1895), S. 33—34. — Ganz unsicher ist die Ergänzung in *CIL* 13, 6739 (Mainz).

B. I u p p i t e r U l t o r ist genannt auf Geldstücken des Commodus, Severus Alexander, Gallienus und Diocletianus (*Cohen*² 8, p. 397; unvollständig o. Bd. 2, 1, Sp. 752), außerdem belegt durch eine Inschrift aus Clunia in Hispania Tarraconensis (Gebiet der Aravaci), *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 9239 (*Add.* Bd. 3, p. CII, nach *Naval*): *Iovi Aug(usto) Ultori sacrum, L. Valerius Paternus mil(es) leg(ionis) X Gem(inae), optio* 7 (*= centuriae*) *Censoris exs voto*, also von einem Soldaten einer Legion, welche in Hispanien lag (*Dessau* 2256. 2707), geweiht in der Stadt, wo Galba zum Kaiser ausgerufen worden war (*Dessau* zu nr. 237), vielleicht mit bezug auf die Beseitigung des Nero im J. 68 (vgl. auch *Cohen*² 1, p. 344, nr. 375 und p. 345, nr. 378 ff.: o. A, Sp. 30, 33 ff., 59 ff.).

Von den genannten Münzen mit der Beischrift *Iovi Ultori* stellen die des Commodus (*Cohen*² 3, p. 263, nr. 261, J. 185/191) den Gott sitzend dar, eine Victoria und ein Zepter haltend, die des Gallienus (*Cohen*² 5, p. 383 f., nr. 401—412) zeigen Iuppiter den Blitz haltend oder schleudernd, die des Diocletianus (*Cohen*² 6, p. 447, nr. 309) mit Blitz und Zepter, zu seinen Füßen den Adler; dagegen die Münzen des Severus Alexander (*Cohen*² 4, p. 411 f., nr. 101—103 mit Abb.) bieten das Bild eines Tempelbaues.

C. Nach *Carter, Epitheta deor. quae ap. poet. Lat. leguntur* (*Suppl.* zu diesem Lexikon, 1902, S. 154) ist *ultor*, teilweise absolut (wie in A und B), teilweise mit erklärendem Genetiv, gesagt von B a c c h u s, *Ovid. met.* 15, 114 f. — A l c i d e s = Hercules, *Verg. Aen.* 8, 201/203. — M e n e l a u s, *coniugii vindex ultor adulterii, Auson. Epitaph.* 3, 4 (*Mon. Germ. Auct. ant.* 5, 2, p. 72). — A t r i d e s = Agamemnon, *Stat. Ach.* 2, 57; *fraternae coniugis ultor, Auson. Epitaph.* 2, 1 (a. a. O.); *ultor Europae, Seneca Agamemn.* 205. — A c h i l l e s, *Hectoris ultor, Aetna* 593; *ultor amici (Patrocli), Dracont. carm. min.* 9, 53/54; absolut *Venant. Fortunat. carm.* 7, 12, 11 (*Mon. Germ. Auct. ant.* 4, 1, p. 165): *cadit Hector et ultor Achilles.* — U l i x e s, *Ovid. met.* 14, 290 und (*Laertiades*), *Accius* bei *Apul. de deo Socrat.* 24 (= *Ribbeck, Trag. Rom. Fragm.* p. 236). — O r e s t e s (*patris ultor*), *Ovid. am.* 1, 7, 9 und *Orest.* 285 = *Poet. Lat. min.* 5, 232. — *Abantiades* = P e r s e u s, *Ovid. met.* 5, 138. 237 (*vindex ultorque parentis*). — C a p a n e u s, *Stat. Theb.* 9, 565. — M e z e n t i u s, *ultor nati, Poet. Lat. min.* 4, 167. — Außerdem als Bestrafer einer Kupplerin (*lena*) nach ihrem Tode: C e r b e r u s, *Prop.* 5 (4), 5, 3. — Vgl. auch *Ultrix.*

[Keune.]

Ultrix heißt N e m e s i s in der wörtlichen Übersetzung der zweisprachigen Einleitung der stadtrömischen Inschrift *CIL* 6, 532 (*Dessau, Inscr. lat. sel.* nr. 3738): *μεγάλη Νέμεσις ἡ βασιλεύουσα τοῦ κόσμ(ου)*, *magna* U l t r i x *regina urbis* (so statt *orbis*); *ex visu Hermes Aug(usti) lib(ertus) vilicus eiusdem loci aram et crateram cum basi bicapite d(at) d(edicat).* Vgl. *Ovid. Trist.* 5, 8, 9: *ultrix Rhamnusia.* — Über den Gebrauch des Beiwortes *ultrix* bei Dichtern s. *Carter, Epitheta deor. ap. poet. lat.* (*Supplement* zu diesem Lexikon, 1902) S. 154. — *Ultrices* sind von Dichtern die *Erinyes = Eumenides = Dirae* benannt (auch Einzahl *ultrix Erinys*), s. *Carter* a. a. O. S. 32. 35. 36. [Keune.]

Umesthoth (*Οὐμεσθώθ*) heißt im *Groß. Par. Zauberbuch* Z. 1673 Helios mit seinem Namen der siebenten Stunde: *ὥρα ζ' μορφὴν ἔχεις τράγου, ὄνομά σοι Οὐμεσθώθ.* Vgl. *Th. Hopfner, Griech.-äg. Offenbarungszauber* 1 (1921, *Stud. z. Pal.* 21), § 408. [Preisendanz.]

Uncia, Name einer einheimischen Gottheit nach der Überlieferung (17.—18. Jahrh.) einer

verschollenen Weihinschrift, die in der Kirche zu Jülich eingemauert war, *Brambach, CIRhen.* 594 = *CIL* 13, 7870: *Deae Unciae Quintinus Quintinianus Quintus Candidus.* Nach *Anm.* zu *Orelli* 2070 hat man herstellen wollen *[S]unciae,* vgl. auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1668/9 (*Suncia*) und 3, Sp. 30 (*Uncia*); doch wird diese Änderung zur Angleichung an die *Sunucsalis, Sunuxalis* (vgl. auch *Lersch, Bonn. Jahrb.* 12, S. 45/46) mit Recht verworfen von *M. Ihm* o. Bd. 4, Sp. 1603. Wiederholt ist diese Vermutung von *Th. Bergk, Zur Gesch. u. Topogr. der Rheinlande in röm. Zt.*, S. 119, 1, daß *[S]uncia* eine Kurzform für *Sunuxalis* sein könnte (daher *Holder* Bd. 2, Sp. 1668/69). [Keune.]

uni, eine etruskische häufig dargestellte Göttin, die ihrer Bedeutung nach der römischen Iuno entspricht. Auch der 'Genitiv' des Namens, unial, ist belegt. Die Denkmäler, meist Bronzespiegel, werden in folgendem kurz aufgeführt; zu eingehender Orientierung vergleiche man die jeweils genannte Literatur. Der Name uni findet sich auf einer Randregion der Leber von Piacenza. *Deecke, Etr. Forsch.* 4, 33; *Thulin, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 10. 24; *Körte, Röm. Mitt.* 20, 362. Auf einer Anzahl von Spiegelbildern, die z. T. aus dem Epos bekannte Szenen und Personen enthalten, findet sich die Göttin uni. *Etr. Sp.* 5, Tf. 49 = *Fabretti, CII spl.* 1, 394, Spiegel der Dresdener Antikensammlung aus Tarquinii, zeigt die Lösung der Hera (uni) durch *Hephaistos* (śeϑlans); links ein knieender Jüngling tretu. Die Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus ist auf zwei Spiegeln dargestellt: *Etr. Sp.* Tf. CCLXXXIV, 1 = *Fabretti* 2478 (preale, uni, tinia, menrva, ϑalna, laran) und Tf. CCLXXXIV, 2 = *Fabretti* 2471 bis (maris, . . usta, uni, tinia, manrva, ϑalna, laran). Beide Spiegel sind unbekannter Herkunft, die Beischriften sind z. T. lädiert. Vgl. *Pauli, Myth. Lex.* unter 'preale' und 'thalna', auch über das Verhältnis der Spiegel untereinander. Vielleicht gehört in diese Gruppe auch der Tarquinienser Spiegel *Fabretti, spl.* 1, 395 mit den Kriegsgöttern laran, leϑam sowie Zeus (tinia), Athene (menrva), der Spiegelgöttin ϑalna und uni. Über den sehr zerstörten Spiegel vgl. *Pauli* unter thalna und *Körte, Etr. Sp.* 5, S. 82, 2, der die Lesung revidiert hat. Eine Liebesszene zwischen tinia und uni enthält ein Spiegel unbekannter Herkunft *Etr. Sp.* Tf. CCLXXXII = *Fabretti* 2097 bis. *Etr. Sp.* Tf. CCCXLVI (aus Orvieto) zeigt tinia, uni, hercle (Heracles) und eine männliche Gestalt, deren Beischrift aile? oder aχle (Achilles)? gelesen worden ist. Über die beiden letztgenannten Spiegel vgl. *Pauli* unter tinia. Eine Gruppe von Göttern zeigt gleichfalls ein Spiegel des Antikenkabinetts zu Kopenhagen, *Etr. Sp.* 5, 98, 1: menrva, turms (Hermes), uni und tinia. Eine bestimmte mythologische Szene ist nicht ersichtlich, ebensowenig wie auf dem Spiegel in Neapel, *Etr. Sp.* 5, 84, 1. Dort finden sich elaχ (wohl Abkürzung für elaχśantre — Ἀλέξανδρος), uni, mera (= menrva) und ein Jüngling, dessen Namensbeischrift bis auf das -e der Endung nicht mehr kenntlich ist. Von besonderer Wichtigkeit sind eine Anzahl Spiegel, die ein von der sonstigen Sage abweichendes Verhältnis zwischen uni und Herakles zur Kenntnis bringen: Der erwachsene Herakles wird von der ihm sonst feindlichen Hera gesäugt. *Etr. Sp.* 5, Tf. 59, ein Vulcenter Spiegel des Berliner Museums, stellt die Darreichung der Brust von uni an hercle unter Anwesenheit von tinia, merva (= menrva), turan (Aphrodite) und einer Spiegelgöttin mean dar. Tf. 60, Spiegel aus Volaterra, im Museo archeologico in Florenz, zeigt denselben Vorgang inmitten einer Götterversammlung, anscheinend im Olymp. Im Hintergrunde dieses Bildes befindet sich eine quadratische Tafel mit Aufschrift: eca : sren : / tva : iχna/c : hercle : / unial : cl/an : ϑra : sce, aus der nur die Worte hercle unial clan 'Herakles, Sohn der Iuno' sicher gedeutet sind. Vgl. über den Spiegel und diesen italischen Mythos überhaupt *Herbig, RE* 8, 1, 689 f. *Körte, Etr. Sp.* 5, S. 75, 2. — Wahrscheinlich ist auch die Inschrift auf einem manubrium aus Cortona, *CIE* 471, auf den Namen der Göttin uni zu beziehen: mi unial curtun, etwa: 'Dies (ist ein Weihgeschenk) an die uni von Cortona.' Verbunden mit lokativischer Postposition scheint der Name auf der Agramer Leinwandrolle 12, 10 *CIE* II, 2, S. 20: unialti ursmnal. Nach *Herbig* etwa: 'Iunonis in (sc. sacello) Orsminiae.' Vgl. *W. Schulze, ZGLE* 203. Über den Gentilnamen una(s), uni, uneias usw. vgl. *ebenda* 364 a.

Sachlich ist ohne Zweifel die etruskische uni gleichbedeutend mit der römischen Iuno. Sprachlich scheinen die beiden Namen zusammenzuhängen, doch bereitet die Identifizierung Schwierigkeiten. Die etruskische Endung -i ist mit dem lat. -ō nicht in Einklang zu bringen; weder läßt sich die etr. Form aus der lat. erklären, noch kann die Annahme einer Entlehnung aus dem Etr. zur Aufhellung der Morphologie des Namens Iuno dienen. Über die verwickelte Frage vgl. *Fiesel, Forsch. z. griech. u. lat. Gramm.* 7, 22 f. *Herbig, Religion u. Kult. der Etr.* in *Mitteil. der Schles. Ges. f. Volksk.* 22, § 17. *Ebd.* § 11 über andere vermutlich ital.-etr. Namen. Zu erwähnen ist noch der Genitiv unial, da diese Bildung sonst bei Götternamen nicht vorkommt und das Suffix -al ausschließlich Eigennamen eignet. [Fiesel.]

Uniphrer (Οὐνιφρήρ), böser Dämon der 24. Freitagstunde, dem guten Geist Polion (Πολιῶν) entgegengesetzt; Beleg bei *Cistos, Cat. astr.* 8, 2, 153. [Preiseudanz.]

Unseni, *di —*, wohl örtlich benannte Gottheiten in Britannia, welchen ein zu Plumpton Wall (Old Parith, innerhalb des Hadrianswalles, südsüdöstl. von Carlisle = Luguvallium; s. *Bruce, Roman Wall*[3] 360 f.), außerhalb des Kastells (Voreda) gefundener Altar geweiht ist, *Haverfield, Ephem. epigr.* 9, p. 567, nr. 1124: *Omnibus dibus Unsenis Fersomaris* (es folgen die Namen, wohl von vier Veteranen, vielleicht Germanen) *[pr]o salute sua et suorum v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito).* Die Seitenflächen des Altars zeigen die auf römischen Weihdenkmälern beliebten Bilder von Opfergerätschaften, einerseits Teller und Schöpfkelle, anderseits Beil und Messer. [Keune.]

Unterwelt.*)

I. Namen.

1. Von den vier gebräuchlichsten Namen für U. bezeichnen drei sowohl die U. als auch ihren Beherrscher: Erebos (o. Bd. 1, Sp. 1296. *Waser* bei *Pauly-Wissowa* 6, 403 f.), Orkus (o. Bd. 3, Sp. 940 ff.) und Hades (o. Bd. 1, Sp. 1778 ff. Bd. 3, Sp. 2568 ff. *Prehn* bei *Pauly-Wissowa Suppl.* 3, 867 ff.). Bei den zwei letztgenannten Namen ist es sicher, daß sie ursprünglich das Reich, dann erst den König bezeichneten. Orkus ist griechisches Lehnwort, von ὅρκος (zu ἕρκος); vgl. *Hirzel, Der Eid* 1902, 149 ff. Über Tartaros s. o. Bd. 5, Sp. 121 ff.

II. Die wichtigsten Hadesfahrten in der griechisch-römischen Dichtung.

[Inzwischen hat *Ganschinietz* in seinem ausführlichen Artikel *Katabasis* bei *Pauly-Wissowa-Kroll,* Bd. 10, Sp. 2359—2449, die Unterweltsfahrten behandelt. *Diels, Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante, N. Jbb.* 49, 1922, 239 ff. bietet kaum Neues. S. auch *Jos. Kroll, Descensus ad inferos, Braunsberger Progr.* 1922.]

2. So nahe es lag, einen heraufbeschworenen Toten selbst über die Dinge im Jenseits berichten zu lassen, ist dies doch nur selten geschehen; gewöhnlich ließ man einen Lebenden in die Unterwelt hinabsteigen und über das Gesehene berichten. Schon das assyrische Epos ließ Gilgamesch in das Jenseits gelangen. [Taf. 9 ff. Ich gebe hier kurz den Inhalt nach *Ungnad* und *Gressmann, Das Gilgamesch-Epos* 1911; s. auch o. 2, 773 ff., was jedoch zum großen Teil jetzt veraltet ist. Engidu, der Freund Gilgameschs, ist tot, und die Furcht vor seinem eigenen Ende befällt Gilgamesch. Da macht er sich auf, seinen Urahnen Utnapischtim zu besuchen, um von ihm das ewige Leben zu gewinnen. Nach einem Kampf mit Löwen in den Schluchten eines Gebirges und anderen Erlebnissen, deren Darstellung verlorengegangen ist, kommt Gilgamesch zum Gebirge Maschu, wo das Tor ist, durch das die Sonne aus- und eingeht, wo Himmel und Erde zusammenstoßen, also ans Ende der Welt. Dort bewacht ein riesenhaftes Skorpionmenschenpaar das Tor. Der Skorpionmensch ruft sein Weib an: 'Der zu uns gekommen, dessen Leib ist Götterfleisch.' Das Weib entgegnet: 'Zwei Drittel von ihm ist Gott, ein Drittel von ihm ist Mensch.' Gilgamesch trägt seinen Wunsch vor, zu Utnapischtim zu gehen, der in die Versammlung der Götter aufgenommen ward. Doch der Skorpionmensch warnt ihn vor dem Weg, der durch dichte Finsternis führt, den noch nie ein Mensch gegangen. Aber Gilgamesch läßt sich nicht zurückhalten und zieht zwölf Doppelstunden lang durch die Finsternis, bis er zum Garten der Götter gelangt, dessen Bäume mit Edelsteinen behängt sind. Er durchschreitet ihn und kommt zur Göttin Siduri-Sabitu, die am Meere thront. Sabitu erschrickt zuerst vor seinem durch die lange Reise verwilderten Aussehen und verschließt ihr Tor. Aber er weiß sich durch Drohung Einlaß zu verschaffen und erzählt ihr seine Geschichte und sein Vorhaben. Auch Sabitu rät ihm ab, da noch niemand außer Schamasch das Meer 10 überschritten habe (o. Bd. 4, Sp. 533 ff.): 'Schwer zugänglich ist die Überfahrtsstelle, schwierig der Weg dahin, und tief sind die Wasser des Todes, die hindernd davor liegen'. Doch verweist sie ihn an den Schiffer des Utnapischtim, der ihm helfen könne, da er die zur Überfahrt nötigen Steinkisten besitze. Gilgamesch macht sich auf, den Schiffer zu suchen, findet aber das Schiff ohne ihn an und zertrümmert aus Zorn die Steinkisten. Als der Schiffer hinzu- 20 kommt und Gilgameschs Anliegen hört, will er ihn übersetzen; doch die Steinkisten sind zertrümmert. Auf den Rat des Schiffers schneidet der Held im Wald Stangen, und mit diesen besteigen sie das Schiff und legen in drei Tagen einen Weg von anderthalb Monaten zurück, bis sie zu den Wassern des Todes kommen. Diese kann man weder befahren noch durchschwimmen. Zu ihrer Überschreitung dienten die Steinkisten; aber diese sind zertrümmert. So bauen 30 sie aus jenen Stangen einen Landungssteg, auf dem sie hinüberschreiten. So kommt Gilgamesch zu Utnapischtim und spricht vor ihm seinen Wunsch aus. Aber auch dieser hält seine Erfüllung für unmöglich. Er erzählt ihm, wie er selbst mit seinem Weibe nach der großen Flut zu den Göttern versammelt wurde. Schließlich aber will er doch versuchen, Gilgamesch Unsterblichkeit zu verschaffen, und er trägt ihm auf, sechs Tage und sieben Nächte lang 40 nicht zu schlafen. Aber Gilgamesch vermag es nicht. Trotzdem will Utnapischtim ihm noch einmal helfen, und auf seinen Rat taucht Gilgamesch nach seiner Abfahrt in den Südwasserozean und holt das Lebenskraut herauf, das er nach Hause mitnehmen will. Unterwegs badet Gilgamesch in einem Teich mit kaltem Wasser; da kommt eine Schlange, angelockt von dem Duft des Krautes und nimmt es mit sich. So kehrt Gilgamesch unverrichteter Sache 50 nach Uruk zurück. — Da er doch sterben muß, will er wenigstens wissen, wie es in der Unterwelt aussieht, und es gelingt ihm nach vieler Mühe, den Engidu zu beschwören, der heraufsteigt und ihm über das trostlose Dasein in der Unterwelt Auskunft gibt.

In diesem letzten Teil, der Totenbeschwörung, die auf der 12. Tafel steht und wohl nicht zum ursprünglichen Epos gehörte, haben wir einen der weniger häufigen Fälle, in denen ein 60 Toter aus der U. heraufsteigt und Auskunft gibt. Der ausführlichere erste Teil, der auf den Tod Engidus folgt, schildert die Reise ins Land der Seligen, wohin Utnapischtim mit seiner Gemahlin eingegangen ist, wie Menelaos in der griechischen Sage ins Elysion. Auf Einzelheiten, die sich mit antiken Vorstellungen vergleichen lassen, wird unten gelegentlich hingewiesen. — Über andere babylonische Höllen-

*) Dieser Artikel ist auf Grund eines umfangreichen bereits vor 1919 von *Gruppe* verfaßten Konzeptes, das große Kürzungen, einige Ergänzungen und eine Überarbeitung verlangte, von mir zusammengestellt worden, wobei auch noch einige neueste Literatur berücksichtigt wurde. Eigene Zusätze von mir sind in der Regel in eckige Klammern gesetzt. Daß ich aus *Gruppe*s Konzept auch Ausführungen aufnahm, die sich mit meinen Ansichten nicht decken, ist selbstverständlich. [Pfister.]

fahrten s. o. Bd. 3, Sp. 258 ff. Wenn im Istarmythos (a. a. O. 262) ausführlich an zwei Stellen beschrieben wird, wie alles auf der Erde während der Abwesenheit der Istar unfruchtbar wird, so darf man auf die ähnliche Schilderung im *homerischen Demeterhymnos* v. 305 ff. verweisen. — Alle diese babylonischen Texte finden sich jetzt auch bei *Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer* 1921.]

3. Von anderen orientalischen Mythen sei noch der von Ara, dem Sohn des Aram, erwähnt. [Er steht bei *Moses von Chorene, Hist. Arm.* 1, 15 und *Ps.-Agathang., Hist. Arm. ant.;* beide Texte, die auf dieselbe Quelle zurückgehen, wohl auf das von *Moses* dem *Mar Apas Katina* zugewiesene Werk, finden sich in französischer Übersetzung bei *Langlois* im Anhang von *Müllers FHG* 5 S. 26f. und 197f.: Semiramis, die Frau des Assyrerkönigs Ninos, hatte von der wunderbaren Schönheit des jungen armenischen Königs Ara gehört, und in Liebe zu ihm entbrannt berief sie ihn zu sich nach Ninive. Da aber Ara sich weigerte, zog sie mit Heeresmacht gegen ihn; Ara ward geschlagen und selbst getötet. Da ließ Semiramis die Leiche auf die Terrasse ihres Palastes bringen und sagte: 'Ich will den Göttern befehlen, seine Wunden zu lecken, und er wird wieder zum Leben zurückkehren'. Als aber die Leiche zu verwesen begann, befahl sie, sie in einer Grube zu verbergen, und schmückte einen ihrer Günstlinge, einen schönen Mann, und verbreitete das Gerücht, die Götter hätten die Wunden des Ara geleckt und ihn wieder zum Leben erweckt. Auf diese Weise, fügt *Ps.-Agathangelos* hinzu, entstand die Legende von den Aralez. — Diese Aralez sind Geister des altarmenischen Glaubens, welche Tote, insbesondere Gefallene, zum Leben wieder zurückrufen können. So wie die Geschichte bei den christlichen armenischen Historikern vom Ende des 4. Jahrh. an vorliegt, ist es, wie *H. Gelzer, Ber. der sächs. Ges. phil.-hist. Kl.* 48 (1896), 128 ff. gezeigt hat, eine rationalistische Umwandlung eines alten Mythos, indem das Gaukelspiel der Semiramis hinzugefügt wurde. Ursprünglich ist Ara wirklich wieder aufgelebt. Dies, an sich schon wahrscheinlich, wird zur Sicherheit erhoben durch den Vergleich mit dem platonischen Mythos von Er, dem Pamphylier, dem Sohn des Armenios (*Rep.* 10, 614 ff.), mit dem man die Erzählung von Ara, dem Armenier, schon längst zusammengestellt hat; vgl. zuletzt *Carolidis, Anubis, Hermes, Michael* 1913, 10 ff. Der platonische Er erzählt nach seiner Wiedererweckung, was er im Jenseits geschaut hat. Das Wesentliche dieser Erzählung ist die Lehre von der Wahl des Lebensloses, mit dem der Mensch nach der Wahl unentrinnbar verknüpft ist. Jeder Mensch hat seinen Dämon und sein freigewähltes Lebensschicksal, über dessen Erfüllung der Dämon wacht. Nun ist es höchst merkwürdig, worauf ich gelegentlich schon hinwies (*Pauly-Wissowa-Kroll* 11, 2127), daß wir diese wesentlichen Gedanken des platonischen Mythos auch bei einem räumlich weit entfernten Volke, den Batak auf Sumatra, wiederfinden. Sie unterscheiden genau zwischen der Seele (begu, ψυχή) und der Lebenskraft (tondi, θυμός); vgl. überdiese Vorstellung *Pauly-Wissowa-Kroll* 11, 2112 ff. Nach der Schilderung von *Joh. Warneck, Die Religion der Batak* 1908, S. 49f. fordert und empfängt jeder Tondi vor seinem Herabkommen auf die Erde von Gott in der Oberwelt das Geschick des Menschen, in den er eingehen will. 'Da er sich selbst ein bestimmtes Los erbittet, so ist Gott nicht schuld, wenn der Tondi sich nicht das Gute wählt. Denn es steht ganz und gar in seinem Belieben, welches Geschick er haben will'. (Dem entsprechen die berühmten platonischen Worte: αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.) Gott legt ihm allerlei zur Wahl vor. Erst nachdem der Tondi eins dieser Geschicke sich ausgewählt hat, läßt Gott ihn in einen Menschen eingehen. Niemand kann sein Los ändern, das Zugemessene muß man ruhig abwarten. — Nach einer anderen Sage der Batak steht in der überirdischen Welt ein großmächtiger Baum, auf dessen Blättern alle verschiedenen Geschicke des Menschen verzeichnet sind. Jeder Tondi, der zur Mittelwelt, zur Erde, hinabgehen will, muß erst von Gott eines der Blätter sich erbitten. Was auf dem von ihm gewählten Blatte geschrieben steht, das wird sein Los in der Mittelwelt. — Weiterhin erzählt *Warneck* noch eine Sage von einem Knaben, der einseitig zur Welt kam, nur ein Auge, ein Ohr, einen Arm, einen Fuß hatte, und der nach Überwindung von allerlei Schwierigkeiten den Weg zu Gott zur Oberwelt (wie der platonische Er) fand. Hier klärte ihn Gott über die Wahl der Lebenslose und den Tondi auf, machte sogar das Los des Knaben rückgängig und ließ ihn nochmals wählen, worauf er nach langer Wahl wieder zu seinem ursprünglichen Lose griff. — Wir haben also bei den armenischen Historikern, bei *Platon* und bei den Batak drei Ausstrahlungen einer Sage, in welcher von der Reise ins Jenseits erzählt wird; der Held der Erzählung berichtet dann, was er dort gesehen. Bei den armenischen Historikern ist dieser Bericht des Helden fortgefallen, bei *Platon* und den Batak liegt aber eine im wesentlichen identische Auffassung von der Wahl der Lebenslose u. a. vor. In dem platonischen Mythos haben wir also einen festen Punkt, an dem wir den Einfluß des Orients auf Erzählungen von Wanderungen ins Jenseits feststellen können.] *Platons* Nachbildung der armenischen Erzählung macht es wahrscheinlich, daß auch diese darauf hinauslief, daß der Wiedererstandene von den Dingen im Hades erzählte, [wie es auch der Batakknabe tut]; vgl. o. Bd. 3, Sp. 2268. Ist die Annahme richtig, daß der platonische Er den ersten Bestandteil des Namens Erikapaios bildet, so darf dieser Mythos wohl als kleinasiatisch angesehen werden; ein Dionysos Ἠρικ(ε)π(αῖος) ist jetzt aus der Gegend zwischen Thyateira und Hierokaisareia bezeugt (*Wiener Denkschr.* 53 (1910), 2, 112); weiter hinauf den Gott nach Assyrien zu verfolgen (*K. Beth, Wien. Stud.* 34 (1912), 288 ff.), würde ich nicht wagen, obwohl die Verknüpfung des Ara mit Semiramis darauf hinweisen könnte.

4. Wie die griechischen Dichtungen von den Unterweltsfahrten mit dem Gilgameschepos zu-

sammenhängen, ist z. T. noch vollkommen unklar, obgleich die sachliche Übereinstimmung ziemlich groß ist. [Am sichersten läßt sich bis jetzt der Zusammenhang der antiken Tradition mit dem assyrischen Epos bei den späteren Fassungen des Alexanderromans dartun. Auf Einzelheiten hat u. a. *Greßmann* a. a. O. hingewiesen. Außer den bekannten Fassungen des *Ps.-Kall.* ist dabei auch auf abgelegenere Stücke zu achten, wie etwa das im *Münch. Mus. f. Philol. des M.-A.'s* 1 (1912), 263 ff. publizierte lateinische Stück, mit dem die Reise in der Makarioslegende große Ähnlichkeit hat; vgl. *Theol. Lit.-Ztg.* 1912, 572 f.; s. auch *J. Friedländer, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* 1913; *Pfister, Berl. phil. Wschr.* 1913, 912 ff.; *Rhein. Mus.* 66 (1911), 458 ff. — Über andere orientalische Hadesfahrten und U.-Vorstellungen s. jetzt auch *Greßmann, Vom reichen Mann und armen Lazarus, Abh. der B.A.W.* 1918, 7; über die hinduistischen Vorstellungen *E. Abegg, Der Pretakalpa des Garuda-Purāna* 1921 mit interessanter Textpublikation; dazu *W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder* 1920, wo sich viele Parallelen zu den im folgenden besprochenen antiken Vorstellungen finden.]

5. Gleich dem assyrischen Heldenlied bedient sich das griechische der Hadesfahrt, teils um die Teilnahme für den Mann, der das furchtbare Wagnis unternommen hat, zu steigern und den Hörer zu erschüttern, teils auch, weil die Schilderung Gelegenheit bot, von den Helden vergangener Zeiten zu erzählen und Zukünftiges weissagen zu lassen. Andere griechische Dichter berichten freilich in ganz anderer Absicht von einem Abstieg in die Unterwelt. Die religiös-philosophische Spekulation hat ihre Lehren von dem Schicksal der Seele nach dem Tode Jahrhunderte lang durch einen erfundenen Abstieg in die U. zu beglaubigen versucht; die Unterhaltungsliteratur, die Komödie und die Parodie haben in gleicher Weise sich des wirksamen Mittels in ausführlichsten Dichtungen und noch häufiger in kurzen Andeutungen zunutze gemacht. Alle diese Werke aufzuzählen kann an dieser Stelle nicht versucht werden; selbst die umfangreiche Untersuchung von *Ettig, Acheruntica, Leipz. Stud.* 13. 2. 1891 muß sich an vielen Stellen mit Andeutungen begnügen. [Dazu jetzt auch *Ganschinietz* a. a. O.] Aber mehrere für die Geschichte der Hadesvorstellungen wichtige Punkte werden am deutlichsten hervortreten, wenn sie im Anschluß an bestimmte Schriftdenkmäler zur Sprache kommen. Es gilt vor allem, die Voraussetzungen, Bedingungen und Ziele der Werke darzulegen, in denen die Hadesvorstellungen entstanden sind; aber diese Werke sind meist nicht die, welche jetzt vorliegen. Diese haben vielmehr gewöhnlich schon eine lange Überlieferung vor sich.

6. Die älteste uns erreichbare Hadesfahrt war die in dem Liede von den zwölf oder zehn Kämpfen des Herakles, das in der Blütezeit der argivischen Kultur gedichtet ist. Soweit sich der Verlauf dieses Teils der Dichtung aus den dürftigen Resten wiederherstellen läßt (vgl. *Pauly-Kroll* 3 *Suppl.* 1077 f.), war erzählt, daß Herakles, nachdem er die Äpfel der Hesperiden geholt hatte (ebd. 1027, 35 ff.), schließlich den Auftrag erhielt, den Höllenhund auf die Oberwelt zu schaffen. [S. jetzt auch *B. Schweitzer, Herakles* 1922, 135 ff. mit z. T. unsicheren Vermutungen.] Wie weit der Hades selbst geschildert war, läßt sich weder aus den ältesten literarischen Zeugnissen noch aus den archaischen Kunstdenkmälern ersehen; die Gespräche mit den Heroen, von denen namentlich das mit Meleagros berühmt war, und die Befreiung des Theseus sind nachträglich hinzugefügt. Den Eintritt in den Hades verschafften dem Helden wahrscheinlich die Äpfel der Hesperiden, den Kerberos band er mit eigener Kraft, nicht, wie es die Vasenbilder darstellen, unter dem Schutze der Athene und des Hermes. Der Aufstieg erfolgte, wie es scheint, in Troizen, wo Eurystheus herrschte, und dieser wurde schließlich durch den Hund zerrissen (*Pauly-Kroll* 1028, 8 ff.).

7. Daß in den *Nostoi* die Unterwelt eingehend geschildert war, ergibt sich aus *Paus.* 10, 28, 7; nach *Dümmler, Kl. Schr.* 2, 388 ff. war hier aber nicht die Hadesfahrt eines Lebenden, sondern die Ankunft des ermordeten Agamemnon in der Unterwelt geschildert. Allein der Vergleich mit der kleinen Nekyia der *Odyssee* (ω 1 ff.), die nach *Dümmler* von den *Nosten* 'stark beeinflußt' ist, trifft nicht zu; denn es ist unwahrscheinlich, daß sich eine ausführliche Beschreibung des Hades an die Ankunft eines Toten daselbst schloß. Es ist daher auch für die *Nosten* der Abstieg eines Lebenden anzunehmen, von dem allerdings der Auszug des Proklos nichts meldet; deshalb kann auch nicht festgestellt werden, welcher der Helden hinuntergeführt wurde. *Welcker, Ep. Cycl.* 1, 281 (anders 2, 297) und *Stiehlke, Philol.* 8 (1853), 69 dachten an Neoptolemos, *Kirchhoff, Odyss.*[2] 354 an Odysseus; mir scheint wegen der Bedeutung der Atreiden in den *Nostoi* erwägenswert, ob Orestes vor dem Muttermord den Geist des Vaters befragte. [Nach *Kern, N. Jbb.* 26, 1 (1923), 64 schlossen die *Nosten* mit der Entrückung des Menelaos in die elysischen Gefilde.]

8. Die große *Nekyia* der *Odyssee* (λ) ist nicht ein der Dichtung ursprünglich fremdes Stück; sie entspricht vielmehr so vollkommen den künstlerischen Absichten des Dichters, der die ihm vorliegenden Sagen von Odysseus vereinigt, ausgeglichen und zu einem Epos geformt hat, daß ihr Fehlen die Vermutung einer Lücke in der Dichtung aufdrängen würde. Es sollen in Begebenheiten, die sich über wenige Tage erstrecken, das ganze Leben, das ganze Wesen des Helden dargestellt werden. Wenn die Jugend und die Kämpfe vor Troia durch gelegentliche Episoden angedeutet werden und der Bericht des Odysseus bei den Phaiaken ausführliche Kunde von den Irrfahrten gibt, so verlangt der Hörer auch Aufschluß über das weitere Schicksal des Helden. Diesen hätte freilich auch Kirke geben können, die μ 38 die Heimfahrt beschreibt, aber erstens gehörte ein Abstieg des Helden in den Hades wahrscheinlich schon damals zu den beliebten Kunstmitteln des Epos, sodann gestaltete es die Darstellung mannig-

faltiger, wenn der Dichter die Wegbeschreibung und die Schicksalsverkündigung zwischen Kirke und Teiresias teilte, wie er aus demselben Grunde den Schluß der Irrfahrt von dem Apologos gesondert und in der dritten Person erzählt hat; drittens fand der Dichter wahrscheinlich unter den vielen ihm vorliegenden Gedichten über seine Helden auch eines vor, das ihn zu Teiresias in Beziehung setzte. Bedenklich scheint dabei freilich κ 539f., wo Kirke dem Odysseus verheißt, Teiresias werde ihm *ὁδὸν καὶ μέτρα κελεύθου νόστον τε* verkünden, während nicht der Seher, sondern Kirke selbst später diese Auskunft erteilt. Der Anstoß ließe sich verhältnismäßig leicht durch eine Änderung des Textes beseitigen; aber wahrscheinlich liegt hier einer der vielen Fälle vor, welche die irrige Vermutung von einer mosaikartigen Zusammensetzung oder von Eindichtungen bei den *homer*ischen Epen hervorgerufen haben: wie alle großen Dichter setzen auch die der *Ilias* und der *Odyssee* bei ihren Hörern ein ungewöhnliches künstlerisches Verständnis voraus und lassen daher Begründungen aus, die der heutige künstlerisch weniger gebildete oder wenigstens an stärkeres Auftragen der seelischen Begründung gewöhnte Leser nicht gleich versteht und die ihm, wenn sie ihm einfallen, leicht als gekünstelt erscheinen können. Kirke kann freilich dem Odysseus den Weg sagen, aber dann hat sie ihn verloren; darum verheimlicht sie zunächst ihre Kenntnis und schickt ihn zu Teiresias, in der stillen Hoffnung, entweder werde Odysseus durch den Auftrag, in den Hades hinabzusteigen, überhaupt von seinem Vorhaben, abzufahren, abgeschreckt werden, oder Teiresias werde das ihm im Fall der Rückfahrt drohende Schicksal so furchtbar schildern, daß er es vorziehen werde, zu ihr zurückzukehren. Aber so eng demnach die Hadesfahrt der *Odyssee* mit den Hauptzügen der Dichtung verknüpft ist, so liegt doch der Vermutung, daß sie ganz oder wenigstens z. T. nachträglich eingeschoben sei, insofern ein richtiger Gedanke zugrunde, als in ihr Vorstellungen benutzt sind, die ganz anderen Gedankenkreisen entstammen müssen als der übrige Sagenstoff des Epos. Der Dichter verstand zwar vielleicht noch den seinem Verzeichnis der Büßer (λ 576 ff.) zugrunde liegenden zur Mystik des 6. Jahrh. führenden Gedanken, daß alles Begehren und alles Streben nicht zur Befriedigung, sondern nur zu immer neuem Verlangen und Ringen führen müsse (s. u. 54); er mag auch, um das Bild deutlicher zu machen, einzelne Züge hinzugefügt haben; aber das Ganze ist nicht seine Erfindung. Er beherrscht den ganzen geistigen Schatz seiner Zeit, ihn zu mehren und die Hörer an ihn zu erinnern betrachtet er als eine dankbare Aufgabe, durch die sein eigenes Werk neuen Glanz erhält. Wie er Agamemnon (405 ff.) im Anschluß an die *Nosten* von seinem Schicksal, Odysseus dem Achilleus von dessen Sohn (508 ff.) nach der *kleinen Ilias* erzählen läßt, wie er nach früheren Dichtungen den Frauenkatalog schafft, so entlehnt er zu sinnvoller Unterbrechung seiner Erzählung einem älteren Werk den Gedanken, daß der Mensch nach dem Tode offenbar das leide, was er insgeheim schon lebend tragen mußte, worin doch fast schon der weitere liegt, daß das Leben ein geheimer Tod sei. Daß dieser Gedanke mit den sonst in der *Nekyia* vorgetragenen Voraussetzungen streitet, ist dem Dichter so wenig als ein Anstoß erschienen wie seinen Hörern, denen die Erinnerung an eine beliebte und eindrucksvolle Dichtung und vielleicht deren Fortführung Genuß bereitete. — Eine bestimmte Stelle für den Abstieg seines Helden hat der Dichter wahrscheinlich nicht im Auge gehabt. Einzelheiten erinnern an die südrussische Steppe, die, wie *v. Wilamowitz, Il. u. Hom.* 494 hervorhebt, für den hellenischen Schiffer jenseits des großen Wassers lag. Allein die Vorstellung, daß der Zugang zur U. durch ein Meer oder den Weltenstrom von den Lebenden getrennt sei, war seit uralter Zeit gegeben, und die oberflächlichen Ähnlichkeiten der Beschreibung sind kaum anders zu beurteilen als die Anklänge an Anstalten zur Befragung von Toten, wie sie auch noch Zeitgenossen des Dichters aufsuchten. An irgend etwas Tatsächliches muß auch die freieste Einbildung anknüpfen. [S. jetzt auch den Aufsatz von *Ganschinietz* in den *Charisteria Casimiro de Morawski oblata* 1922, 31 ff., den ich nur aus dem Referat von *Klotz, Phil. Wschr.* 1923, 1033f. kenne, und *Lehmann-Haupt* bei *Pauly-Wissowa* 11, 425 ff.]

9. Die Hadesfahrt des Theseus scheint ebenso wie die des Odysseus an eine in Legenden gegebene Verbindung des Helden mit einem Unterweltseingang anzuknüpfen (*Gruppe, Gr. Myth. u. Religionsgesch.* 584 ff.); vielleicht war er ein alter Rachedämon wie die Amazonen und Peirithoos 'der Überschnelle', mit denen er jedenfalls früh verbunden worden ist. Seine Aufgabe wird darin bestanden haben, den verurteilten Frevler vom Felsen (σκῦρος, σκῖρος) des Gerichtes (Themiskyra) zu stoßen, wie es die Skironsage vermuten läßt; wurde dagegen der Angeklagte vom Morde freigesprochen und nur wegen Tötung verurteilt, zeitweilig als 'Wolf' in der Verbannung zu leben, so scheint nach einer eigentümlichen Rechtssymbolik der bei der Verhandlung anwesend gedachte Rachegeist ausgewiesen oder in die Tiefe zurückgestoßen worden zu sein, woraus die Sagen von Lykos (*Tzetz. Lykophr.* 373) und Lykomedes (o. Bd. 2, Sp. 2179, 3 ff.) geschöpft wurden. Denn drunten unter der Erde oder nach der Legende solcher Gerichtsstätten, bei denen die Verurteilten ins Meer gestürzt wurden, unter diesem dachte man sich den Wohnsitz des Dämons, der deshalb auch geradezu Unterweltsgott werden und z. B. als Gatte oder Liebhaber, ursprünglich aber wahrscheinlich als Entführer der lichten Aigle, Phaidra, Ariadne und Helena gelten konnte. Die zuletzt genannte Legende hat im 7. Jahrh. ein argivischer Dichter benutzt, um den Sieg seines Fürsten über Athen in der Sage widerzuspiegeln. Nach seiner Dichtung, die zugleich altargolische Überlieferungen verwertet, ziehen die Dioskuren gegen Athen, das von Theseus, dem Räuber ihrer Schwester, beherrscht wird, erobern die

Stadt und stürzen den Frevler am Kolonos Hippios, der Gerichtsstätte, in die Unterwelt (s. u. nr. 20). Diese Sage hat ein athenischer Dichter umgestaltet; der Rachezug der Dioskuren blieb zwar bestehen, aber Athen wurde nicht erobert, und Theseus stieg vor dem Einfall der Feinde, der eben dadurch ermöglicht wurde, freiwillig als treuer Freund des Peirithoos in die Unterwelt. So ungefähr mag die Sage etwa im Anfang des 6. Jahrh.s in der *Minyas* (*fr.* 1 bei *Paus.* 10, 28, 2) und in einem dem *Hesiod* zugeschriebenen Gedichte dargestellt gewesen sein. Beide Gedichte enthielten wahrscheinlich ausführliche Beschreibungen der U. Ob Theseus in diesen altathenischen Sagenfassungen aus eigener Kraft wieder heraufkam oder, wie *Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* 1, 198 ff. nachzuweisen sucht, in ihr dauernd verbleiben mußte oder endlich durch Herakles befreit wurde, gestattet die Überlieferung, soviel ich sehe, nicht zu entscheiden.

10. Über Orpheus' 'Hadesfahrt' ist ausführlich o. Bd. 3, Sp. 1124, 9 ff., über ihre (wahrscheinlich irrige) Gleichsetzung mit der *Minyas* ebd. Sp. 1130, 44 ff. gehandelt worden. Daß τὰ περὶ Θεσπρωτῶν des *Musaios*, die nach *Clem. Al. Strom.* 6, 25, 2, S. 751 *P. Eugammon* in die *Telegonie* aufgenommen haben soll, eine Hadesfahrt enthielten, vermutet *Vürtheim, De Aiac. origine, cultu, patria* 210 m. E. nicht mit Recht aus *Plut. Thes.* 31, *Paus.* 1, 17, 4.

11. Die Tragödie des 5. Jahrh.s läßt zwar nicht selten Geister beschwören, erwähnt auch einigemal die in der älteren Dichtung gegebenen Abstiege, führt aber, was allerdings auch z. T. durch die Bühnenschwierigkeit verursacht sein kann, den Hades selbst nur selten vor. So spielten *Aischylos' Ψυχαγωγοί*, die des Odysseus Abstieg vielleicht an den See von Stymphalos, oder wie *Hartmann, Unters. über die Sagen vom Tod des Odysseus*, im Vorwort und S. 109 mit Verweisung auf *frg.* 276, *Max. Tyr.* 14, 2, *Str.* 5, 244 zu zeigen verspricht, an den Avernersee verlegten, und, wenigstens zur Hälfte (vgl. *v. Wilamowitz, S.-B. B. A. W.* 1907, 7), der dem *Euripides* oder *Kritias* zugeschriebene *Πειρίθους* in der Unterwelt.

12. Dagegen bemächtigten sich jetzt die Komödie (vgl. *Ettig* a. a. O. 296 ff.; *Pascal, Cred. di Oltratomba* 2, 13 ff.; *W. Hoffmann, Ad antiquae Atticae com. symbola, Diss. Berlin* 1910, 25) und vielleicht das Satyrspiel (über *Aisch. Σίσυφος δραπέτης* vgl. *Dieterich, Nek.* 77) des Stoffes, der für sie um so dankbarer war, weil der Widerspruch zwischen dem mythischen Ort der Handlung und dem Bühnenbild die erstrebte Stimmung nicht beeinträchtigte, sondern geradezu erhöhte. So wagten es, um nur einige zu nennen, *Pherekrates* in den *Κραπαταλοί* und den *Μεταλλῆς*, *Aristophanes* im *Γηρυτάδης* dem Zuschauer die U. zu zeigen, und von *Eupolis Δῆμοι* spielt wenigstens der erste Teil in ihr, *B. Keil, G. G. N.* 1912, 237 ff. Vgl. auch *Aristoph. Ἀμφιάραος* und *Ταγηνισταί.* Auch die *Βάτραχοι* des *Aristophanes* gehören hierher, obgleich Dionysos der eigentliche Held des Abstiegs ist; denn der Gott wird, wen auch immer der Dichter mit ihm gemeint haben mag, als Meusch geschildert. Für die Geschichte der Hadesvorstellungen ist diese Dichtung von besonderer Bedeutung, weil sie zuerst mystische Gedanken ausspricht oder wenigstens andeutet, welche die damalige orphische Literatur bewegten und von den Athenern auch in den eleusinischen Weihen gefunden wurden. Indessen bildet dies und überhaupt die ganze Verlegung des Schauplatzes in den Hades, die übrigens im Stücke selbst (v. 180) erfolgt und kaum durch die Bühneneinrichtungen erheblich angedeutet gewesen sein kann, nur ein Beiwerk in der Dichtung, das freilich mit deren Hauptinhalt so eng zusammenhängt, daß es als solches nicht erscheint. [S. jetzt auch *Radermacher, Aristophanes' Frösche, S.-B. W. A.* 198, 4, 1922.]

13. Das Vorbild der älteren attischen Komödie hat jahrhundertlang fortgewirkt. Während die bildende Kunst, namentlich die unteritalische Vasenmalerei jetzt mit Vorliebe Unterweltsdarstellungen gibt, enthält sich die ernste Dichtung des abgebrauchten ins Komische gezogenen Motivs fast ganz; wenigstens hat keine derartige Dichtung auf die Nachwelt erheblichen Einfluß gewonnen. *Euphorion* ist zwar lange gelesen worden, ob aber das Gedicht, das mit der Hinaufführung des Kerberos schloß (*Berl. Kl. Texte* 5, S. 57 ff.) mit Herakles' Hadesfahrt eine Schilderung der U. verband, ist zweifelhaft. *Kallimachos* (*fr.* 161) kann auf dasselbe Unternehmen gelegentlich hingewiesen haben. Unerweislich scheint mir, was *Cessi, Eran. Acta phil. Suec.* 8 (1908), 138 ff. über ein mehrere Hadesfahrten, auch die des Odysseus (*Stob. flor.* 118, 3; vgl. *Hyg. f.* 251), erzählendes Gedicht *Ἑρμῆς* des *Philitas* und *Maaß, Orph.* 278 ff. über ein von *Verg. Georg.* 4, 466 und auch im 6. Buch der *Aeneis* nachgeahmtes, auch die Hadesfahrt schilderndes Gedicht *Ὀρφεύς* desselben Dichters vermuten. Aber um so eifriger bedienen sich die Posse, die Parodie und die Satire wie einst die attische Komödie des Stoffes, der, wie *Schiller* mit Recht hervorhebt und in den *Xenien* auch praktisch gezeigt hat, für die Komik in der Tat sehr geeignet ist. *Sotades* (*Suid.*) schrieb eine *κατάβασις εἰς Ἅιδου*, *Sopatros* (*Athen.* 4, 51, 160 c) eine *Nekyia,* in der er, wie es scheint, die Hadesfahrt des Odysseus parodierte, die *σίλλοι* des Phleiasiers *Timon* spielten, wie *Meineke* erkannt und *C. Wachsmuth, Corpuscul. poes. Graec. ludib.* 2, S. 36 ff. ausgeführt hat, in der Unterwelt. Vielleicht die meiste Nachwirkung hat die *Nekyia* des *Menippos* (*Diog. Laert.* 6, 101) namentlich in der römischen Literatur hinterlassen; in der griechischen scheint sie eine Zeit lang fast vergessen gewesen zu sein, bis sie einem Geistesverwandten *Menipps*, *Lukianos* in die Hände fiel, der sie modernisierte (*R. Helm, Lucian und Menipp,* Leipzig-Berlin 1906) und auf sie den Ruhm mehrerer seiner bekanntesten Schriften (*νεκυομαντεία*, *Wachsmuth* a. a. O. 81; *Helm* a. a. O. 16 ff.; *κατάπλους Helm* 63 ff.; *Χάρων, ebd.* 166 ff.) gründete. In Tendenz und Ton schließen sich an *Menippos* an und führen dessen Gedanken weiter auch die *νεκρικοὶ διάλογοι* des *Lu-*

kian, von denen einige den *Menippos* als Mitunterredner einführen. Von Hadesvorstellungen bieten diese Gespräche nicht viel; noch weniger *Lukians* *ἀληϑὴς ἱστορία,* deren Beschreibung der Insel der Seligen großenteils Züge aus dem Märchen vom Schlaraffenland einmengt oder auch auf freier Erfindung des Schriftstellers beruht. [Solche Züge sind auch in den Utopien von *Platon, Iambulos, Euemeros, Theopompos* u. a. verwendet worden. Diese haben eine, meist politische, philosophische oder religiöse Tendenz, und die Farben für die Schilderung der äußeren Zustände entnehmen sie der Sagen- und Märchenüberlieferung von dreierlei Art: erstens den Sagen von einem glücklichen Zustand in der fernen Vergangenheit, im goldenen Zeitalter, zweitens den Vorstellungen vom Leben der Seligen nach ihrem Tode und drittens den Märchen vom Schlaraffenland und den Anschauungen von glücklichen Völkern der Gegenwart an den Grenzen der Welt. So bieten auch diese Utopien für uns Material, um die antiken Vorstellungen vom Leben der Seligen, worüber u. nr. 56ff., kennen zu lernen.]

14. Scherzhaft gewendet ist, wenigstens der Hauptertindung nach, das Gedicht *Culex,* das wahrscheinlich *Vergil,* jedoch in sehr jugendlichem Alter, und zwar, wie jetzt gewöhnlich auf Grund von freilich unsicheren Spuren angenommen wird, nach einer griechischen Vorlage verfaßt hat. Hier erzählt eine von einem Hirten erschlagene Mücke diesem in nächtlicher Traumerscheinung die Zustände des Hades; auffallenderweise wird aber der in dem Gegensatz zwischen der Erzählerin und dem Gegenstand liegende Widerspruch gar nicht zu komischen Wirkungen benutzt oder auch nur hervorgehoben und eine parodistische Spitze, die vielleicht einst vorhanden war, ist jetzt nicht erkennbar. — In reiferen Jahren hat *Vergil* zwei ernste Hadesschilderungen gegeben, von denen die kürzere (*Georg.* 4, 466) den Abstieg des Orpheus, die andere den des Aeneas (*Aen.* 6; herausgeg. zuletzt von *Norden*[2] 1916) ausführlich erzählt. Den Aeneas führt die Sibylle, die zugleich Priesterin des Apollon auf der Burg von Kyme und der Hekate am Aornossee ist. Diese doppelte Stellung der Sibylle hat in neuerer Zeit Anstoß erregt und zu verschiedenen Vermutungen geführt. *Gercke, Entsteh. d. Aen.* 176ff. nimmt an, daß Aeneas nach dem ursprünglichen Plan des Dichters nur das Apollinische Losorakel befragte, und daß der Dichter nachträglich die ekstatische Weissagung der Sibylle, noch später das Totenorakel am Avernus und zwar zunächst in der Weise hinzufügte, daß der Dichter die künftigen Helden Roms im Traume sah, während er erst zuletzt den Aeneas bis zum Elysion gelangen ließ. Nach *Corssen, Sokr.* 2 (1913) 1ff. hatte bereits *Naevius* den Helden zum Avernus geführt, wo ihm die kimmerische Sibylle den Geist des Vaters zeigt; mit dieser soll *Vergil* die kumanische Sibylle, die allgemein für die römische galt, verschmolzen haben. Eine Vermischung von Überlieferungen, die zu verschiedenen Zeiten oder an verschiedenen Orten entstanden waren, ist in der Tat wohl anzunehmen; ob aber erst *Vergil* das, was er auf verschiedenen Entwickelungsstufen seiner Dichtung schaffen wollte, nachträglich vereinigte, oder ob er bereits Überlieferungen vorfand, die seinem Plane widerstrebten, die er aber doch nicht ganz verwerfen wollte, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Nur das kann als sicher gelten, daß *Vergil* direkt oder mittelbar auch örtliche Überlieferungen benutzte. Vielleicht war schon in der Lokalsage der Apollonkult mit dem Nekyomanteion am Avernus verbunden. Aber die Hauptanregung empfing der Dichter sehr wahrscheinlich durch literarische Vorbilder, und zwar weniger durch Alexandriner als durch das alte Epos, besonders durch die *Odyssee.* Dies ist auch begreiflich, da die römische Kunst des augusteischen Zeitalters bei starker Abhängigkeit von den Alexandrinern doch zugleich die älteren griechischen Werke nachgeahmt und bis zu einem gewissen Grade erneuert hat. Wie *Homer* beginnt *Vergil* mit einem Opfer und einer Totenbeschwörung; und diese Übereinstimmungen, bei denen der spätere Dichter sein Vorbild nicht nur nachzuahmen, sondern auch zu überbieten versucht, ließen sich leicht durch die ganze Hadesfahrt verfolgen, doch würde allerdings die Möglichkeit selten ausgeschlossen werden können, daß zwischen *Vergil* und seiner Vorlage Mittelquellen lagen, die seine Neuerungen ganz oder teilweise vorweggenommen hatten. — Aber das Vorbild der Nekyia in der *Odyssee* oder anderen älteren griechischen Heldengedichten hat *Vergil* nur die Form gegeben; die Gedanken, die er in diese Form gegossen hat, sind keine anderen als die, welche seine Zeit und ihn selbst bewegten. Abgesehen von der Verherrlichung der römischen Geschichte, in der seine Schilderung gipfelt (756ff.), ist es namentlich die Vorstellung von der Seelenwanderung (724ff.), von der Rückkehr der Seelen auf die Erde und ihrem endlichen Wiederaufstieg zum Himmel, die hier neu erscheint. Nachdem man früher diesen Teil der *vergil*ischen Darstellung von der Eschatologie *Platons* (*Πολ.* 10, 621; vgl. *Schmekel, De Ovidiana Pyth. doctr. adumbr.* 59f.) oder von *Zenon* abgeleitet hatte, wird jetzt fast allgemein (z. B. von *Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa* S. 451ff., *Norden* a. a. O.; s. dagegen *Pascal, Cred. d'Oltretomba* 2, 154ff., der hier Anklänge an *Ennius* zu erkennen glaubt) als Quelle *Poseidonios* betrachtet, in dem die neuere Forschung, immer eine Vermutung auf die andere bauend, den Begründer fast der ganzen späteren wissenschaftlich religiösen Weltanschauung sehen möchte. Die Gründe scheinen mir trügerisch. Bekanntlich haben die alten *Vergil-* ebenso wie die *Homer*ausleger alle möglichen physikalischen oder religiösen Ideen in ihren Dichter hineingelesen, und so bezieht *Serv.* zu *Verg. Aen.* 6, 887 die Angabe *aeris in campis* auf die Mondsphäre, unbekümmert darum, wie Aeneas von Cumae, wo er hinabgestiegen ist, an die Grenze der Atmosphäre gelangen konnte; aus *Prob. Ecl.* 6, 31, S. 334, 6 bei *Thilo-Hagen* ergibt sich sogar, daß aus diesem Grunde das überlieferte *latis*

in *laetis* geändert wurde. Daß die Seelen bei ihrem Aufstieg zum Himmel, von dem aber bei *Vergil* hier nicht die Rede ist, eine Zeitlang im Luftraum und zwar, wenn sie schon fast rein sind, im *lunaris circulus* wohnen, wird öfters, und auch von solchen Schriftstellern ausgesprochen, die wie *Plut. fac. in orbe lun.* 28 und *Sext. Emp.* 9, 71 ff. aus *Poseidonios* schöpfen sollen. Wenn dies richtig ist, stimmt *Vergil* gerade nicht mit dem Philosophen überein, denn *aeris campis* kann sich nicht auf die Mondsphäre beziehen; und selbst wenn es dies täte, würde sich daraus nicht die Abhängigkeit von *Poseidonios* ergeben, der als Begründer dieser Lehre nicht nachgewiesen ist. Solcher Art sind fast alle wirklichen Übereinstimmungen zwischen *Vergil* und *Poseidonios*; es handelt sich in der Regel um Anschauungen, die der Dichter bei zahlreichen anderen und z. T. auch bei solchen Schriftstellern finden konnte, die älter waren als der Modephilosoph seiner Zeit. Daß er auch diesen kannte, ist anzunehmen, aber schwerlich entnahm er ihm alles das, was diesem jetzt zugeschrieben wird.

Durch *Vergil* ist die Hadesfahrt ein beliebter Vorwurf für die römische Literatur der Kaiserzeit geworden. *Ovid*, der schon *Met.* 4, 432 ff. bei der Erzählung von Iunos Abstieg den Hades beschrieben hatte, schildert *Met.* 14, 105 ff. in engem Anschluß an seinen Vorgänger den Abstieg des Aeneas, um daran die Geschichte von der Verleihung des langen Alters der Sibylle zu knüpfen. — In *Senecas Hercules furens* 661 ff. gibt der von Herakles befreite Theseus eine ausführliche Beschreibung der U. [Über *Senecas Apokolokyntosis* s. jetzt *Weinreichs Kommentar* 1923.] Teils dem *Seneca* teils der Nekyia der *Odyssee* und der *Aeneis* folgt *Silius Italicus*, der (13, 417) Scipio am Avernus zur Befragung des Schattens der alten Sibylle, auch hier einer Priesterin Hekates (786), in den Hades hinabsteigen läßt; vgl. *Roßbach, Rh. M.* 48 (1893), 594 f.; *Corssen, Sokr.* 2 (1913), 12. — Eine kürzere Beschreibung, wenigstens des U.-Eingangs gibt Mopsus bei *Valerius Flaccus* 3, 377 ff. — Eigenartig ist die Beschreibung von des Amphiaraos Abstieg in die U. bei *Statius, Theb.* 8, 1 ff.: Der Seher kommt zwar lebend unten an, bleibt aber daselbst als Toter. — Bei *Claudian* 35, 282 schildert Dis der von ihm geraubten Proserpina ihr künftiges Reich.

15. Auch in den übrigen Literaturgattungen knüpft sich an die Erwähnung eines Abstiegs oft eine mehr oder weniger ausführliche Beschreibung der U. an. Bei *Apuleius* läßt das eingelegte Psychemärchen die Heldin zur U. hinabsteigen, wovon die orientalische Erzählung, auf die *Reitzenstein, S.-B. der Heidelb. Ak.* 1917 das Märchen zurückführt, nicht berichtet zu haben scheint. — Namentlich die Lyrik ist, wo sie balladenartig wird, eine Quelle für die Hadesvorstellungen. [Über *Pindars* neuen Dithyrambos, der des Herakles Hadesfahrt behandelte, s. *Ox.-Pap.* 13, 1604; Text auch *Sokr.* 7 (1919), 141 f. und in *Schröders Suppl. Pind.*; vgl. *v. Wilamowitz, Pindaros* 1922, 341 ff.]

So handelt *Bakchyl.* 5, 59 ff. von der Hadesfahrt des Herakles, die wahrscheinlich auch *Stesichoros* im *Κέρβερος* beschrieben hat (vgl. *Mancuso, Atene e Roma* 17 (1914), 315, der diesem Gedicht entscheidenden Einfluß auf die spätere Heraklessage zuspricht), *Hor. c.* 3, 11, 13 ff. (wo die Leier angeredet wird) von der des Orpheus. Eine schauerliche Schilderung der U., wenn sie sich, wie *Crusius* meint, auf diese bezieht, gibt ein lyrisches Bruchstück in *Fayum Towns and their Papyri* (*Eg. Explor. F.* 3) S. 82 ff., wo die auf einer Ebene liegenden gewaltsam Getöteten von den Poinai ausgelacht werden; s. auch o. Bd. 3, Sp. 2605, 58 ff. Dies braucht freilich nicht aus einer Hadesfahrt zu stammen; denn auch sonst bot sich manche Gelegenheit, die U. zu beschreiben. Wer trübsinnigen Einbildungen nachhing, wie z. B. *Tib.* 1, 3, 57 ff., oder seine Freunde in solcher Stimmung wußte, wie wahrscheinlich *Pind.* in dem für Theron gedichteten Siegeslied *Ol.* 2, 56 ff. (o. Bd. 3, Sp. 1126, 30 ff.), wer einen Toten beklagte, wie *Pind. frg.* 129 ff., oder die Hinterbliebenen tröstete [wie *Hypereides* im *Epitaphios* 35, wo er in der Synkrisis zum Unterschied von den zahlreichen festen, sich auch bei *Hypereides* findenden *τόποι* der *Epitaphios*literatur, ein sonst in den erhaltenen Epitaphien nicht vorkommendes kleines U.-bild gibt, in dem vielleicht *Plat. Apol.* 41 nachgeahmt ist], konnte leicht darauf verfallen, die Schrecken des Hades und die Freuden des Landes der Seligen auszumalen. Viele einzelne Züge bietet die unermeßliche Fülle der Grabinschriften. Wo die volkstümliche Philosophie erbaulich wirken will, greift sie zu dem von *Platon* erprobten eindrucksvollen Mittel der Hadesbeschreibung; Beispiele sind der Mythos von Thespesios in *Plutarchs* Schrift *De sera num. vind.* 22 und die Zalmoxissage (*Dieterich, Nek.* 130; *Maaß, Orph.* 158 ff.), die m. E. nicht rein einen thrakischen Erlösungsmythos wiedergibt (*Kazarow, Klio* 12 (1912), 360), sondern mindestens von einem Griechen stark bearbeitet ist. Eine besondere Gattung von Texten bilden die sog. orphischen Goldtäfelchen; vgl. o. Bd. 3, Sp. 1124, 9 ff.: zuletzt *Olivieri, Lamellae aureae Orphicae* (*Kl. Texte* 133) 1915; [*Kern, Orphicorum Fragmenta* 1922, 104 ff.; *N. Turchi, Fontes historiae mysteriorum* 1923, 36 ff.; dazu *Turchi, Le religioni misteriosofiche del mondo antico* 1923, 44 ff.].

III. Hadeseingänge.

16. An zahlreichen Orten wurden vermeintliche Eingänge in die U. gezeigt. Für den Gottesdienst hatten solche Stätten in der Blütezeit des griechischen Mutterlandes nur noch geringe Bedeutung, oder es war wenigstens die Erinnerung verblaßt, daß sie Pforten zum Hades gewesen waren. Schon die Zahl der sicher bezeugten Hadeseingänge [aufgezählt jetzt von *Ganschinietz* a. a. O. 2383 ff. und u. nr. 20 ff.] ist recht groß. Doch lassen sich solche noch viel mehr durch Schlußfolgerungen nachweisen, zu deren Rechtfertigung freilich meist längere Erörterungen nötig wären. Manche lassen sich aus Mythen wie denen vom Raube der Persephone oder vom Abstieg des Dionysos, Herakles, Or-

pheus, Peirithoos und Theseus vermuten; auch die Gräber der Heroen, die weissagen sollten, sind z. T. Unterwelteingänge gewesen. Andere Heiligtümer lassen sich aus ihren Einrichtungen als früher zum Verkehr mit der U. bestimmt erschließen. Ferner trugen die Naturmale, die einst einen Hadeseingang bezeichneten, häufig wiederkehrende Namen; so hieß z. B. ein Bach oder eine Quelle Acheron, Lethaios, Styx, der Felsen, von dem gesprungen wurde, Leukas, ein Stein, auf den man sich beim Zauber setzte, ἀγέλαστος πέτρα. Gewisse Bäume sollten am Eingang zur Unterwelt wachsen, so Eiben, Buchsbäume, Platanen, Ulmen, Steineichen, Weiden, Cypressen, Pappeln, Feigenbäume. Wo sich jene Namen oder Bäume dieser Art von besonderer Heiligkeit, meist durch eine Legende verklärt (vgl. *Pfister, Reliquienkult* 1, 358 ff.), bei einer Kultstätte finden, liegt der Gedanke an einen früheren Zugang zum Reiche der Tiefe nahe. Auch bei Vulkanen (vgl. *Gruppe, Griech. Myth. und Rel.-Gesch.* 809, 1; jetzt auch *A. Ströhle, Die den Alten bekannten vulkanischen Gebiete, Tübinger Diss.* 1921) stand der Hades mit der Oberwelt in Verbindung. Als ein weiteres Anzeichen für einen U.-Eingang galt rote Erde; *Pauly-Wissowa-Kroll, Suppl.* 3, 1066, 12 ff. [s. auch die rote Erde in den zwei Legenden bei *J. Friedländer, Die Chadhirlegende* 153 und 171 und im *Münch. Mus. f. Phil. des M.-A.* 1 (1912), 263. Aber auch weiße Felsen wie die Σκειρωνίδες πέτραι (*Pfister* a. a. O. 1, 21, 203 f.) bei Megara und der leukadische Felsen.] Ein Charonion bei Thymbria war ein ἄορνον σπήλαιον (*Strabo* 14, 636), offenbar, weil die Vögel der giftigen Dämpfe wegen die Höhle mieden; der gleichen Vorstellung begegnen wir bei dem Plutonion von Nysa bei Hierapolis (*Str.* 13, 629 f.) und bei Kyme in Campanien, aber auch bei dem Blitzgrab des Amphiaraos und, wie *Petersen, Burgtempel der Athena* 77 aus *Philostr. Ap. Tyan.* 2, 10 wahrscheinlich mit Recht folgert, beim Dreizackmal des Erechtheion, einem alten Blitzgrab. Auch mit solchen Blitzgräbern war oft die Vorstellung verknüpft, daß an dieser Stelle der Schoß der Erde offen stehe; Eingänge zur U. galten gelegentlich als vom Blitze geschlagen. Daher stand, wie bei Eingängen zur U., ein Feigenbaum bei den Blitzgräbern auf dem Comitium (*Plin.* 15, 77). Stellen, wo der Blitz eingeschlagen hatte, wurden mit einer brunnenähnlichen Einfriedigung versehen; dem entspricht es, daß bisweilen Brunnen als Eingänge zur U. galten; *Ducati, Rendic. R. Acc. dei Lincei Ser.* 5, 19, 1910, S. 176 ff. Ferner galten auch Quellen, die aus der Tiefe der Erde hervorbrachen, manchmal als Eingänge zur U., ebenso auch Seen. Auch manche Heiligtümer der Ge, Themis oder Demeter waren ursprünglich U.-Eingänge. Aus allen diesen freilich nicht unfehlbaren Kennzeichen läßt sich außer den vielen bezeugten Hadeseingängen noch eine weitere Anzahl mit mehr oder minderer Gewißheit erschließen.

17. Dazu kommen noch ein paar besondere Vorstellungen, die mit den Hadeseingängen verknüpft waren. So war vor allem der Hadeseingang Stätte des Gerichts. Denn mit den Mächten des Jenseits war das Gerichtsverfahren der ältesten Zeit eng verbunden. Bei ihnen wurden die Eide abgelegt (s. *Waser* o. Bd. 4, Sp. 1566 ff.), bei denen der Schwörende sich selbst im Falle der Falschaussage oder der Nichterfüllung seines Versprechens den Göttern der Finsternis zu eigen gab. Ebenso wurden diese angefleht, die Wahrheit ans Licht zu bringen und die Richter mit gutem Rat zu erfüllen. Ihnen wurde, wenn die menschliche Einsicht versagte, die Entscheidung in einer Art Gottesurteil überlassen, indem z. B. der Angeklagte durch einen gefährlichen Sprung in die Tiefe seine Unschuld dartun mußte. War das Urteil gesprochen, so wurde der Schuldige den höllischen Mächten überliefert, und bisweilen wurden diese durch vermummte Menschen dargestellt, die das Urteil vollstreckten. Andrerseits wurde derjenige, der unabsichtlich Blut vergossen hatte, nach Ablauf der über ihn auch in diesem Fall verhängten Verbannungszeit durch eine symbolische Handlung, die zugleich die rechtlichen wie die religiösen Folgen seiner Schuld beseitigte, für frei erklärt. Bisweilen geschah diese Reinigung durch einen dem zu Entsühnenden gereichten Trank. Floß an der Gerichtsstätte ein Bach, so führte dieser öfters den Namen des U.-Flusses Lethaios; wer von dessen Wasser trank, dessen Schuld galt als vergessen. [S. jetzt auch *V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum* 1921, 33 ff. 46.]

18. Auch im Zauber spielten die U.-Eingänge eine Rolle. Zwar war das Erscheinen der Toten, das in der griechischen und römischen Literatur sehr häufig erwähnt wird (*Hub. Mende, De animarum in poesi ep. et dramat. ascensu, Bresl. Diss.* 1913), nicht auf diese Stätten beschränkt. Am häufigsten wurde ein solches Institut aufgesucht, um ein Orakel zu erhalten. Die hier weissagenden Heroen waren einst Höhlendämonen gewesen, deren Weissagungen jetzt, weil von verstorbenen Menschen der Vorzeit gegeben, als aus der U. stammend angesehen wurden. Aber auch jeden andern Totengeist konnte man in solchen spiritistischen Anstalten (νεκυομαντεῖα) beschwören. Daß sie im Besitz eines Hadeseingangs zu sein behaupteten, war zwar nicht unbedingt erforderlich, aber doch der Reklame wegen vorteilhaft. Ferner wurden die vermeintlichen Zutritte zum Totenreich beim Liebes- und Zeugungszauber aufgesucht. Hoffnungslos Liebende wollten durch einen Sprung vom weißen Felsen am Lethestrom Vergessen ihrer Qualen erlangen, geschwächte Männer und kinderlose Frauen zeugungsfähig oder fruchtbar werden, indem sie sich auf den Stein setzten. Auch sonst hat sich ja der Aberglauben besonders an die Richtstätten angeknüpft; hier dachte man sich die βιαιοθάνατοι verweilend, deren Hilfe beim Schadenzauber angerufen wurde.

19. Schließlich ist noch eines Ritus zu gedenken, der auch für den öffentlichen Kult von Bedeutung war: in größeren oder kleineren Zwischenräumen wurden die Hadeseingänge geöffnet, damit die Toten emporsteigen

könnten; *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch.* 761, 9. Diese Begehung ist für Athen und Rom bezeugt, läßt sich aber für mehrere andere Gemeinden erschließen und hat wahrscheinlich in noch weit größerem Umfang bestanden, da die antiken Totenfeste, mittelbar also auch die christlichen, sich aus ihr entwickelt haben oder wenigstens durch sie mitbestimmt worden sind. Nach den Blumen und Kränzen, den uralten Totenspenden (s. o. Bd. 2, Sp. 2322. 30), hieß das attische Fest Anthesteria (s. o. Bd. 2, Sp. 1148). Verwandt waren die römischen Rosalia, die jedoch nicht mehr mit einer Öffnung des Einganges zum Totenreich verbunden gewesen zu sein scheinen. Ebensowenig ist solches für die andern römischen Totenfeste, die Lemuria und die Parentalia bezeugt, aber doch aus dem vermeintlichen Heraufströmen der Seelen zu erschließen. Um eine Verbindung mit den Manes handelt es sich nach *Ateius Capito* bei *Fest.* 154b, 31 (vgl. 142a, 22) und *Varro* bei *Macrob. Sat.* 1, 16, 18 auch bei der Öffnung des Mundus am 24. August, 5. Oktober und 8. November; vgl. *Wissowa, Rel. der Römer*[2] 234. Doch finden sich daneben anscheinend Spuren einer andern Auffassung; vgl. *Warde Fowler, Journ. of Rom. Stud.* 2 (1912), 25ff., *J. Harrison* und *Cornford, Essays and Stud. present. to Ridgeway* 1913, 143ff. 153. — Über die *Πιθοίγια* s. auch nr. 38.

Wir geben im folgenden eine Liste der wichtigsten sicher bezeugten oder zu erschließenden U.-Eingänge.

20. Attika. Aus dem Kult der Semnai, des Pluton und der Ge und dem Oidipusgrab (*Paus.* 1, 28, 6; vgl. *Val. Max.* 5, 3) wird mit Recht geschlossen, daß hier einst ein Eingang zur U. angenommen wurde; vgl. auch *Eur. El.* 1266ff. Allerdings meint *Robert, Oidip.* 1, 38ff., daß das 5. Jahrh. von dem Grabe des Oidipus nichts wußte; doch sind seine Ausführungen unannehmbar. Später blieb zwar der Areopag Stätte des Blutgerichts, aber, und zwar schwerlich erst nach der Erbauung der Themistokleischen Mauern, die Bluturteile wurden auf dem Kolonos Hippios vollzogen, und dort zeigte man einen Hadeseingang, ein Oidipusgrab und eine Kultstätte der Erinyen. Erwähnt wird dies Grab zuerst in den 410 aufgeführten *Phoinissen* (1707); aus der Nichterwähnung in der 57 Jahre älteren thebanischen Trilogie des *Aischylos* schließt *Robert* a. a. O. mit Unrecht, daß es in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. wenigstens noch nicht allgemein anerkannt gewesen sei. Hier wurde eine *κατάβασις εἰς Ἄιδου* angenommen (*Apollod. im Schol. Soph. Oed. Col.* 57), durch die Kore niedergefahren sei; *Schol. Soph. Oed. Col.* 1593. Ferner sind hier die übrigen mit der Hadespforte verknüpften Vorstellungen bezeugt, die eherne Schwelle (*Soph. Oed. Col.* 57), der Sprungstein und der Zeugungszauber; *Arch. f. Rel.-Wiss.* 15 (1912), 359ff. Über das Verhältnis des Sophokleischen Stücks zu diesen Traditionen s. *Pfister, Reliquienkult* 1, 107ff. Daß eine Zeitlang die Bluturteile hier vollstreckt wurden, läßt sich aus der Sage von Theseus (s. o. nr. 9) vermuten, der hier in die Unterwelt hinabgestiegen sein soll (*Paus.* 1, 30, 4); diese Überlieferung scheint bis in das 6. Jahrh. hinaufzureichen und die patriotische Umbiegung einer aus dem 7. Jahrh. stammenden argivischen Sage zu sein, nach der die Dioskuren den Theseus, den Räuber ihrer Schwester, verfolgten, mit Hilfe des Hekademos besiegten und den Frevler auf der Stätte des Blutgerichts in die Unterwelt hinabstießen. Der argivische Dichter seinerseits kam zu seiner Erfindung, weil damals schon auf dem Kolonos bei dem Hekademoshain, der Akademie, von Theseus erzählt wurde, der ja durch seine mythische Verknüpfung mit den Amazonen, mit Themiskyra, dem Felsen der Themis und durch andere Züge als einer der an der Gerichtsstätte waltenden Dämonen oder Heroen wahrscheinlich gemacht wird.

Halimus besaß ein Heiligtum der Demeter Thesmophoros (*Paus.* 1, 31, 1), wo nach *Rohde, Kl. Schr.* 2, 358 die von *Schol. Luc. dial. mer.* mit der Niederfahrt der Kore begründeten Schweineopfer in *μέγαρα* versenkt wurden. Daß auch hier einmal Gerichtssitzungen stattfanden, lassen der Kultname Demeters und die Benennung des Hirten Eubuleus vermuten. Doch sind diese nicht sicher alt.

Eleusis rühmte sich später ebenfalls der Stätte, durch die Kore entführt worden sein sollte; *Paus.* 1, 38, 5; *Orph. hym.* 18, 12. Diese Ansetzung ist aber weder alt noch allgemein durchgedrungen. Der für Eleusis spätestens in solonischer Zeit gedichtete fünfte *homerische Hymnos* läßt die Göttin an einer andern Stätte geraubt werden. Wahrscheinlich hat erst die infolge der Weltstellung Athens wachsende Bedeutung von Eleusis einen Dichter veranlaßt, die Stätte des berühmten Koremythos hierher zu verlegen. Mit den eleusinischen Weihen hat Kores Raub überhaupt nichts zu tun; der Mythos war deshalb auch nicht geheim, er wird vielmehr schon im *homerischen Hymnos* ausführlich erzählt und damit den nicht zu nennenden Weihen (v. 477f.) entgegengesetzt. Die Höhle nördlich vom Telesterion, die gewöhnlich als Plutonion gefaßt wird und wahrscheinlich auch im Altertum als Stätte von Kores Niederfahrt galt, war in ältester Zeit vermutlich der Ort, wo in der Weihenacht von den Epopten das Hochfest, die Geburt des Heilandes (*Hippol.* 5, 8 S. 164, 14; vgl. *Orph. Arg.* 17) gefeiert wurde. Weil dieser Plutos oder Pluton hieß, ist dieser Name im 5. Jahrh., als die Enge des vor der Höhle zur Verfügung stehenden Raumes die Menge nicht mehr faßte und zu einer Verlegung der höchsten Weihe nötigte, von attischen Schriftstellern auf Hades, der nun von der Stätte Besitz ergriff, bezogen worden. Wie diese Höhle ist vielleicht auch der nach dem wilden Feigenbaum genannte Erineos, den *Paus.* 1, 38, 5 als Stätte der Niederfahrt bezeichnet, für einen Hadeseingang gehalten worden. Endlich ist auch das Katabasion, wo nach *Aster.* bei *Migne, Patr. Gr.* 40, 324 der Hierophant mit der Priesterin zusammenkam, um, wie der christliche Schriftsteller glauben machen möchte, Unzucht zu treiben, wahrscheinlich erst infolge der An-

gleichung alter Blitzgräber an die Hadeseingänge, als solcher gefaßt worden. Auch der Brunnen Kallichoron, die ἀγέλαστος πέτρα und der Stein ἀνακλήθρα stehen zu dem Hadeseingang in Beziehung.

21. An den Küsten des Euripos ist ein U.-Schlund nicht bezeugt. Aber die Platane (*Il. B* 307; vgl. *Paus.* 9, 19, 7) und die eherne Schwelle (*Paus.* a. a. O.) von Aulis, die Amazonensagen von Chalkis (*Plut. Thes.* 27) und von dem boiotischen Thermodon (*Herod.* 9, 43; *Paus.* 9, 19, 3) sind wahrscheinlich Reste alter Kulte an Unterweltsöffnungen oder der zu ihrer Begründung gedichteten Sagen.

Einen Eingang zur U. bei Tanagra, durch den Herakles emporgestiegen sein sollte, bezeugt *Schol. Nik. Al.* 41, wo *Meineke* schwerlich mit Recht Ταινάρῳ vorschlägt. Hier spielt auch die Sage von Ocha (s. d. Art.), die sich vom Felsen stürzte, die alexandrinische Umbildung einer Legende, welche ähnliche Riten erklären wollte, wie sie für den Kolonos Hippios zu erschließen sind. Ocha heißt nach dem Birnbaum, und einen heiligen Birnbaum auf dem athenischen Kolonos erwähnt *Soph. Oed. Col.* 1596. Der Birnbaum diente im Zeugungszauber (*Arch. f. Rel.-Wiss.* 15 (1912), 376), der in der Tat sowohl an der athenischen Richtstätte (ebd. 366) als auch in Aulis (ebd. 377) geübt wurde.

In Potniai werden μέγαρα erwähnt, in die, wie im attischen Demeterkult, Ferkel versenkt wurden, *Paus.* 9, 8, 1. In der Tat war bei den Trümmern der Stadt zu Pausanias' Zeit ein heiliger Hain der Demeter und Persephone; allein diese oder wenigstens Kore scheint erst nach attischem Vorbild hier einen Kult empfangen zu haben. Dagegen war hier wahrscheinlich ein alter Hadeseingang; nicht fern davon wird ein anderer Zugang zur U. gelegen haben, durch den Amphiaraos in die Tiefe gefahren sein sollte; *Paus.* 9, 8, 3. Da in der Nähe der Ismenos oder Knopos fließt, so kann der Ort Knopia, von wo nach *Str.* 9, 404 das Amphiareion nach Oropos übertragen wurde, eben dies von Pausanias beschriebene sein. Anders *Kutsch, Attische Heilgötter und Heilheroen* (*RGVV* 12, 3) S. 44 f., der Knopia an die Ὑλικὴ λίμνη verlegt.

Das Tilphossion war während des 8. und auch noch im 7. Jahrh. eine Gerichts- und Kultstätte von Gemeinden südlich des Kopaissees. Noch *Paus.* 9, 33, 3 spricht von der besonderen Heiligkeit der Eide, die bei den dort verehrten Göttinnen, den Praxidikai, geschworen wurden, und die Tilphosa Erinys sollte dem Ares den Drachen geboren haben; *Schol. Soph. Ant.* 117 = 126. Auch hatte nach einer von *Schol. Ψ* 346 berichteten Sage Poseidon als Hengst bei der boiotischen Quelle Tilphusa das Roß Areion gezeugt und dem König des benachbarten Haliartos, Kopreus, (o. 2, Sp. 1284, 36) geschenkt, von dem es an Herakles und später an Adrastos, den 'Unentfliehbaren', ursprünglich einen den Falscheid rächenden Dämon, kam. Auf einen vermeintlichen Hadeseingang weist auch die Sage von dem Seher Teiresias hin, der hier begraben sein und aus der Tiefe weissagen sollte; s. o. 5, 185 f. 195, 36 ff. Gekennzeichnet war der Zutritt zur U. hier wie oft durch eine versinkende Quelle (*Hom. hym.* 2, 204 ff.) und durch einen Baityl, der, wie das häufig geschah, mit Wollbinden verhüllt und daher Kalypso genannt worden zu sein scheint. Wie gewöhnlich bei den großen Zentralheiligtümern dieser Zeit galt der Fetisch, bei dem sich die verbündeten Geschlechter versammelten, als Nabel oder Mittelpunkt der Erde; die Sage läßt Kalypso auf einer Insel wohnen, macht aber diese zum Nabel des Meeres (*Od. α* 50). Die Insel heißt Ogygia mit einem von Ogygos oder Ogygas, dem Vater der Praxidikai, abgeleiteten Namen. Dieser Ogygos ist von dem boiotischen König nicht zu trennen, unter dem die große Flut eintrat, und so wird man von dieser auch am Tilphossion erzählt haben, etwa so wie später in Athen (o. 3, Sp. 668, 12 ff.), daß durch den Erdspalt das Wasser abgelaufen sei, und daß der gerettete Ogygos den Bundesaltar gestiftet habe.

Lebadeia. Daß die Trophonioshöhle mit dem καταβάσιον (*Schol. Aristoph. Nub.* 508) zeitweilig als Eingang zur U. gedacht wurde, lassen die Quellen der Lethe und Mnemosyne vermuten, deren Wasser die Besucher des Orakels tranken; *Paus.* 9, 39, 8; vgl. *Plin.* 31, 15. Bei *Luk. Nekyom.* 22 steigt Menippos durch die Trophoniosgrotte aus dem Hades an die Oberwelt. Nach *Paus.* 9, 37, 7 hatte sich am βόθρος Ἀγαμήδους die Erde aufgetan und den Trophonios verschlungen; s. auch o. Bd. 5, Sp. 1269 ff. Etwas nördlich von Lebadeia lag das Laphystion, wo Herakles Charops mit dem Kerberos emporgestiegen sein sollte; *Paus.* 9, 34, 5.

22. In Delphoi gab es ein Heiligtum der Ge und Themis, die das Orakel innegehabt haben sollen, bevor Apollon es sich aneignete. Die Lage des Ge-Heiligtums ist strittig; *Corssen, Sokr.* 1 (1913), 501 ff. sucht es an der Kastalia, südlich vom Tempel und zwar außerhalb des heiligen Bezirkes nahe dem Damatrion und vermutet, daß hier auch der Drache getötet sei. Oft wird eine Höhle erwähnt, aus oder in der die Orakel gegeben wurden und durch deren Ausdünstungen die Pythia mit dem Weissagegeist erfüllt werden sollte; vgl. *Fehrle, Kult. Keuschh.* 79 ff. Demnach scheint die Schlucht unter dem Tempel selbst angenommen worden zu sein; allein es ist schwer einzusehen, wie in den hier in Betracht kommenden Zeiten der Erdgeschichte innerhalb des Tempelbezirkes eine derartige Erdspalte, die allerdings auch *Pomtow, Philol.* 71 (1912), 71 annimmt, bestanden haben könne. *Strabo* 9, 419 scheint auch mit einem vorsichtigen φασὶ die Verantwortung für diese Behauptung abzulehnen. *Oppé, Journ. Hell. Stud.* 24 (1904), 214 ff. vermutet daher, daß das Orakel ursprünglich in der Kastaliaschlucht lag und daß bei der Verlegung die alten Vorstellungen auf die neue Stätte übertragen wurden. Für diese Vermutung, die freilich nicht alle Bedenken löst (vgl. *Bursians Jahresber.* 137, *Suppl.* 1908, 243), spricht, daß das Wasser der Kastalia oder seine Ausdünstungen prophetische Kraft verleihen sollte. Außerdem ließe sich

dann das Erdorakel, das vielleicht in der Kastaliaschlucht lag, an jenes χάσμα versetzen. Eine Übertragung der Vorstellung von einer älteren Orakelstätte nach dem späteren Heiligtum von Delphoi scheint in der Tat stattgefunden zu haben, und daraus folgt weiter, daß für jenes ältere Heiligtum die Erdschlucht von besonderer Bedeutung gewesen sein müsse, da sonst die Vorstellung von ihr nicht so hartnäckig an einer Stelle gehaftet hätte, wo es ein χάσμα nicht gab. Dann aber war wahrscheinlich jene Erdhöhlung als Eingang in die U. gedacht. Dazu stimmen die Bezeichnung eines delphischen Wassers, nach *Corssen, Sokr.* 1 (1913), 507 der Kastalia, als Styx (*Plut. Pyth. or.* 17, 402[a]), die delphische Platane, die Agamemnon gepflanzt haben sollte (*Plin.* 16, 238; vgl. *Castalia arbor Prop.* 3, 13, 3; *Corssen, Sokr.* 1 [1913], 510); denn die Platane findet sich auch sonst am Eingang zur U. Ferner auch die versinkende Quelle Kassotis, an deren Ausdünstungen, wenn *Plut. Pyth. or.* 17 (vgl. *Dümmler, Kl. Schr.* 2, 137) dieselbe meint, die Priesterin sich berauschte.

23. Akarnanien. Epeiros. Das Orakel des Amphilochos, das *Aristides* 38, 21 S. 318, 10 *K* (1, 78 *Ddf.*) nach Aitolien verlegt, das aber wahrscheinlich in dem sog. amphilochischen Argos war, kann als ein Eingang in die U. gedacht worden sein. *Ampel.* 8, 2 meint offenbar dies Argos: *unde est ad inferos descensus ad tollendas sortes*; vgl. *Rohde, Ps.* 1[2], 121 *A*; *Dieterich, Kl. Schr.* 105. — Ins Thesproterland sollte sich Orpheus der Eurydike wegen gewendet haben (*Paus.* 9, 30, 6); ebendort befand sich am Acheron und der Ἀχερουσία λίμνη (*Thuk.* 1, 46; *Skyl.* 30; *Str.* 6, 256; 7, 324; *Liv.* 8, 24, 2) das von Periandros befragte Nekyomanteion (*Herod.* 5, 92, 7). — Ein Abstieg in den Hades im Molosserland ist aus der rationalistisch umgedeuteten Sage von dem König Aidoneus, zu dem Theseus und Peirithoos kamen (*Plut. Thes.* 31, 35), zu erschließen.

24. In Thessalien, das doch wegen der Zauberei seiner Weiber und auch wegen seiner Totenbeschwörungen berühmt war, haben sich nicht viele Spuren ehemaliger Hadeseingänge erhalten. Zu erwähnen sind etwa der Fluß Lethaios bei Trikka (*Str.* 14, 647), Admetos, der nach einem Hadesnamen, wie die Bezeichnung der Hekate als Ἀδμήτου κόρη (*Hesych.* s. v.) vermuten läßt, genannte König von Pherai und seine aus dem Hades zurückgeführte Gattin Alkestis; endlich der vermutlich erst nachträglich in die Kentaurensage verflochtene Kaineus, der die Erde spaltend in die Tiefe gefahren sein soll (o. Bd. 2, Sp. 894, 51; vgl. *Rohde, Ps.* 1, 115 f.; *Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage u. Abergl. RGVV* 11, 1 (1911), 18 ff. [Dazu das neue Akusilaosfragment *F. Gr. Hist.* 1, 2 F. 22.]). Daß Kaineus seine Lanze mitten auf dem Marktplatz errichtet und verehren läßt, hat eine Entsprechung an der Aufstellung der Areslanze auf dem Areopag (*Hellanikos FHG* 1, 54, 69; vgl. die Lanze als Muttermal der von Ares abstammenden Sparten o. Bd. 2, Sp. 846, 12 ff. und *Reinach, Rev. hist. rel.* 60 (1909), 339, der *Hesych.* Κάδμου δόρυ vergleicht; s. auch *Berl. phil. Wochenschr.* 1912, 1030) und läßt daran denken, daß auch dort ein Blutgericht stattfand, bei dem die aufgepflanzte Lanze wohl die Gegenwart des strafenden Gottes anzeigen sollte. — Nahe Gyrton mündet in den Peneios der Europos, den die *Ilias B* 755 Titaresios nennt und als Στυγὸς ὕδατος ἀποῤῥώξ bezeichnet; denselben Ausdruck gebraucht Kirke (*Od.* λ 514) von Kokytos. Vielleicht ist mit diesem Namen einst auch der Europos bezeichnet worden; doch scheint *Plin.* 30, 31 den *homer*ischen Titaresios geradezu dem Horkos, also dem Styx gleichzusetzen. — Endlich ist wahrscheinlich das Heiligtum, aus dessen Legende die Heldensage Thetis entlehnt hat, sei es das spätere Thetideion bei Pharsalos, sei es ein älteres, dessen Überlieferung auf jenes überging, ein Eingang zur U. gewesen. Die Göttin wurde im Binnenlande verehrt und war nicht ursprünglich Seegöttin; ihr Name ist wahrscheinlich die Kurzform zu Θεσμοθέτις. Das weist auf eine Gerichtsstätte; daß auch hier wie bei der Stätte, die durch die Kaineuslegende beglaubigt werden sollte, eine Lanze als Gerichtszeichen in die Erde gesteckt wurde, läßt die berühmte Lanze des Peleus vermuten.

25. Isthmosstaaten und Achaia. Megara. Über den Felsen Anaklethra, der einen Eingang zur Unterwelt bezeichnete, s. o. Bd. 2, Sp. 1293, 46 ff. und über den Hadeskult in Megara und seinen Kolonien *Pareti, Studi sic. ed ital.* (*Contrib. alla scienza dell' antich.* 1, 1914) S. 253 f. — Die unterirdische Höhle am Isthmion, bei der die heiligsten Eide der Korinther geschworen wurden, war wahrscheinlich ursprünglich als Hadeseingang gedacht. Hier sollte Melikertes κεκρύφθαι (*Paus.* 2, 2, 1), d. h. wohl als Entrückter fortleben; vgl. *Pauly-Wissowa-Kroll* 11, 2141. — Der Gaios, das Heiligtum der Ge Eurysternos nahe dem Krathis in Achaia, scheint einst als U.-eingang gegolten zu haben; die Priesterin stieg, nachdem sie sich durch Trinken von Stierblut einem Gottesurteil unterzogen hatte (*Paus.* 7, 25, 13), in eine Höhle hinab, wo sie Weissagungen empfing; *Plin.* 28, 147.

26. Elis, Triphylia, Messenien. Daß der Aschenaltar der Ge an dem Gaion oder Gaios von Olympia mit dem Orakel der Erdgöttin und das sog. Στόμιον Θέμιδος (*Paus.* 5, 14, 10) einmal als Hadeseingang und Gerichtsstätte gegolten hat, läßt sich aus den ähnlichen Weissagestätten der Ge Themis, namentlich der delphischen erschließen. Die Lage ist ungewiß; s. *Weniger, Klio* 14, 426; *E. Curtius, Abh.* 2, 60; *Maaß, Oesterr. Jahresh.* 11 (1908), 7. Daß das Gaion einst zu den alten Kultstätten Olympias auf dem Kronion gehörte, ist nicht unwahrscheinlich; aber das φράγμα Διὸς Καταιβάτου, das wahrscheinlich mit dem Ge-Orakel nicht bloß örtlich verbunden war, scheint anzudeuten, daß die Kultstätte entweder ursprünglich eine andere Bedeutung als die eines Hadeseinganges hatte oder sie wenigstens später gewann. — In Pylos sollte nach einem Gedicht, auf das die *Ilias E* 390 (vgl. *Pind. Pyth.* 9, 33) Bezug nimmt, Herakles den Hades ἐν νεκύεσσι an der Schulter verwundet haben. Da

nach der Sage der tirynthische Held Pylos einnahm, ist die Andeutung kaum anders zu verstehen, als daß der Schutzgott der Stadt dieser im Augenblick der höchsten Gefahr mit den von ihm beherrschten Schatten zu Hilfe kam. Ist dies richtig, so muß es in Pylos einen Hadeseingang gegeben haben. Dafür spricht auch der Name der Stadt, der wahrscheinlich aus den πύλαι Ἀίδαο zu erklären ist. Eine weitere Bestätigung bietet der von *Hom. hym.* 3, 221. 344 erwähnte ἀσφοδελὸς λειμών, wenn dieser bei Pylos anzusetzen ist; denn er ist von der gleichnamigen Wiese der Unterwelt (*Od.* λ 539; ω 13) nicht zu trennen. — Nicht fern lag an dem in den Alpheios mündenden Acheron ein Heiligtum der Demeter, Kore und des Hades (*Str.* 8, 344), das an der Stelle eines ehemaligen Hadeseinganges errichtet zu sein scheint.

27. Lakonien. Auf dem Tainaron befand sich einer der im griechischen Mythos berühmtesten Hadeseingänge. Durch ihn sollen Herakles hinab (*Eur. Herc. fur.* 23; *Apollod.* 2, 123; *Pedias.* 12) oder empor (*Str.* 8, 363; *Sen. Herc. fur.* 813; Entführung des Kerberos aus Tainaron, *Palaiph.* 40; *Tzetz. Chil.* 2, 396; vgl. *Hekat.* bei *Paus.* 3, 25, 5; *FHG* 1, 27, 346), Orpheus (o. Bd. 3, Sp. 1100, 22 ff.), Theseus und Peirithoos (*Ap. Rhod.* 1, 101 f.) hinabgestiegen sein, Hades Persephone entführt (*Claud.* 35, 307), Merkur den Laius auf die Oberwelt gebracht (*Stat. Theb.* 2, 55) haben. Ein Psychopompeion bei Tainaron erwähnt *Plut. Sera num. vind.* 17, den Hadeseingang *Aristoph. Ran.* 187; *Str.* 8, 363 u. a. Noch nicht vollständig aufgeklärt ist die von *Pind. Pyth.* 4, 43 ff. berichtete Sage, nach der das vierte Geschlecht nach Euphamos in Libyen die Herrschaft erlangt hätte, wenn der Ahnherr die ihm von Eurypylos verliehene Scholle πὰρ χθόνιον Ἅιδα στόμα in Tainaron geworfen hätte. Sicher will *Pindar* damit eine verbreitete Geschlechtsüberlieferung gegenüber der von ihm befolgten, nach der sie erst im 17. Glied nach Libyen kamen, ablehnen und erklären (*Studniczka, Kyrene* 109; *Malten, Kyrene* 109); und wahrscheinlich hatte diese verworfene Sagenfassung den Euphemos auf dem Tainaron wohnen lassen. Aber das 'Werfen' der Scholle scheint doch irgendeinen Anhalt im Ritus haben zu müssen, zumal wenn die Bestimmung dahin ging, daß die Scholle in den Hadeseingang hätte geworfen werden müssen (o. Bd. 1, Sp. 1407, 52). Daß Wasser von weither gebracht wird, um es in eine Erdschlucht zu gießen, ist aus Bambyke-Hierapolis bezeugt (*Luk. dea Syr.* 13) und ist als Regenzauber mitunter wohl auch in Griechenland vorgekommen (*Gruppe, Griech. Myth.* 94; 816, 6), aber für die Versenkung von Erde gibt es m. W. nur eine, obendrein nicht völlig passende und auch ebenfalls dunkle Entsprechung in Rom, wo bei der Stadtgründung in den *mundus* außer Früchten auch von jedem der neuen Ansiedler ein wenig Heimaterde geworfen werden sollte; *Plut. Rom.* 11; vgl. *Ov. fast.* 4, 821 f. Der Gebrauch scheint zunächst eine symbolische Übertragung der Heimat, in weiterem Sinne aber die Vereinigung der Gebiete, deren Erde vermischt wird, anzudeuten. Das zweite würde auf die der Euphemossage zugrunde liegende Zeremonie passen. Indessen besagen *Pindars* Worte wirklich nur, was der Scholiast aus ihnen herauslas, εἰ τὴν βῶλον ἔσωσεν εἰς Ταίναρον, 'wenn er die Scholle unversehrt nach Tainaron (seinem Wohnort) gebracht hätte'. Dann läge in der Sage nur ein Hinweis auf die symbolische Auslieferung einer Scholle zum Zeichen der Unterwerfung eines Landes, und der unverständliche Ritus einer Versenkung der Scholle in den Hadeseingang fiele fort. Es erscheint dies um so eher als möglich, da bei Dichtern häufig Tainaron das ganze Gebiet, später sogar als wichtiger Teil das ganze Lakonien bezeichnet, wie es andererseits auch zum Hinweis auf den Hades genügt.

In Sparta befand sich ein Heiligtum der Ge, das Gasepton, Ἀπόλλων δὲ ὑπὲρ αὐτὸ ἵδρυτο Μαλεάτης, *Paus.* 3, 12, 8. Ob hier ein Kultzusammenhang in der Weise vorliegt, daß Apollon den alten Dienst der Erdmutter verdrängte oder zurückdrängte wie in Delphi (*Wide, Lak. Kulte* 202 f.) oder ob das Geheiligtum wie in Olympia aus einem Blitzgrab sich entwickelte (*Maaß, Österr. Jahresh.* 11 (1908), 13, der für Γάσηπτον bei *Pausanias* einsetzt σκηπτόν 'blitzgetroffen'), ist zweifelhaft; aber ein Hadeseingang scheint in der Tat in alter Zeit hier angenommen zu sein. — Zweifelhaft ist, ob mit diesem Gasepton die Kaieta [über diese aber auch o. Bd. 5, Sp. 1232, 30] genannte Schlucht zu verbinden ist, die wahrscheinlich als Hadeseingang galt.

28. Argolis. In dem Gebiet von Lerna (*Gruppe, Handb.* 179 ff.) wurden zwei, vielleicht drei Stellen als Hadeseingang bezeichnet. Durch den einen war Kore niedergefahren (*Paus.* 2, 36, 7), durch den unergründlichen alkyonischen Teich Semele von ihrem göttlichen Sohn emporgeführt worden; *Paus.* 2, 37, 5. [Auch hier hing die Tradition vom U.-eingang mit geheimnisvollen Riten, δρώμενα, zusammen, und es ist zu erwägen, inwieweit solche Riten den Anstoß zur Lokalisierung eines U.-eingangs gaben; vgl. *Pauly-Wissowa-Kroll* 11, 2166 f.] Außerdem sollte Herakles die lernäische Hydra unter einer Platane stehend getötet haben (*Paus.* 2, 37, 4; *Pauly-Wissowa-Kroll, Suppl.* 3, 1034, 14). — Durch die Kynadraquelle in Argos soll Kerberos entlaufen sein; *Eust. Od.* ν 408, 1747, 11. In Hermione sollten Herakles aus der U. empor (*Paus.* 2, 35, 10) und vielleicht (*v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 221; *Töpffer, Aus der Anom.* 40) Theseus und Peirithoos zu ihr hinabgestiegen sein. Eine λίμνη Ἀχερουσία erwähnt *Paus.* 2, 35, 10. [Mit diesem See ist vielleicht die Tradition vom Hadesgrab in Verbindung zu bringen; *Rohde, Psyche* 1, 134, 1; anders *Pfister, Reliquienkult* 1, 390, 395.] Ein mythisches Gegenbild zu dem argolischen Hermione ist das von *Orph. Arg.* 1136 erwähnte Hermione am Nordrand der Erde, dessen Bewohner wegen ihrer Gerechtigkeit dem Charon das Fährgeld nicht zu entrichten brauchten. Nach *Kallim. frg.* 110 *Schn.* war ein καταβάσιον εἰς Ἅιδου in Aigialos, dessen Einwohner nach dem Tode freie Überfahrt in den Hades hatten, weil ihre Vorfahren Demeter Kunde über den Raub der

Tochter gegeben hatten. [Auch in Hermione sollte der Abstieg zum Hades so kurz sein, daß die Einwohner ihren Toten kein Fährgeld mitgaben; *Str.* 8, 373. Nach *Rohde, Psyche* 1, 214, 3 ist Aigialos wohl = Sikyon.] Über den Kult des Hades Klymenos, der Persephone und Demeter in Hermione s. o. Bd. 2, Sp. 1228, 59 ff. — Am Markt in Troizen befand sich in alter Zeit ein U.-eingang, durch welchen Dionysos die Semele und Herakles den Kerberos emporgeführt haben sollten; *Paus.* 2, 31, 2; *Pauly-Wissowa-Kroll, Suppl.* 3, 1028, 2 ff. s. auch u. nr. 38. — Nemea: Der wahrscheinlich argivische Dichter, der in die Sage vom Zug der Sieben gegen Theben den Aufenthalt in Nemea einfügte, hatte eine Legende vor sich, die nach den Namen Eurydike, Hypsipyle, Archemoros und vielleicht auch Adrastos, wenn dieser den Anlaß zur Verknüpfung der nemeischen Überlieferung mit dem thebanischen Sagenkreis gab, religiöse und wahrscheinlich auch gerichtliche Handlungen an einem vermeintlichen U.-eingang begründen sollte. Daß Hypsipyle nicht erst von Euripides in den Sagenkreis von Nemea eingeführt wurde, hat *Pfister, Reliquienkult* 1, 161 ff. gezeigt.

29. Arkadien. Kyllene: Kores Niederfahrt, *Konon* 15; vgl. *Paus.* 8, 15, 4. — Nonakris: Versinkende Quelle Styx; *Paus.* 8, 17, 6 ff.; s. o. Bd. 4, Sp. 1571, 59 ff. Hier war nach *Curtius, Pelop.* 2, 197 einst der Bundesmittelpunkt einer Eidgenossenschaft. — Phigaleia: ψυχαγωγοί, *Paus.* 9, 17, 9. — In dem χάσμα γῆς (*Paus.* 8, 22, 3; βάραϑρον ebd. 8) bei Stymphalos versank der gleichnamige Fluß. Vielleicht sollte hier der Eingang zur U. sein, durch den *Aischylos* in den Ψυχαγωγοί den Teiresias durch Odysseus befragt werden ließ.

30. Thrakien. Im Haimosgebirge ist ein Nekyomanteion mit einem Hadeseingang vielleicht aus der Sage vom Verschwinden des Aristaios (*Diod.* 4, 82, 6; vgl. *Rohde, Psyche* 1², 115) zu erschließen.

31. Kleinasien. Im Gebiet des Maiandros gab es mehrere Plutonien; *Bouché-Leclercq, Hist. de la divin.* 2, 373 ff.; *Str.* 12, 579; z. B. zu Hierapolis (*Str.* 13, 629; *Buresch, Phil. Jbb.* 145 [1892], 286 ff.), wo von Kores Abstieg erzählt wurde; zu Acharaka, zwischen Nysa und Tralles (vgl. noch *Str.* 14, 649); zu Thymbria (*Str.* 14, 636). Als ein Charonion erwähnt *Antig. Karyst.* 123 τὸ ὄρυγμα im Latmos. In Magnesia a. M. ist Artemis Leukophryene die Göttin vom weißen Felsen; hier lag am Lethaios bei Aulai eine dem Apollon geweihte Höhle, in deren Nähe heilige Männer vom Felsen sprangen; *Paus.* 10, 32, 6. Bei Ephesos war ein Styxwasser, bei dem Keuschheitseide abgelegt wurden; *Ach. Tat.* 8, 12 ff. — Akonai bei Herakleia Pontica: Höhle Acherusia (*Plin.* 6, 4); Spitze Acherusias (*Ap. Rhod.* 2, 353. 743; vgl. *Val. Flacc.* 3, 298). Hier sollte Herakles hinabgestiegen sein (*Xen. an.* 6, 2, 2) oder den Kerberos emporgeführt haben, auf dessen Geifer das Gift des Akonits zurückgeführt wurde; *Herodoros, FHG* 2, 35; *Andron, FHG* 2, 348; *Euphor. frg.* 28 *Mein.*; *Dion. Perieg.* 788 f.; *Sch. Ap. Rhod.* 2, 354; *Sch. Nik. Al.* 13; *Plin.* 27, 4 u. a. Nach *Plut. Kim.* 6, *ser. num. vind.* 10 hat der spartanische König Pausanias im νεκυομαντεῖον von Herakleia den Geist der von ihm getöteten Kleonike von Byzanz beschwören lassen.

32. Sizilien. Bei Syrakus sollte durch die Kyanequelle Hades mit Persephone niedergefahren sein; *Diod.* 5, 4. Bei *Firm. Mat. err. prof. rel.* 7, 4 sind bei Syrakus beide Gottheiten wieder emporgestiegen. Wenn die Stätte der Entführung nach Enna (*Cic. Verr.* 4, 48. 106; *Diod.* 5, 3 u. ö.) am Ätna (*Timaios* bei *Ps.-Arist. mir. ausc.* 82; *Plut. quaest. nat.* 23 u. ö.) verlegt wird, so sollten vielleicht zwei verschiedene örtliche Überlieferungen ausgeglichen werden. Der Ätna selbst wird, wie viele andere Vulkane, als Hadeseingang gegolten haben, ebenso wie der Lago Naftia bei Palagonia, wo die Delloi und Palikoi walten; o. Bd. 3, Sp. 1281 ff.; dazu *Ciaceri, Culti e miti della antica Sicilia* 23 ff.; [s. auch *A. Ströhle, Die den Alten bekannten vulkanischen Gebiete, Tübinger Diss.* 1921].

33. Campanien. Die zahlreichen vulkanischen Erscheinungen, die heißen, übelriechenden Quellen, die aus dem Lande oder dem Wasser aufsteigenden Dämpfe ließen das Gebiet nördlich vom Golf von Neapel (s. *Ströhle* a. a. O. 22 ff.) besonders geeignet als vermeintliche Eingänge zur U. erscheinen. In diesem vulkanischen Gebiet sollten viele Giganten begraben sein. Südlich von Kyme lag die Ἀχερουσία λίμνη (*Str.* 5, 244 f.), nordöstlich davon der schon im Altertum mit ihr, wie es scheint, mitunter verwechselte Aornos (*Ephor.* bei *Str.* 5, 244; *Tim.* bei *Aristot. mir. ausc.* 102; *Liv.* 24, 12, 4 u. ö.); dort auch die Flüsse Styx, Pyriphlegethon (*Str.* 5, 244; *Arist.* a. a. O.) und Kokytos (*Lykophr.* 705), die Sage von Odysseus' Abstieg (*Str.* a. a. O.) und das παλαιὸν νεκυομαντεῖον (*Diod.* 4, 22; vgl. *Ps.-Skymn.* 239; *Max. Tyr.* 14, 2). Über Avernus s. *Stolz, Indogerm. Forsch.* 22, 248 f.

34. Rom. Hier gab es mehrere Hadeseingänge, *mundi* genannt, über deren Unterscheidung bei den alten Schriftstellern eine auch durch *Thulin, Die Etrusk. Disziplin* 17 ff. nicht vollständig geklärte Verwirrung herrscht. Daß der mundus auf dem Palatin der von *Boni* ausgegrabene Tholos aus Tuff war und daß er als Mittelpunkt der Stadt galt, will *Frottingham, Am. Journ. Arch.* 18 (1914), 314 ff. erweisen. In einem Fall läßt sich auch in Rom der in Griechenland mehrfach nachgewiesene Zusammenhang des U.-eingangs mit Regenzauber beobachten; denn der Manalis lapis, der als ostium Orci galt und wahrscheinlich zu einem Mundus gehörte, muß dem zur Regengewinnung benutzten gleich benannten Stein bei der Porta Capena, wenn nicht gleich, so doch begrifflich ähnlich gewesen sein. Einer der Mundi war bei der Stadtgründung angelegt und mit Früchten sowie mit Erde aus der Heimat der neuen Ansiedler angefüllt worden (s. auch o. nr. 27), und zwar nach *Plut. Rom.* 11 nach etruskischem Ritus. — Als Eingang zur U. wird auch die schwefelhaltige Quelle Albunea bei Tibur gekennzeichnet, bei der nach *Varro* eine Sibylle geweissagt hatte; o. Bd. 4, Sp. 803, 49 ff. S. auch *Verg. Aen.* 7, 82 ff. Die Quelle, die eine

gleichnamige Nymphe (o. Bd. 1, Sp. 224f.) bewohnte, hauchte Schwefeldämpfe aus, was dazu beitrug, ihren Ruf als Eingang in das Totenreich zu begründen. — Ein ähnliches Plutonion am Nar ist aus *Ennius, Ann.* 7, 261 zu erschließen; *Vergil* hat den Vers nach *Norden, Enn. und Verg.* 25ff. nachgeahmt. Nach *Pasquali, G. G. A.* 1915, 597 ließ *Ennius* die Discordia in der Thermalquelle verschwinden.

35. Mythische Hadeseingänge. Außer den Hadeseingängen, die an bekannten Stellen der bewohnten Erde bestehen sollten, aber auch z. T. schon durch mythische Vorstellungen verändert sind, gab es seit uralter Zeit auch eine Verlegung des Zutritts zum Totenreich in die mythischen Länder am unbekannten Erdrande. Freilich ist auch diese Ansetzung ihrerseits nachträglich oft mit Überlieferungen verschmolzen, die sich ursprünglich auf tatsächlich bestehende Psychopompeia bezogen, und kann daher von den bisher behandelten nicht überall reinlich getrennt werden. Wie das assyrische Epos hat auch das ältere griechische den Hadeseingang in unbekannte Fernen verlegt, die Nekyia der *Odyssee* (λ 13ff.) an den Okeanos, wo Orphiker (*Argon.* 1187ff.; *Erg.* 212 *Abel* = 43 *Kern*) auch Kores Raub ansetzen. [Auch die am Ende des 2. Buches des *Ps.-Kallisthenes* zusammengeschmolzenen Erzählungen von Alexanders Zug zum Lande der Seligen spielen an den Grenzen der Erde.] Über die Richtung, in der das Totenland zu suchen sei, hatte sich bei den Griechen so wenig wie im Orient eine allgemein feststehende Vorstellung gebildet. Im *Rigveda* ist der Süden die Himmelsgegend, in der die Väter wohnen (*Oldenberg, Rel. d. Veda* 547, 2). Daneben findet sich auch eine Ansetzung des Totenlandes im äußersten Norden, die, begünstigt wahrscheinlich durch die Raubzüge des Nordvolkes der Kimmerier, im 8. und 7. Jahrh. vermutlich in Vorderasien verbreitet war (*Gruppe, Handb.* 390, 4), aber auch in Griechenland Spuren hinterlassen hat [s. auch *Lehmann-Haupt* bei *Pauly-Wissowa* 11, 425ff.]; doch dachte man sich hier, wie vereinzelt auch schon im Orient, den Norden vornehmlich als Land der guten Toten; so wurde, wahrscheinlich im 6. Jahrh., die Vorstellung von dem Hyperboreierland ausgebildet, das, wie *A. Körte, Arch. f. Rel.-Wiss.* 10 (1907), 153 aus *Bakchyl.* 3, 58ff. folgert, ursprünglich das Land der gerechten und glückseligen Toten war. Der späte, aber gewiß aus älterer Überlieferung schöpfende Verfasser der *Argonautica* (1131ff.) läßt seine Helden am Nordrand der Erde zu dem Flusse Acheron und zu einem mythischen Hermioneia gelangen, dessen Bewohner dem Bootsmann der Unterwelt wegen ihrer Gerechtigkeit und weil die Tore des Hades so nahe sind, kein Fährgeld zahlten. Überhaupt haben die Mystik des 6. Jahrh. und der von ihr gepflegte erbauliche Roman die Vorstellung von den gerechten und glückseligen Bewohnern der Nordländer eifrig verbreitet. [Auch nach *Ps.-Kall.* 2, 32 zieht Alexander nach Norden, um zum Land der Seligen zu gelangen.] Trotzdem ist die Ansetzung auch des glückseligen Landes im Norden nicht auf die Dauer durchgedrungen; es siegte vielmehr, geschützt durch die Nekyia des Odysseus, dessen Irrfahrten nach dem Westen zu weisen schienen, wenigstens frühe dort angesetzt wurden, der Glaube, daß das Totenreich am Westrande der Erde offen stehe, und daß dort auch die Gefilde der Seligen zu suchen seien. Allerdings will *Kranz, Herm.* 50 (1915), 100 nachweisen, daß in beiden Nekyien der *Odyssee* der Eingang zum Hades vielmehr nach Osten weise; allein durch die Ἠελίοιο πύλαι (v. 11) mußte die Sonne auch am Abend hindurchziehen, und jedenfalls ist später die Unterweltspforte gewöhnlich im Westen gesucht worden. Diese Vorstellung, die den Toten mit der Sonne gegen Abend ziehen läßt, ist außerordentlich verbreitet und hat weitere Folgen gehabt, z. B. die, daß in Griechenland und Italien die Heroen vielfach am Abend Opfer empfingen (*Pfister, Reliquienkult* 2, 491f.) und weissagten (*Usener, Götternamen* 187), daß ihre Heiligtümer wie überhaupt die der chthonischen Gottheiten oft von Westen her betreten wurden (o. Bd. 1, Sp. 2495, 35ff.), so daß ihr Bild nach Westen schaute. Namentlich auf die Bestattungsgebräuche wie auf die Einrichtung der Gräber hat die Vorstellung von dem Hadeseingang im Westen großen Einfluß ausgeübt; die in der alten und selbst in der neuen Welt (z. B. in Peru, *Waitz, Anthropol.* 4, 467) vielfach herrschende Sitte, die Toten mit dem Gesicht nach Westen zu begraben, hängt wahrscheinlich mit jener Vorstellung zusammen.

Diejenigen griechischen Epen, die ihre Helden nicht in unbekannte Länder führten [wie z. B. die *Nostoi* im Gegensatz zur *Odyssee*], sie aber trotzdem in den Hades hinabsteigen ließen, mußten als Eingang des finsteren Reiches eine der bekannten Kultstätten wählen, bei der ein solcher gezeigt wurde; und da jeder Dichter durch die Schilderungen seiner Vorgänger angeregt wurde und ihnen auch folgte, so ergaben sich schließlich Bilder, in denen offenbare Widersprüche nebeneinander standen, die aber keinen Anstoß erregten, weil die Anschaulichkeit, mit der jeder einzelne Zug geschildert war, dem mit Einbildungskraft begabten Hörer oder Leser die Erinnerung an andere damit nicht übereinstimmende Züge gar nicht aufkommen ließ. Es ist deshalb ebensowenig zulässig, solche Anstöße durch künstliche Auslegungen wegzudeuten, als sie durch die Annahme verschiedener Dichter, deren Schöpfungen mosaikartig zusammengefügt seien, oder späterer Erweiterer, welche bestehende Dichtungen nicht im ursprünglichen Sinn ausgeschmückt hätten, zu erklären. Dies ist namentlich bei der Nekyia der *Odyssee*, wo freilich, aber m. E. nicht mit Recht (z. B. von *Rohde, Kl. Schr.* 2, 255ff.), in den einzelnen gesonderten Teilen auch verschiedene Stilarten gefunden werden, und im *homerischen Demeterhymnos* (z. B. von *Mannhardt, Mythol. Forsch.* 219. 1) versucht worden; s. o. nr. 8. Auch darf nicht, wie z. B. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 799 meinte (s. dagegen *Rohde, Ps.* 1^2, 54, 1), ein grundsätzlicher Unterschied der *Ilias* und der *Odyssee* darin gefunden werden, daß jene den Hades

unter die Erde, diese an der Welt Ende setzte. Vielmehr kennt auch die *Odyssee* das Totenreich in der Tiefe (z. B. λ 65. 164. 475; υ 81; ω 106) und in der *Ilias* (*I* 568; *Υ* 61; *Χ* 482) ist die Einheitlichkeit in dieser Beziehung nur deshalb gewahrt, weil der Stoff dem Dichter keinen Anlaß bot, den U.-eingang am Weltrande zu erwähnen. S. auch *Eggers, De Orco Homerico* 1836; *F. Richter, Die homerische Vorstellung vom Hades* 1873; *Th. H. Martin, Tradit. homér et hésiod. sur le séjour des morts* (*Ann. de l'assoc. pour l'encour. des ét. gr.* 12, 1878). Daß solche Eindichtungen stattgefunden haben, ist freilich richtig. So gibt gerade in der Nekyia *Iul. Africanus* in seinen κεστοί (*Ox. Pap.* 3, 412; *Wünsch, Arch. f. Rel.-Wiss.* 12 [1909], 2 ff.; *Pauly-Wissowa-Kroll* 10, 122; *Suppl.* 4, 330) 27 Verse, die in der übrigen Überlieferung fehlen und die — wahrscheinlich sogar nicht von einem einzigen Fälscher, sondern in zwei Absätzen — erfunden sind. Um die Annahme eine Einschubes zu begründen, bedarf es anderer Anzeichen als der Widersprüche. Auf dem Gebiet der Hadesvorstellungen, wo das freie Schalten der dichterischen Einbildungskraft nur durch Überlieferungen von sehr verschiedener Herkunft, nämlich eine bestimmte Anschauung des Weltbildes einerseits und andererseits die Kulteinrichtungen verschiedener Heiligtümer beschränkt wurde, müssen Widersprüche anerkannt und hingenommen werden, wie sie sich denn auch tatsächlich in den eschatologischen Vorstellungen fast aller Völker finden.

IV. Beschreibung der Unterwelt.

36. Lichtlosigkeit. Keine Eigenschaft der U. wird häufiger hervorgehoben als ihre Finsternis. Vielleicht ist sie bereits in ihrer Bezeichnung Ἅιδης ausgesprochen, wenn nämlich diese zu ἰδεῖν gestellt werden darf. Außerdem heißt aber Hades ἀλάμπετος, ἀναύγητος, ἀίδηλος, ἐρεμνός, ἔννυχος, κελαινότατος, ζοφερός, Orcus wird *pallidus, luridus* genannt; vgl. *Bruchmann* und *Carter, Epitheta deorum.* Vgl. weiter etwa *Eur. Alk.* 438; *Kaibel, Epigr.* 203, 4; 310, 3; *Pind. frg.* 130; *Cic. Tusc.* 1, 37; *Verg. Georg.* 4, 471. Eine Dämmerung wie im finstern Walde herrscht bei *Verg. Aen.* 6, 270 schon in dem Grenzland diesseits des Totenflusses. [Vgl. auch das Land der Finsternis, durch welches Alexander nach späten Einschüben des Romans zieht, um zum Lande der Seligen zu gelangen; *Ps.-Kall.* 2, 37 f.] Die Vorstellung von der Finsternis der U. findet sich auch in den semitischen Schriftdenkmälern. Bei den Assyrern heißt, wie vielleicht bei den Griechen, die U. der 'Ort, wo man nicht sehen kann'; [s. auch den Istarmythos o. Bd. 3, Sp. 259 und *J. Kroll, Beiträge zum Descensus ad inferos* 1922, 36, 3]. Von der finsteren Scheol sprechen *Hiob* 10, 21 f.; *Ps.* 88, 7, 13; 143, 3; *Klagel. Ier.* 3, 6. Dem finsteren Orte des Hades steht das Elysion gegenüber; hier spendet eine besondere Sonne purpurnes Licht; *Verg. Aen.* 6, 641; ähnlich schon *Pind. Ol.* 2, 67 f.; *frg.* 129; vgl. auch *Aristoph. Ran.* 454; *Val. Fl.* 1, 844. [Dazu *Dieterich, Nekyia* 23 ff. Auch mit der Erscheinung der Himmlischen ist Licht und Glanz verbunden (*Pauly-Wissowa, Suppl.* 4, 315 f.), während der Unterweltsdämon Eurynomos (s. o. Bd. 1, Sp. 1427) blauschwarz, der christliche Teufel schwarz ist; s. *Pauly-Wissowa* 10, 2407 f.]

37. Verschiedene Vorstellungen von der U. — Der Hades als Höhle. Wir kennen aus dem Altertum verschiedene Vorstellungen oder, wie man vielleicht richtiger sagt, Gleichnisse, durch die das Wesen der U. angedeutet oder umschrieben werden sollte. Diese Bilder widersprechen sich zum Teil und stehen unausgeglichen nebeneinander, sind wohl auch nicht gleichzeitig entstanden. Sich das Totenreich als eine große Höhle vorzustellen, lag um so näher, als so viele Grotten als Eingänge in die U. galten; daher konnte dies Bild leicht entstehen, sich erhalten oder auch erneuern; es findet sich später auch nicht selten (z. B. *Anakr.* bei *PLG* 3[4], 268, 43; *Karkin. TGF*[2] p. 799, *frg.* 5; *Ap. Rhod.* 2, 735; *Cic. Tusc.* 1, 37; *Lucr.* 1, 115; *Verg. Aen.* 6, 400; 7, 568; *Sil. It.* 13, 425; *Sen. Ag.* 2; *Thyest.* 105; *Hippol.* 1201; *Anth. Lat.* 1534 B, 3), hat aber, weil es in dem Begriffe der U. fast schon enthalten war, keine Entwickelung und jedenfalls nicht die Bedeutung gehabt wie die Vorstellungen, die der Einbildungskraft einen weiteren Spielraum ließen.

38. Von diesen ist am frühesten verschollen und nur durch Kunstdarstellungen (o. Bd. 3, Sp. 3220, Fig. 11; Sp. 3231, Fig. 12; vgl. auch die Abb. Bd. 1, Sp. 950) bezeugt und aus Mythen zu erschließen die Auffassung der U. als eines Fasses; *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch.* 94, 3; 761, 9; *Jane Harrison,* die dieses Buch rezensiert hat, gibt diese Vermutung, zuletzt *Proleg. to the Study of Gr. Rel.* 32 ff. als ihre eigene. Vielleicht hängt diese Vorstellung damit zusammen, daß in sehr alter Zeit die Toten öfters in πίθοι oder χύτραι bestattet wurden; *Eitrem, Hermes und die Toten* 57; *Schrader, Mitt. der Schles. Ges. f. Volksk.* 12 (1910), 61. Wahrscheinlich war in Troizen während des 8. Jahrh.s die U. oder die Höhle, durch die man in diese zu gelangen glaubte, als großes Gefäß ausgemauert oder es war ein Gefäß in die Erde gelassen, in das die den Unterirdischen bestimmten Gaben geworfen wurden; [man denke etwa auch an die Dipylonvasen, die auf den Gräbern standen, bestimmt, die Opferspenden aufzunehmen]. Wenn Eurystheus, der ursprünglich König von Troizen war, auf Vasenbildern in ein Faß (χαλκοῦν πίθος, *Diod.* 4, 12) gekrochen sein soll, als ihm Herakles den lebenden erymanthischen Eber oder den Kerberos vorführte, so hat der argivische Dichter, der dies zum Ruhm seines Fürsten erfand, wahrscheinlich an das Faß gedacht, das den Troizeniern als Zugang zur U. galt. Nach diesem πίθος wurde ein mythischer Name gebildet, dessen richtig gebildete Kurzform Πιτθεύς Bezeichnung für den Großvater des troizenischen Unterweltsdämon Theseus ist; [s. auch *Ehrenberg, Rechtsidee* 34, 3]. An gewissen Tagen, πιθοίγια genannt, scheint man den Eingang zur U. geöffnet zu haben; s. o. nr. 19. Dies ist zwar nicht für Troizen über-

liefert, aber in Attika, dessen Kulte zum Teil nach troizenischem Vorbild eingerichtet sind, und wo auch ein Demos den Namen Pithos führt, heißt der Tag des Anthesterienfestes, an dem die Toten umherschwärmten, Pithoigia; *Gruppe, Griech. Myth.* 94, 761, 9; *Robert, Herm.* 49 (1914), 31. Wahrscheinlich bezieht sich auf diesen Ritus die Darstellung der Jenaer Lekythos; *Journ. Hell. Stud.* 20 (1900), 101 ff.; *Nilsson, Eran. Suec.* 1915, 184. Eine Nachbildung der Pithoigia sieht *Maaß, Oesterr. Jahresh.* 10 (1907), 111 schwerlich mit Recht in dem *tiniarum dies* bei *Migne, Patr. Lat.* 40, 1172; auch ob die milesische ἀνοιγμῶν ἑορτή (*Haussoullier, Mil. et le Did.* 281) verglichen werden darf, scheint mir zweifelhaft. Weitere Sagen, in denen das Faß der U. genannt wird, scheinen die von den Aloaden, die den Ares χαλκέῳ ἐν κεράμῳ banden (*Il. E* 386 f.) und die von der Erdgöttin (o. Bd. 3, Sp. 1524, 58 ff.) Pandora zu sein, aus deren Faß alle Übel für die Menschheit hervortreten; ferner auch die Sage von der Erweckung des in ein Honigfaß gefallenen Glaukos (o. Bd. 1, Sp. 1687); s. auch *J. Harrison, Ess. and Stud. pres. to Ridgeway* 148. Wenn endlich *Hesiod, Theog.* 726 ff. sich den Tartaros als ein ungeheures ehernes Faß dachte, dessen Hals statt mit einem Deckel durch die γῆς ῥίζαι geschlossen seien (*O. Rossbach, Berl. phil. Wochenschr.* 1917, 1501), so ist seine Einbildungskraft vermutlich durch die Vorstellung von der faßartigen Unterwelt angeregt worden.

39. Hades als Haus. Besser bekannt sind zwei andere Bilder der U., von denen das eine sie einem Hause, das andere einem Lande vergleicht. Beide Vorstellungen können auch nebeneinander auftreten; z B. *Verg. Aen.* 6, 269: *Ditis domus vacuae et inania regna.* Das Haus des Hades ist nicht ursprünglich die Königsburg des Hadesreiches gewesen und hat die erweiterte Bedeutung der U. nicht erst nachträglich als deren wichtigsten Teil empfangen; vielmehr sind beide Bezeichnungen (Haus und Land) unabhängig voneinander entstanden. Dies ergibt sich daraus, daß statt des U.-hauses häufig dessen einzelne Teile, Türen, Schwellen, Kammern genannt werden, und daß diese Bezeichnungen sich bei mehreren Völkern bis in das früheste Altertum zurückverfolgen lassen, wie auch die Ausdrücke 'Haus des Hades' oder der Persephone usw. sich von Anbeginn bis gegen Ende des Altertums immer wieder finden; z. B. αὐλὴ Περσεφόνης, *Kaibel, Epigr.* 494, 1; *Ditis aula, Claud.* 35, 365; *aula Orci, Hor. c.* 2, 18, 30; *aula Plutonis, Buecheler, Anth. Lat.* 2, 1829, 4; βασίλεια Πλούτωνος, *Plat. Axioch.* 12, 371 a; δόμοι Ἀίδα, Versgrabschrift b. *Keil, Herm.* 50 (1915), 468; *Quint. Smyrn.* 2, 650; *Il. X* 52; *Od.* ι 524; ω 204; *Kaibel* 208, 4 u. ö.; δόμος Ἀχέροντος, *Anth. Pal.* 7, 181, 3; εὐσεβέων, *Kaibel* 215, 2; 222, 8; ἡρώων, *Anth. Pal.* 269, 7; θάλαμος Φερσεφόνας, *Kaibel* 35, 4; 50, 2; 98, 4; 231, 2; μέλαθρα, *Nonn.* 36, 203 u. a. m. Noch gewöhnlicher ist die Hervorhebung der Pforte der U. Mehrere Eingänge zum Geisterreich hießen Pylos; wo ein auf -πυλος oder -πύλη auslautender mythischer Name bodenständig ist, kann mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß sich an der Stelle ein vermeintlicher Eingang in das Totenreich befand, dessen Fürst selbst Πυλάρτης hieß; s. o. Bd. 3, Sp. 3326. — Πύλαι Ἀίδαο: *Il. E* 646; *I* 312; *Ψ* 71; *Od.* ξ 156; *Theogn.* 709; *Soph. Oed. Col.* 1569; *Theokr.* 2, 160; vgl. *Lucret.* 3, 67; 5, 373; *Stat. silv.* 5, 3, 257 u. ö. — Über den Türhüter s. o. Bd. 2, Sp. 1119 ff.; 1214 ff.; Bd. 3, Sp. 3329 ff. *Radermacher, S.-B. W. A. W.* 187 (1918), 73 ff. Von besonderer Bedeutung war die eherne Schwelle; *Hes. Theog.* 749; 811; mehr s. im *Arch. f. Rel.-Wiss.* 15 (1912), 360 ff. Auch von *Soph. Oed. Col.* 57 wird diese genannt; *Robert, Oid.* 1, 25 ff. bestreitet mit Unrecht den Zusammenhang dieser χαλκόπους ὁδός mit dem von *Apollod.* beim *Schol.* bezeugten Hadeseingang.

40. Hades als Land besitzt eine Wiese (Λήθης λειμών, *Luk.* πένθ. 5), die mit Asphodelos bewachsen ist. Nach dieser heißt die Au selbst ἀσφόδελος λειμών (*Od.* λ 539; 573; ω 13; vgl. *Luk. Char.* 22; *Nek.* 11; 21; *Philops.* 24 u. ö.). Wenn im *homerischen Hymnos* (Bd. 3, Sp. 221; 344) Hermes die geraubten Rinder εἰς ἀσφόδελον λειμῶνα (über die Lage s. *Eitrem, Philol.* 65 [1906], 264) zieht, so scheint in der ursprünglichen Legende die Unterwelt genannt oder doch, wenn eine irdische Stätte gemeint war, diese irgendwie als eine Nachbildung der U. gekennzeichnet gewesen zu sein. Bei Mystikern, die zwischen dem Schicksal der Seligen und dem der Verdammten unterschieden, tummeln sich die Geweihten und die ihnen später gleichgesetzten anderen Frommen auf heiligen Wiesen (*Aristoph. Ran.* 327; 344; 374 u. ö. in Anlehnung an Mysterienvorstellungen; *Pind. frg.* 129; *Luk. v. hist.* 2; 6; *Orph. frg.* 154 = 222 *Kern*; Goldtäfelchen von Thurioi bei *Kern* p. 108; *Diod.* 1, 96; *Verg. Aen.* 6, 638; 744; *Anth. Lat.* 2, 1233, 17; 588, 9; *Synes. hymn.* 3, 394; [vgl. auch das Relief, das *Turchi, Le religioni misteriosofiche* 40 f. = *Ausonia* 3, 222 mit *Pind. Ol.* 2, 62 ff. vergleicht]) in heiterem Sonnenglanz, während die Ungeweihten oder wenigstens die Sünder unter ihnen im Morast (*Aristoph. Ran.* 146; 273; *Plat. Phaed.* 13, 69 c; *Rep.* 2, 363 u. ö.) und in Finsternis (*Rohde, Ps.*² 313, 1; *Dieterich, Nek.* 72 ff.; 81 ff.) liegen. Auch Haine werden als Stätte der Seligen gedacht; *Aristoph. Ran.* 441; Täfelchen von Thurioi p. 108 *Kern; Verg. Aen.* 6, 639; 658; 704; *Val. Fl.* 1, 843; *Nonn.* 19, 189. Ohne Beziehung auf die Stätte der Seligen werden die Wälder der U. (*Od.* κ 509) noch häufiger erwähnt, besonders bei römischen Dichtern, z. B. *Verg. Cul.* 230; *Aen.* 6, 131; 154; *Ov. met.* 5, 541; *Val. Fl.* 3, 402. Doch beschreibt *Sen. Herc. fur.* 697 die U. als der Vegetation entbehrend; das soll den Eindruck des Totenlandes verstärken, der sonst meist dadurch erzielt wird, daß die Wälder von den auf Gräbern und an den Hadeseingängen angepflanzten Bäumen Pappeln, Ulmen und Weiden (*Gruppe, Handb.* 791) gebildet werden. — In der U. gibt es auch Höhen (*Aisch. Ag.* 1160) mit Felsen (*Aristoph. Ran.* 470 f.). Von einem Felsen, auf welchem Theseus und Peirithoos festsitzen, erzählten *Panyasis fr.* 9 K bei *Paus.* 10, 29, 9 und der Dich-

ter des Πειρίθους S. 547 *N.* Einen Berg in der U. setzt die Sage von Sisyphos voraus.

41. Das Land des Hades wird durch Gewässer gegen die Welt der Lebenden abgeschlossen. [So schon im *Gilgameschepos,* wo der Held, um zu Utnapischtim zu gelangen, das Meer überschreiten muß; ein Fährmann pflegt dort überzusetzen. Ein letzter Nachklang dieser Erzählung findet sich noch in einer späten Episode des *Alexanderromans, Ps.-Kall.* 2, 30, aber auch sonst wird dieser 'Ort des Übergangs' in der mit *Alexander* zusammenhängenden Literatur oft erwähnt; vgl. *Rhein. Mus.* 66 (1911), 458 ff.; *Theol. Lit.-Ztg.* 1911, 796 f.; 1912, 572 f.; *Gressmann, ebd.* 1911, 700; *ders., Das Gilgameschepos* 137 f.] Der Dichter der *Odyssee* scheint sich den Eingang zur U. jenseits des Okeanos zu denken, da der in diesem versinkende Helios nie die Kimmerier anblickt (λ 13), die in der Nähe dieses Eingangs wohnen; s. o. Bd. 2, Sp. 1186; vgl. dazu *Tib.* 3, 5, 24; 4, 1, 64; *Ov. met.* 11, 592; *Sil. It.* 12, 192. In der Nähe befindet sich die Λευκὰς πέτρη (ω 11), die den an den als Gerichtsstätten dienenden Hadeseingängen stehenden weißen Malsteinen entspricht. Statt des Okeanos nennen jüngere Schriftsteller einen besonderen Totenfluß, eine Vorstellung, die im heutigen Volksglauben der Griechen fortlebt (*Schmidt, Volksl. der Neugriechen* 236 f.), aber uralt ist und sich auch in der indischen (*Weber, Ind. Studien* 1 [1850], 398 ff.; *Kuhn, Ztschr. f. vgl. Sprachf.* 2 [1853], 316 f.) und ägyptischen (*Maspéro, Journ. As.* 4, 15 [1880], 161) Literatur findet und in Ägypten damit zusammenhängt, daß die Toten aus den Städten östlich des Nil über diesen in die Gräber am Westrand des Landes geschafft wurden. Gewöhnlich freilich schließt später nicht der Okeanos die U. ab; statt seiner werden andere Flüsse des Hades erwähnt, die oft nebeneinander, bisweilen übrigens auch mit dem Okeanos genannt werden. Vermutlich beruht es auf einer älteren Überlieferung, daß bei derartigen Aufzählungen die Vierzahl bevorzugt wird. So nennt *Od.* κ 513 ff. den Acheron, Pyriphlegethon, Kokytos und Styx; vgl. *Verg. Aen.* 6, 297; 385; 551; *Plat. Phaed.* 61, 112 e—113; *Dieterich, Nek.* 123; dazu die neuplatonische Ausgleichung mit der orphischen Lehre bei *Olympiod.* zu *Plat. Phaed.* p. 202 = *Orph. frg.* 123 *Kern.* Hier wird dem *Orpheus* von den Neuplatonikern der eigentümliche Schematismus zugeschrieben, wonach den vier Flüssen der U. die vier Elemente und die vier Himmelsrichtungen entsprechen. Doch haben sie dies wahrscheinlich in die orphische Dichtung hineingelegt, z. B. die Gleichsetzung des Acheron mit der Luft nur daraus gefolgert, daß *Orpheus* die Ἀχερουσία λίμνη (*frg.* 125 *Kern*) ἀερία genannt hatte, und den Okeanos haben sie nach der ziemlich deutlichen Angabe *Olympiodors* aus *Platon* hinzugefügt und ihm dem Schema zuliebe den Norden zugewiesen. In den von *Iul. Afric. Ox. Pap.* 412 (s. o. nr. 35) überlieferten zur Einschiebung in die Nekyia der *Od.* bestimmten Versen heißen die Flüsse Acheron, Kokytos, Lethe, Pyriphlegethon. S. weiter *Sil. It.* 13, 564 ff.; *Macrob. somn. Scip.* 1, 10, 11; *Stat. Theb.* 8, 29 f.; *Sen. Herc. fur.* 712 ff. — Bei *Vergil,* der die Styx die U. neunmal umschließen läßt (*Georg.* 4, 479; *Aen.* 6, 439); anders aber wahrscheinlich mit der *vergil*ischen Auffassung irgendwie zusammenhängend ist die des *Stat. Theb.* 2, 5: *Styx novem circumflua campis,* obwohl Aeneas in einfacher Fahrt über die *Stygiae aquae* (*Aen.* 6, 374) oder den ihnen anscheinend gleichgesetzten Acheron (295) in das Totenreich gelangt), ist dem eigentlichen Orkus eine Art Vorland vorgelagert, die schon zum Reiche des Dis gehörigen und in ewige Dämmerung gehüllten *fauces Orci* (268 ff.), wo sich die Seelen der nicht Bestatteten und deshalb (*Il.* Ψ 72; *Od.* λ 51 ff.; *Lykophr.* 907; *Paus.* 9, 38, 5; *Sil. It.* 13, 446 ff.; *Mende, De anim. asc.* 4) nicht zur Ruhe in der U. Gelangenden hundert Jahre lang umhertreiben, wo aber auch allerlei Dämonen und sagenhafte Ungeheuer wohnen sollen. So verlegt auch *Ovid met.* 11, 593 die Höhle des Schlafes an den Eingang der U., *Sen. Herc. fur.* 690 ff. läßt den Taxusbaum, auf dem Sopor sitzt, an den Totenflüssen, wie es scheint, ebenfalls am Eingang zum Hades stehen; s. auch *Sil. It.* 13, 579 ff.

42. Namen der U.-flüsse. Acheron: s. o. Bd. 1, Sp. 9 ff. — Alibas: o. Bd. 1, Sp. 230 f.; *Maaß, Arch. Jb.* 22 (1907), 18 ff.; *Immisch, Arch. f. Rel.-Wiss.* 14 (1911), 449 ff. — Ameles ist, wie *v. Wilamowitz, Il. und Hom.* 370, 2 glaubt, als Hadesfluß spielend von *Plat. Rep.* 10, 621 a (danach *Iambl. myst.* 3, 20, 5. 148, 13 *P.*) nach dem Fluß Meles erfunden. Trifft diese Vermutung das Richtige, so hat *Platon,* da er den Ameles im Λήθης πεδίον fließen und die von ihm Trinkenden alles vergessen läßt, wahrscheinlich zugleich an einen Zusammenhang mit μέλω gedacht. — Eridanos: s. o. Bd. 1, Sp. 1308 f.; *Pauly-Wissowa* 6, 446 ff. [Dazu etwa noch *R. Hennig, N. Jbb.* 44 (1922), 364 ff.] — Kokytos: s. o. Bd. 2, Sp. 1267 f.; *Pauly-Wissowa* 11, 1065 f. — Gewässer der Lethe: Ein Fluß dieses Namens wird gewöhnlich gefolgert aus Ausdrücken wie ποτὸν Λήθης oder *pocula Lethes;* aber der ältere und auch später mindestens ganz überwiegende Sprachgebrauch kennt Lethe nicht als Fluß- oder Quellname, sondern nur als appellative Bezeichnung der Vergessenheit oder als Benennung der Göttin (o. Bd. 2, Sp. 1956). Wo der Name zur Bezeichnung oberirdischer Flüsse dient, heißen diese stets Ληθαῖος oder Λήθης ποταμός, nicht Lethe. Der Unterschied ist namentlich gegenüber dem ebenfalls nach einem abstrakten Substantiv genannten Namen Kokytos zu betonen, der seit der ältesten Zeit Flußbezeichnung gewesen ist. Schon aus diesem Grunde ist es zweifelhaft, ob Namen wie Lathon ursprünglich etwas mit dem Strom der Lethe zu tun hatten. Dagegen bezeichnet Lethe allein, worauf ja auch die freie Verwendung des Beiwortes Lethaeus führt, namentlich in der römischen Dichtung (z. B. *Anth. Lat.* 2, 218, 5; 1551 c, 3) öfters die U. Der Fluß der Lethe wird nicht ausdrücklich als Grenzstrom der U. bezeichnet; doch scheinen manche Stellen darauf zu deuten, daß bisweilen die Lethe als Zugang zum Hades oder als deren Grenzstrom

gefaßt wurde; so etwa *Verg. Cul.* 213; *Sen. Herc. fur.* 680. Des Trinkens aus diesem Fluß wird häufig gedacht; s. o. Bd. 2, Sp. 1956 ff. Gewöhnlich wird angenommen, daß die durstigen (*Gruppe, Handb.* 831; *Dieterich, Nek.* 99 f.) Toten mit dem Trinken der Lethe alles vergessen, was sie im Leben gekannt und geliebt haben und dadurch in den eigentlichen Todeszustand der Besinnungslosigkeit geraten. Ein Toter, der in das *μακάρων Ἠλύσιον πεδίον* zu Osiris eingegangen sein will, sagt in seiner Grabschrift, er habe nicht *Λήϑης λιβάδα* getrunken; *Kaibel* 414; vgl. 204, 11. Auf den Goldtäfelchen von Petelia werden zwei Quellen in der U. erwähnt. Die eine bei der weißen Zypresse soll der Gläubige vermeiden, dagegen von der anderen, der Quelle der Mnemosyne, trinken. Offenbar ist die nicht genannte Quelle die der Lethe. Nach dem Goldplättchen von Eleutherna (*Kern, Orph. frg.* 32 b) fordert die rechts liegende Quelle bei der Zypresse den vor Durst verschmachtenden Gläubigen auf, aus ihr zu trinken. Wenn die hier genannte Quelle, wie wahrscheinlich mit Recht angenommen wird, die Mnemosyne ist, so muß die zugleich erwähnte Zypresse, sofern der Zusammenhang nicht ganz zerstört ist, von der *λευκὴ κυπάρισσος* des Plättchens von Petelia verschieden sein. Die Alten unterschieden zwei Arten von Zypressen, von denen die 'weiße' wahrscheinlich die weißrindige, angeblich unfruchtbare *cupressus pyramidalis,* der Grabesbaum ist; *Berl. phil. Wochenschr.* 32 (1912), 105. [Vgl. auch die beiden zypressenähnlichen Bäume in dem *Alexander*brief *Ps.-Kall.* 3, 17 p. 123 *M.* und in der lateinischen *Epistula ad Aristot.* p. 209 *K* = 32 *Pf.* Auch hier handelt es sich um ein Land der Seligen, wo Alexander, ähnlich wie auch in *Ps.-Kall.* 2, 44, Orakel empfängt.] — Die Vorstellung von dem kühlen, belebenden Wasser der Mneme oder Mnemosyne, dessen die Begnadeten in der U. teilhaft werden, während die übrigen in Lethe, Besinnungslosigkeit, verfallen, findet sich noch in mehreren Abwandlungen; sie berührt sich z. T. mit der Vorstellung vom Lebenswasser (*Gruppe, Handb.* 1039). Gerade im Gegensatz zu diesen wahrscheinlich orphischen Vorstellungen (vgl. *Orph. hymn.* 77, 9 f.) läßt *Sil. It.* 13, 555 die Seligen auf den Elysischen Gefilden Lethe genießen, was an die Vorstellung von dem sorgenlösenden Vergessenheitstrank erinnert. Schon *Verg. Aen.* 6, 705, der die Seelen vor ihrem Wiederaufstieg in die Oberwelt von dem an den *placidae domus* vorüberfließenden *Lethaeus amnis* trinken läßt, scheint diesen in die Stätte der Seligen verlegt zu haben. Obwohl der Vorstellung von dem die Besinnung raubenden Trank widersprechend, ist doch auch diese *vergil*ische Vorstellung vielleicht von *Vergil* in einem orphischen Gedicht vorgefunden worden; vgl. *Norden* zu v. 705, der auf *Porph. a. n.* 18 f. verweist. Auch im öffentlichen Kult finden sich Vergessenheit und Erinnerung, vielleicht in Ephesos, wo Lethe und Mneia einen Priester gehabt zu haben scheinen (o. Bd. 2, Sp. 1958, 6 ff.) und in Lebadeia, wo die Quellen der Lethe und Mnemosyne dicht nebeneinander lagen. Von beiden mußten die Besucher des Trophoniosorakels trinken; *Paus.* 9, 39, 8. — Phlegethon oder Pyriphlegethon: s. o. Bd. 3, Sp. 2377 f. 3347. Am wahrscheinlichsten ist immer noch, daß die später überwiegende Ansicht, nach welcher der Feuerstrom zur Bestrafung der Frevler bestimmt war, wenn nicht der Ausgangspunkt der ganzen Vorstellung selbst ist, so doch diesem sehr nahe liegt. Als Strafe ist das Höllenfeuer, nebenbei bemerkt, innerhalb der griechischen Literatur erst bei dem Syrer *Philodemos, περὶ ϑεῶν* col. 19, 22 (*Abh. BAW* 1915, 7, S. 33) zu erweisen; s. *Diels ebd.* 80 f. — Das Wasser der Styx: s. o. Bd. 4, Sp. 1566 ff.

Die griechischen U.-Flüsse lassen sich in zwei Klassen sondern: Acheron, Kokythos, Lethaios und Phlegethon sind wahrscheinlich im 7. Jahrh. phoinikischen Überlieferungen entnommen, und zwar der zuerst genannte mit Beibehaltung des fremden Namens, der leicht umgedeutet werden konnte. Wahrscheinlich standen sie bereits in einem phoinikischen Gedicht zusammen und sind alle vier durch dieselbe Dichtung in die griechische Literatur eingeführt worden: Daß es vier Flüsse in der U. gebe, war in dieser eine lange nachwirkende Überlieferung und scheint schon im Orient so weit festgestanden zu haben, daß hebräische Erzähler diese Vorstellung nach und nach umbildeten. So lassen sich z. B. die vier Paradiesflüsse (*Genes.* 2, 10 ff.) und die vier Teile der U. (*Henoch* 22, 1) wahrscheinlich wirklich vergleichen. Wo die Namen dieser Flüsse Gewässern der Oberwelt beigelegt werden, müssen sie also, was anzunehmen m. E. keine Schwierigkeit macht, aus Schriftwerken stammen. Es bleiben dann, abgesehen von dem vielleicht frei erfundenen Ameles, drei Hadesflüsse übrig, Alibas, Eridanos und Styx, die aus dem heimischen Kult genommen sind. Von ihnen tragen die beiden ersten vorgriechische Namen, Styx ist entweder eine freie altgriechische Namensschöpfung oder Übersetzung oder volkstümliche Umdeutung eines älteren, von den Griechen vorgefundenen Namens.

Statt der Flüsse wird oft auch ein See erwähnt, am häufigsten der acherontische oder acherusische See; wir hören aber auch von *Lethaea stagna* (*Prop.* 4, 7, 91), bei *Plat. Phaed.* 61, 113 c scheint Styx der Name des vom Kokytos gebildeten Sees zu sein; vgl. auch *Orph. frg.* 295 *Kern, Verg. Aen.* 6, 565 u. ö. Bisweilen werden Sümpfe als Strafort für die Ungeweihten und die Frevler bezeichnet; *Dieterich, Nek.* 81 ff.

V. Die Reise in die U.

43. Wenn die U. durch ein breites Gewässer abgeschieden war, so mußte es die Einbildungskraft beschäftigen, wie die Schatten hinübergelangen konnten. Nach einer weitverbreiteten Vorstellung durchschwammen die Seelen das Wasser als Fische oder auf einem Fisch, einem Delphin oder einer Robbe; vgl. *Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmos von Korinth* 74 ff.; *Österr. Jahresh.* 9 (1906), 181; *Kern, Arch. f. Rel.-Wiss.* 10 (1907), 87. Von

den zahlreichen Erzählungen, die von der Bergung eines lebenden oder toten Menschen durch einen Delphin berichten (*A. Marx, Griech. Märchen von dankb. Tieren* 5 ff.; *Usener, Sintflutsagen* 138 ff.; *Pfister, Reliquienkult* 1, 211 ff.), werden viele Erfindungen sein, die einen gegebenen Zug frei verwenden, andere aber knüpfen an alte Kunstdarstellungen an. Ziemlich viele derartige Darstellungen sind erhalten. Die Wahl einer solchen als Grabschmuck erklärt kein anderer Grund so gut wie der Glaube, daß die Toten von einem Delphin ins Jenseits getragen werden. Andere Denkmäler dieser Art standen, was nach derselben Richtung weist, an U.-Eingängen. Als ein solcher ist die Schlucht am Isthmion zu betrachten, wo, wie die Nachbildungen auf den korinthischen Münzen (o. Bd 2 Sp. 2634, 46 ff.) zeigen, neben der heiligen Fichte ein Bild des auf dem Delphin liegenden, auf Melikertes oder auch auf Arion bezogenen Menschen stand. Auch auf dem Tainaron, und wahrscheinlich am dortigen Eingang in die U., war ein derartiges Bildwerk aufgestellt, das ebenfalls durch die Arionsage erklärt wurde; *Herod.* 1, 24; *Paus.* 3, 25, 7 u. a. *Pfister* a. a. O. sieht in dem Delphin, der den Schiffbrüchigen rettet, nur das Tier des Meeres, in dessen Gestalt man sich ursprünglich, wie aus dem Apollon Delphinios und aus dem Delphin als Attribut Poseidons gefolgert wird, den Meergott selbst gedacht habe. Das kann für einzelne Sagen und Kunstdarstellungen zutreffen, aber schwerlich für solche, in denen der vom Delphin Getragene tot ist. Aber in der Tat hatte der Delphin wahrscheinlich im Mythos noch andere Bedeutung und in der bildenden Kunst noch andere Verwendung, und deshalb würde ein weiteres Eingehen auf diesen Vorstellungskreis in allzu unsichere Gebiete führen oder wenigstens längere Begründung erfordern.

44. Die Seelen konnten aber auch das die U. abschließende Gewässer als Vögel oder auf Vögeln überfliegen. Von der ersten dieser Vorstellungen liegt vielleicht ein Nachklang in der *Odyssee* (ω 5; vgl. *Il.* Ψ 101 und o. Bd. 3, Sp. 3203, 53) vor, wo Hermes die zwitschernden Seelen zum Hades treibt. Diese Vorstellung und die von der durch Vögel ins Jenseits getragenen Seelen, die *Lagrange, La Crète anc.* 107, der altkretischen Kultur zuschreibt und mit der ägyptischen von der durch die gute Hathor als Vogel ins Jenseits getragenen Seele vergleicht, führten dann weiter dazu, daß die Toten überhaupt als Vögel oder als vogelartig oder auch als Schmetterling oder Biene vorgestellt wurden; vgl. oben Bd. 3 Sp. 3213 ff.; 4, 608, 49 ff.; *Weicker, Seelenvogel; Waser, Arch. f. Rel.-Wiss.* 16 (1913), 353 f.

45. Nach einer andern Vorstellung trug ein Roß die Toten in die U. oder sie nahmen selbst die Gestalt dieses Tieres an; vgl. *Furtwängler, Idee des Todes*[2]; *Malten, Arch. Jb.* 29 (1914), 179 ff. — Sehr verbreitet war die Vorstellung, daß besonderen Dämonen die Pflicht obliegt, die Toten über das große Wasser in die U. zu befördern. Da war es das natürlichste, sich den mit diesem Dienst Beauftragten als einen Fährmann vorzustellen. Diese Auffassung scheint in Griechenland älter zu sein als die eigentliche griechische Kultur. Die öfters in Gräbern gefundenen Terracottanachbildungen von Schiffen waren nach *Pagenstecher, Symbolae litterar. in honorem Iulii de Petra* und *Brescia, Bull. soc. arch. d'Alexandrie* 3 (1910), 277 dazu bestimmt, dem Toten die Überfahrt über das U.-Wasser zu ermöglichen. Nach derartigen allerdings meist späten Darstellungen haben *Dussaud, Civil. préell.* 266 und *Paribeni, Mon. ant.* 19 (1908), 24 ff., der auf ähnliche ägyptische Gebräuche verweist, geschlossen, daß auf dem Sarkophag von Hagia Triada die Überreichung des zur Überfahrt ins Jenseits notwendigen Schiffes dargestellt sei. Hiergegen wendet sich freilich *A. J. Reinach, Rev. ét. d'ethnogr. et de sociol.* 1 (1908), 296, und ganz sicher ist der Sinn der Darstellung in der Tat nicht; s. auch *Pauly-Wissowa-Kroll* s. v. Skaphephoroi. Innerhalb der griechischen Kunst erscheint der Totenschifter erst auf einer dem 6. Jahrh. angehörigen schwarzfigurigen attischen Eschara (*Furtwängler, Arch. f. Rel.-Wiss.* 8 (1905), 191 ff.) und dann um die Mitte des 5. Jahrh. auf weißgrundigen attischen Lekythoi; vgl. *Calderini, Di una ara greca dedicatoria agli dei inferi,* Mailand 1907, 16 ff. Doch setzen diese Kunstwerke bereits eine lange künstlerische und auch dichterische Ausgestaltung voraus. Es war auch ein Trugschluß, wenn früher aus dem Fehlen des Charon in *Ilias* und *Odyssee* die verhältnismäßig späte Entstehung dieser Vorstellung gefolgert wurde. Gewiß ist er keine rein poetische Schöpfung. Die *Minyas* (*frg.* 1 bei *Paus.* 10, 28, 2), die ihn zuerst nennt, kann ihn nicht erfunden haben, da bei ihr Charon den Theseus und Peirithoos eben nicht übersetzt (*Furtwängler* 198); höchstens ist denkbar, daß sie ihm zuerst den Namen Charon gab (*Radermacher, Das Jenseits im Myth. d. Hell.* 90 ff.). Denn es ist zweifelhaft, ob Charon von Anfang an den Totenfergen bezeichnete. Nach *v. Wilamowitz, Herm.* 34 (1899), 227 ff., dem sich *Herzog, Arch. f. Rel.-Wiss.* 10 (1907), 222 f. und *Radermacher, Wien. Stud.* 34 (1912), 30 ff. anschließen, wurde Charon ursprünglich als Raubtier vorgestellt oder als Hund. Nach *Herzog* ist der Charongroschen, der in den Gräbern etwa seit Ende des 5. Jahrh. erscheint, an die Stelle der μελιτοῦττα getreten, mit der ursprünglich Kerberos besänftigt wurde. *Radermacher* erinnert an das Beiwort καρχαρόστομος, das Kerberos auf einem Zauberpapyrus (*Berl. phil. Wschr.* 32 (1912), 4) führt. In der Tat erscheint Charon als Hundenamen unter Aktaions Hunden, und bei *Ps.-Luk. v. Demon.* 45 wird der Höllenhund geradezu Charon genannt. Es fehlt indessen in dem späteren Hadesbild nicht an Zügen, die nach einer anderen Richtung hinweisen. Daß im neugriechischen Volksglauben Charos oder Charontas Totengott und Herr der U. ist (s. zuletzt *J. C. Lawson, Modern Gr. Folklore and anc. Relig.* 98 ff.), würde an sich nichts beweisen; aber schon im Altertum hießen die Höhlen, in denen Hadeseingänge vermutet wurden, Charoneia (*Str.* 12, 571; *Antig.*

Karyst. 123 u. ö.), *Χαρώνειον* die Tür, durch welche die Verurteilten zur Hinrichtung abgeführt werden (*Poll.* 8, 102; *Diogenian.* 8, 68), *χαρώνιοι κλίμακες* die Treppe, durch die im Theater die Toten heraufstiegen (*Poll.* 4, 132). In Etrurien ist der Name Charun auf einen häßlichen, krummnasigen, meist ganz menschlich gebildeten Todesgott, der auch als Seelengeleiter und als Wächter an der Grabestür gilt (o. Bd. 1, Sp. 886, 10), übergegangen. Demnach ist es nicht wahrscheinlich, daß Charon ursprünglich einen einzelnen tierisch gebildeten Dämon der U. bezeichnete und Kurzform zu *Χαροπός* oder zu *Χάροψ* 'funkeläugig' ist, wie jetzt meist angenommen wird. Daß einst ein Gott Charon hieß, machen die zahlreichen nach ihm genannten Menschen wahrscheinlich; denn diese sind schwerlich nach einem Ungeheuer oder dem Fährmann genannt, sondern heißen, wie das zu allen Zeiten häufig geschah, nach einem verschollenen Gott, der eine zugleich für Löwen, Hunde und andere Tiere und auch für Erdschluchten passende Benennung trug. Darf aus den verschiedenen Verwendungen des Namens ein Schluß auf den ursprünglichen Sinn gezogen werden, so empfiehlt sich 'Verschlinger'. Der Name ist dann wohl aber nicht indogermanisch, sondern der Sprache der Urbevölkerung entlehnt. Laphystios (zu *λαφύσσω*) ist vielleicht Übersetzung von Charon; am Laphystion, wo Herakles den Kerberos heraufholte, hieß Herakles *Χάροψ*, *Paus.* 9, 34, 5. Charubd, griech. Charybdis, kann von Charon wohl nicht getrennt werden; danach ist wahrscheinlich mit volkstümlicher Andeutung der Heraklesbeiname gebildet.

46. Weniger Spuren als der Totenferge haben die Dämonen hinterlassen, die den Toten in die U. tragen sollten. So etwa die Harpyien (s. d.). Vielleicht hat auch Thanatos, der bei *Eur. Alk.* 259 die Verstorbene in das Totenreich führt, in älterer Auffassung als Träger der Seelen gegolten. Die Darstellung des eine kleine Figur auf dem Rücken tragenden Kabiros bezieht *Furtwängler, Arch. f. Rel.-Wiss.* 10 (1907), 329 unter Vergleichung des Ptah, der den Toten den Weg weist, auf die Beförderung der Seele in das Jenseits [s. dagegen jetzt *Kern* bei *Pauly-Wissowa-Kroll* 10, 1448].

47. Hades als Entführer der Seelen erscheint im *homerischen Hymnos auf Demeter*. Auf die Entführung des Mädchens folgt ihre Befreiung während des dritten Teiles des Jahres. Allerdings ist dieser Mythos wie in neuerer Zeit so schon von den alten Gelehrten anders gedeutet und zwar meist auf das jährliche Entstehen und Vergehen der Vegetation und besonders des Getreides bezogen worden. Diese Deutung verstößt aber, wenn sie den unterirdischen Aufenthalt Kores auf die Zeit bezieht, wo das Samenkorn in der Erde liegt, gegen die Naturgeschichte, da die Körner keineswegs während des Winters unten verborgen bleiben, sondern im Herbst bald nach der Aussaat aufgehen, oder sie nötigt zu der unwahrscheinlichen Annahme, daß der Dichter die Scheune der U. gleichgesetzt habe. Daß das Volksempfinden in Persephone ein Bild der Seele sah, zeigen zahlreiche Funeralinschriften und Denkmäler der Grabkunst, welche die Entführung des Toten in die U. ganz so darstellen, wie es für die der Kore üblich war. Diese Symbolik, mit der höchstens eine nachträgliche Beziehung auf die Wiederbelebung des Pflanzenlebens im Frühjahr vereinbar ist, entspricht so genau dem Inhalt des Mythos, daß sie weit eher ihm zugrunde zu liegen, als später in ihn hineingelegt zu sein scheint. Durch den Einfluß von Eleusis ist dieser Mythos weit verbreitet worden und hat andere ähnliche Fassungen wie die ebenfalls attische von Echelos und Basile verdunkelt. Das ionische Epos nennt Hades und Persephone als Herrscherpaar in der U. und kennt den Mythos von der Befreiung der Kore nicht oder will ihn nicht kennen. Beide Auffassungen haben während des ganzen Altertums nebeneinander gestanden, obwohl im Grunde unvereinbar. Wahrscheinlich hat ein ionischer Dichter nach Ausscheidung des auf die Erlösung der Seele hinweisenden Zuges Persephone, nachdem sie in der Legende als erste Erlöste Königin im Lande der Seligen geworden war, zur Königin der U. gemacht. Dann kann freilich der Mythos vom Raube Persephones in Eleusis, wo er zuerst bezeugt ist, nicht entstanden sein, da diese Kultstätte im 7. Jahrh. nur eine örtliche Bedeutung hatte; aber das ist auch deshalb wahrscheinlich, weil noch der *homerische Hymnos* den Raub nicht, wie das bei einem in Eleusis entstandenen Mythos natürlich gewesen wäre und später auch wirklich geschah, nach dieser Mysterienstätte verlegt, sondern *Νύσιον ἂμ πεδίον* (v. 17). Der Persephonemythos ist von vornherein (vielleicht in der Argolis) in dem Sinne gedichtet, daß die Göttin erlöst wird. Wenn diese Befreiung in der nachgebildeten eleusinischen Legende nur für einen Teil des Jahres gilt, so wird sich dies wie die *ἀποδημίαι* der Götter bei andern Heiligtümern (s. zuletzt *Pauly-Wissowa-Kroll Suppl.* 4, 302 f.) aus dem eleusinischen Festkalender erklären. Der Befreier Persephones hieß wahrscheinlich in der ursprünglichen Legende mit einem vielleicht vorgriechischen Namen Hermes. Das Epos, das von der Erlösung der Seelen so wenig wie von dem erlösenden Gott etwas wissen wollte, hat den Hermes dann zum Geleiter in die U., zum *ψυχοπομπός*, *νεκυαγωγός*, *νεκροπομπός*, *ψυχοστόλος* usw. gemacht; s. o. Bd. 1, Sp. 2373 ff. Daß dies eine nachträgliche Umgestaltung ist und daß Hermes ursprünglich die Seelen nicht in den Hades, sondern aus ihm herausführte, wie in dem eleusinischen Hymnos (v. 377), ist nicht nur deshalb wahrscheinlich, weil dem religiösen Lied eher als der Heldensage das Festhalten an dem ursprünglichen Sinn der Legende zuzutrauen ist, sondern auch deshalb, weil Hermes in mehreren verwandten Mythen Erlöser des Mädchens ist, das die Seele bedeutete, z. B. in der Iosage (s. *N. Jbb.* 41 (1918), 300). Es ist ja auch wahrscheinlicher, daß Hermes göttlicher Prototyp der Nekromanten wurde, weil er die Erlösten aus der U. emporholte, als der umgekehrte Bedeutungsübergang.

48. Außer dem langen und beschwerlichen Weg, den die Toten zurücklegen müssen, um an ihre Stätte zu gelangen, gab es nach dem Glauben der Alten auch kürzere Verbindungen, die an zahlreichen Heiligtümern gezeigten Hadeseingänge und Nekyomanteia. Wenn man von hier aus so schnell in die U. gelangte, so drängte sich die Frage auf, warum die Geister nicht diesen so viel kürzeren Weg benützten. Sicher aus diesem Grunde mußten die Inhaber solcher Stätten Schwierigkeiten erfinden, welche die Benützung dieser bequemen Verbindung mit der U. nur demjenigen gestatteten, der gewisse Zaubermaßregeln kannte oder im Besitze gewisser Zaubergeräte war. Natürlich schrieben sie sich selbst das Wissen von jenen und die Verfügung über diese zu. Wo die Priester nicht selbst den Verkehr mit der Geisterwelt übernahmen, mußten diejenigen, die einen derartigen Hadeseingang benutzen wollten, sich mühseligen, Aufmerksamkeit erfordernden Sühnungen und Reinigungen unterziehen, wie dies für Lebadeia bezeugt ist. Weit verbreitet scheint die Benutzug einer Zauberrute gewesen zu sein. Wenn *Vergil* seinem Helden den Eintritt in die U. durch einen goldenen Zweig ermöglicht sein läßt, den er zuvor von einem dunkeln Baum bricht (*Aen.* 6, 140; vgl. *Ov. met.* 14, 114), so ist er gewiß nicht der Lehre gefolgt, den ein Scholiast (zu v. 136) ihm zuschreibt und von welcher *Frazers Golden Bough* (1, 1, S. 11 und 7, 2 S. 284, 3), noch dazu mit einem Mißverständnis (*Berl. phil. Wschr.* 1912, 745; 1914, 1557), den Ausgang nimmt, der Lehre, daß der goldene Zweig derselbe sei wie der, den ein entlaufener Sklave im Hain von Aricia brechen mußte, wenn er den tödlichen Zweikampf mit dem rex Nemorensis um dessen Würde wagen wollte. Aber die freie Erfindung eines derartigen Zuges entspricht nicht der Art *Vergils* und wird hier auch dadurch ausgeschlossen, daß Charon den Aeneas in den Kahn läßt, als er das *donum venerabile*, *longo post tempore visum* (409) erblickt. Damit weist der Dichter auf seine jetzt verlorene Quelle hin. Wahrscheinlich war diese eine Beschreibung von Herakles' Abstieg. Das älteste Lied von den 12 Kämpfen ermöglichte dem Helden den Zugang in die U., wie es scheint, durch den Goldzweig vom Baum der Hesperiden; s. *Pauly-Wissowa-Kroll*, *Suppl.* 3, 1077, 17ff. Der altargivische Dichter war wohl durch eine Mysterienlehre geleitet, nach welcher dem Mysten, der den Zweig im heiligen Garten gebrochen hatte, der Zutritt in das Paradies, den Göttergarten oder vielleicht allgemein die Rückkehr aus der U. freistand. Von dieser Vorstellung finden sich auch sonst Spuren. Auf einem Grabgemälde aus Antium trägt die aus dem Hades zurückgeleitete Alkestis einen Zweig (*Robert, S.-B. B. A. W.* 1915, 709ff., der auch auf die folgenden Darstellungen aufmerksam gemacht hat), ebenso Persephone auf einer Vase des Museo S. Angelo; einen Zweig nimmt auf einem Sarkophag des Lateran der zur Jagd ausziehende Adonis aus dem Schoß Aphrodites, die ihn dem Geliebten nach *Robert, Ant. Sark.* 3, 1, S. 23 überläßt, um ihm wenigstans die zeitweilige Rückkehr zu ermöglichen; und Athena hält der geraubten Persephone einen Zweig entgegen. Jedenfalls handelt es sich hier um eine sehr alte Vorstellung. Diese ist jedoch frühe durch eine andere, urverwandte, durchkreuzt worden. Wie bei manchem andern Zauber scheint auch bei der Totenbeschwörung ein goldener oder vergoldeter Zweig benutzt worden zu sein, mit dem die U. erschlossen werden sollte. Das göttliche Gegenbild des Nekromanten ist der Seelenführer Hermes, der *χρυσόρραπις*, der mit der *ῥάβδος τριπέτηλος* die Pforten der Hölle öffnet. Der Zauberstab des Hermes entspricht unserer Wünschelrute und scheint ursprünglich die Nachbildung eines Mistelzweigs zu sein, der so oft als Wünschelrute gedient hat. In diesem Zusammenhang ist immerhin bemerkenswert, daß *Verg. Aen.* 6, 205ff. den goldenen Zweig zwar nicht der Form, aber doch der Farbe nach einer Mistel vergleicht. [Es ist aber überhaupt auch die alte Vorstellung zu beachten, daß der Zweig wie der Kranz seinen Träger heiligt und ihn mit Kraft erfüllt, also als Amulett gewissermaßen dienen kann. Wer ihn trägt (z. B. der Bittflehende), steht unter dem Schutz dieser Kraft und diese steht ihm zu Diensten; vgl. *Pauly-Wissowa-Kroll* Bd. 11, Sp. 2147].

VI. Die Bewohner der U.

49. Bewohnt wird der Hades ebenso wie die Oberwelt von Göttern, Dämonen, Menschen und Tieren. Die tierischen und halbtierischen Gestalten gehören alle dem Mythos an und sind wie die menschlich gestalteten Ungeheuer der U. aus Dämonen hervorgegangen. Alle diese Wesen bilden gegenüber den verstorbenen Menschen eine einheitliche Klasse, sind aber unter sich sehr verschieden. Wir finden neben den eigentlichen Gottheiten der U. und ihren Gehilfen, zu denen auch die Dämonen der Vergeltung gerechnet werden können, die personifizierten Fehler der Menschen, sofern diese als Ankläger der Toten oder als Rächer gefaßt werden, die Schicksalsgottheiten, den Schlaf und die Träume, endlich die verkörperten seelischen und körperlichen Leiden der Menschen. Die Zahl aller dieser Wesen ist sehr groß, wobei zuletzt die von Anfang an nicht fehlenden Leiden und Leidenschaften überwiegen. Außer vielen gelegentlichen Erwähnungen sind mehrere Aufzählungen bei römischen Dichtern (*Verg. Aen.* 6, 273 ff.; *Sen. Herc. fur.* 690ff.; *Sil. It.* 13, 579 ff.; *Stat. Theb.* 8, 24ff.) erhalten, die zwar alle von ihren Vorgängern abhängen, sich aber im einzelnen sowohl hinsichtlich der Auswahl wie der Benennung große Freiheit nehmen. Folgende griechische und lateinische Namen sind überliefert:

Adrasteia ist bei *Plut. sera num. vind.* 22, 564 die oberste Bestraferin im Hades. / Alastores (o. Bd. 1, Sp. 222), *Luk. νεκυομ.* 11. / Alekto, *Sil. It.* / Ananke. Über *Pind. Ol.* 2, 61 s. u. nr. 55. Auf einer rotfigurigen Vase (*Wiener Vorlegebl.* Ser. E. Taf. VI) wird eine von drei erinyenähnlichen Frauen, die sitzende oder die sich zu Sisyphos niederbeugende als

...ναν... bezeichnet, was zu Ἀ]νάν[κη oder Μ]αν[ία ergänzt werden könnte; [s. *A. Winkler, Bresl. phil. Abh.* 3, 5. 1888, S. 25] / Askalaphos, o. Bd. 1, Sp. 611. / Bella, *Sen.; Sil. It.* / Ara, *Demosth.* 25, 52. / Blasphemia, *Demosth.* 25, 52. / Briareos, *Hesiod. Theog.* 817; *Verg.*; *Sil. It.* vgl. Obriareos. / Brimo, *Luk. νεκυομ.* 20. / Charon, s. o. nr. 45. / Chimaira, *Verg.*; *Luk. νεκ.* 14. Sie zerfleischt in der U. einen Tempelräuber; *Luk. mort. dial.* 30, 1. / Curae, *Verg.; Sil. It.* / Dike, *Plut. ser. num. vind.* 22, 564. Vasenbilder o. Bd. 3, Sp. 1783 f. Zweifelhaft *Wiener Vorlegebl.* Ser. E. Taf. I. [S. auch *Dieterich, Arch. f. Rel.-Wiss.* 11 (1908), 159 f.] / Discordia, *Verg.; Sil. It.* / Dolor, *Sen.* / Echidna, *Eur. Phoin.* 1020; *Aristoph. Ran.* 473. / Egestas, *Sil. It.* / Empusa, *Aristoph. Ran.* 293. / Erinys, s. o. Bd. 1, Sp. 1310 ff.; *Dieterich, Nek.* 54 ff. / Error, *Sil. It.* / Eumenides schleppen nach *Aisch. Eum.* 267 den Frevler zur Bestrafung in die U. — E. im Hades: *Hor. c.* 2, 13, 36; *Verg. georg.* 4, 481; *Aen.* 6, 280; *Prop.* 4, 11, 21 ff.; *Stat. Theb.* 8, 57; *silv.* 5, 3, 280 u. ö. / Eurynomos, s. o. Bd. 1, Sp. 1427. / Fames, *Verg.* / Fata, *Stat. Theb.* 8, 26. Auf dem Vibiabild stehen die drei Fata divina rechts vor dem thronenden Paar Dispater und Aera Cura; s. o. Bd. 1, Sp. 1185 f. / Funus, *Sen.* / Furiae, *Stat. Theb.* 8, 24; *Sil. It.* 13, 604; *Mart.* 10, 5, 18; vgl. *Ov. met.* 4, 453; *Sen. Thyest.* 1 ff.; *Val. Fl.* 2, 106. / Geryones, *Verg. Aen.* 6, 289. / Gigantes, *Sil. It.* / Gorgones am Eingang d. U., parodiert in *Γοργόνες Τιθράσιαι* bei *Aristoph. Ran.* 477. *Verg. Aen.* 6, 292. *Γοργείη κεφαλή Od.* λ 634. / Gyes, *Hesiod. Theog.* 734. 817. / Harpyiae, o. Bd. 1, Sp. 1844, 16 ff. / Hekate, o. Bd. 1, Sp. 1895 f. / Hekatoncheires, *Hes. Theog.* 669. / Hydra, *Verg. Aen.* 6, 576; *Stat. Silv.* 5, 3, 280. / Hypnos, *Hes. Theog.* 759; vgl. Somnus, Sopor. / Insidiae, *Sil. It.* / Kentauren, *Verg.; Sil. It.* / Kottos, *Hes. Theog.* 734; 817. / Kyklopes, *Sil. It.* 13, 440. / Labos, *Verg.* / Letum, *Verg.* / Livor, *Sil. It.* / Luctus, *Verg.; Sen.; Sil. It.* / Macies, *Sil. It.* / Maeror, *Sil. It.* / Megaira, *Sil. It.* 13, 575. 592. 611; *Nonnos* 12, 218. / Menoitios, *Hes. Theog.* 514. / Metus, *Verg.; Sen.* / Moirai, *Luk. Philops.* 25: Sarkophag bei *Ios. Keil, Österr. Jahresh.* 17 (1914), 143; s. Fata, Parcae. / Morbi, *Verg.; Sen.* / Mortes, *Verg.; Stat. Theb.* 8, 24. / Naides ἀμφίβιοι ἐκ Ταρτάρων ἐξιοῦσαι, mythologisierende Geschichtsschreiber bei *Dion. Hal. Thuk.* 6. / Neikos, *Demosth.* 25, 52. / Nemesis, s. *Ruhl, De mortuor. iudic.* 97. / Orthros, *Sil. It.* 13, 844 ff. / Pallor, *Sil. It.* / Parcae, *Claud.* 35, 305. / Pavor, *Sen.* / Phthonos, *Demosth.* 25. 52. / Poinai, *Ps.-Plat. Axioch.* 13, 371 e; *Luk. νεκ.* 11; *Verg. Cul.* 375; vgl. *Plut. ser num. vind.* 22, 564 c f.; *Stat. Theb.* 8, 25. / Prometheus bei *Hor. c.* 2, 13, 37, ist wie ein menschlicher Büßer gedacht; vgl. *Wilamowitz, Aisch.* 142, 1. / Pudor serus, *Sen.* / Rosse des Diomedes, *Sil. It.* 13, 440. / Scyllae, *Verg.; Stat. silv.* 5, 3, 280; *Sil. It.* 13, 440. / Senectus, *Sil. It.; Sen.* / Somnus, *Ov. met.* 11, 593. / Sopor, *Verg.; Sen. Herc. fur.* / Sphinx, *Sil. It.* / Stasis, *Demosth.* 25, 52. / Styx, *Hesiod. Theog.* 775; s. o. nr. 41 f. / Teisiphone, *Verg. Aen.* 6, 555. 571; *Ov. met.* 4, 474; *Stat. Theb.* 8, 66; *Nonnos* 12, 218; *Luk. Katapl.* 23, 25. / Thanatos, *Hes. Theog.* 759; *G. de Nicolà, Bull. d'arte* 2 (1908), 88 ff. / Titanes, *Hes. Theog.* 669; *Hom. hym.* 2, 157; *Verg. Aen.* 6, 580. Vgl. *Il.* Ξ 279. / Tuχulχa, etruskischer Rachegeist, der den Theseus und Peirithoos bedroht; o. Bd. 3, Sp. 1787; Bd. 5, Sp. 677 f. 1281; dazu *Athene e Roma* 17 (1914), 155 Fig. 6.

50. Wie diese Wesen selbst, so sind auch die Vorstellungskreise, denen sie entstammen, und die Gründe, aus denen sie in die Unterwelt versetzt sind, mannigfacher Art; öfters mögen mehrere Gründe zusammengewirkt haben. Wenn viele dieser Anlässe von selbst einleuchten, es z. B. klar ist, daß die Gottheiten des Schicksals, des Schlafes und der Träume, des Rechtes deshalb in die U. versetzt sein können, weil man an deren Eingängen das Schicksal befragte, Traumorakel einholte und Rechtsentscheidungen fällte, wenn die Leiden und Leidenschaften deshalb hier erscheinen, weil man in ihnen höllische Dämonen erblickte, so sind diese naheliegenden Erklärungen nicht die einzig möglichen, und es können mindestens neben diesen Ursachen auch noch andere mitgewirkt haben. Nicht jedes einzelne dieser Wesen ist in diesem Zusammenhang alt, aber die oben unterschiedenen Gattungen lassen sich alle bis in die Anfänge der griechischen Dichtung verfolgen. Die körperlichen Leiden strömen aus dem Faß der Pandora hervor (*Hesiod ἔργ. καὶ ἡμ.* 91 ff.), das ursprünglich das Faß der U. war; und daß auch die schlimmen Stimmungen der Seele einst schon in diesem Zusammenhang genannt waren, läßt die Nennung der Elpis vermuten, die nicht, wie *Girard, Rev. ét. gr.* 22 (1909), 217 meint, etwas Gutes ist, als das sie allerdings später gefaßt ist, sondern (*Waltz* ebd. 23 (1910), 49 ff.) nur wie die übrigen in Pandoras Faß eingeschlossenen Wesen ein Übel gewesen sein kann.

51. So groß die Zahl der höllischen Götter und Geister ist, so sind doch der toten Menschen natürlich weit mehr. Wie bei verschiedenen Völkern des Orients ist in Griechenland die U. die 'Stätte der Versammlung.' [Ein antikes Zeugnis, in welchem die U. direkt so bezeichnet wird, habe ich augenblicklich nicht zur Hand. Doch ist vielleicht ein Hinweis auf die syrischen Akten des Cyriakus und der Iulitta gestattet, die *Stocks, Ztschr. f. Kirchengesch.* 31 (1910), 1 ff. besprochen hat. Dort wird eine Reise ins Jenseits geschildert, und schließlich kommt der Held der Erzählung 'nach jener Stadt, wo der See der Versammlung ist'. Dort fand er Schlangen und ein Heer vieler Dämonen und große Drachen und den König des Gewürms der Erde, dessen Schwanz in seinen Mund gesteckt war. Schon *Stocks* hat auf die Ähnlichkeit dieser Erzählung mit Stücken des Alexanderromans hingewiesen; s. auch *Theol. Lit.-Ztg.* 1912, 573. In der Tat begegnet uns diese Episode in der Alexandertradition mehrere Male; insbesondere das Gegenstück zu jenem See (s. u. nr. 57) findet sich in *Ps.-Kall.* 2, 31 p. 86; 3, 17 p. 122; 3, 21 p. 130; *Ep. ad*

Arist. p. 198 *K.* = 26 *Pf.* — Auf die Ähnlichkeit der Cyriakus-Erzählung mit *Ps.-Kall.* 3, 17 hat *Stocks* schon hingewiesen. Beide gehen in letzter Linie auf eine gemeinsame Quelle zurück, die vom Gilgamesch-Epos beeinflußt ist. In dieser Quelle war aber jene Stätte wohl als *ἄϑροισμα* bezeichnet; denn die einzige Handschrift des *Ps.-Kall.*, die dieses Stück überliefert, bietet *ἥδροισμα*, wofür *Müller* *ὕδρευμα* in den Text setzte, da *Iul. Val. aquationem* bietet.] Hades heißt *Ἀγήσανδρος*, *Ἀγεσίλας*, *ἀγησίλαος*, *ἡγεσίλαος*, *ἡγησίλευς*, *κοινός*, *νεκροδέγμων*, *πάγκοινος*, *παγκοίτας*, *πάνδοκος*, *πολυδέγμων*, *πολυδέκτης*, *πολύκοινος*, *πολύξενος* usw., s. auch *Gruppe, Handb.* 400, 2. Die Totenpforten heißen ebenfalls *πολύξεναι* (*Soph. Oed. Kol.* 1570), die Toten *πολυάνδριοι* und sehr häufig *πλέονες*, *plures*; *Gruppe* l. c.

Mit ihrem Eintritt in die U. sind die Toten nach der *homer*ischen Auffassung von jedem Verkehr mit dem Diesseits abgeschlossen; sie empfangen nach dem Ende der Feuerbestattung, die ihnen den Hades erschließt, keine Opfer von den Hinterbliebenen und können auch ihrerseits nicht mit diesen in Verbindung treten, wenn nicht ein Sterblicher zu ihnen vordringt und sie ihrem gewöhnlichen Dämmerzustand entreißt. Von einem Totengericht oder einer Aufnahmeförmlichkeit wird nicht gesprochen; auch hat der Mensch im Leben keine Möglichkeit, sich durch religiöse Maßregeln ein besseres Los im Jenseits zu verschaffen. Daß Menelaos in das Elysion eingehen wird (*Od.* δ 563), und daß Minos unter den Toten Recht spricht, steht damit äußerlich nicht im Widerspruch, denn jener soll überhaupt nicht sterben, also auch nicht in den Hades eingehen, sondern durch die Gnade der Götter in das Elysion versetzt werden, und Minos richtet nicht über die Taten der Lebenden, sondern setzt nur wie Orion seine oberirdische Tätigkeit fort. Innerlich muß freilich schon hier ein Widerspruch gegenüber der sonst herrschenden Auffassung anerkannt werden, denn es hatte keinen Zweck, sich eine Stätte der Seligen auszudenken, wenn sie nicht für die gerecht Befundenen bestimmt sein sollte, und die Rechtsprechung des Minos läßt sich weder mit seiner und der übrigen Toten Bewußtlosigkeit vereinen, noch kann sie ursprünglich etwas anderes gewesen sein als die Beurteilung der im Leben verübten Taten. Noch deutlicher wird der Widerspruch bei der Bestrafung der Frevler, die sowohl Bewußtsein der Leidenden als auch ein Gericht über das Leben zur Voraussetzung hat. Diese steht aber auch in innerem Widerspruch zu der Anschauung, daß die Teilnahme an gewissen Kulten ein besseres Los im Jenseits verbürge. Denn wenn auch die Teilnehmer an solchen, die Mysten, wie sie sich später nannten, sich natürlich gern als frömmer und sittlich besser hinstellten als die Nichtgeweihten, so mußte es die Bedeutung der Mysterien nicht erhöhen, sondern geradezu herabdrücken, wenn nicht die Unterlassung der Weihe ihre Bestrafung herbeiführte. Davon ist aber bei *Homer* keine Rede, der einen Grund der Strafe überhaupt nur bei Tityos angibt, und zwar ihn für die Beleidigung Letos (*Od.* λ 580), also für eine Schuld büßen läßt, die mit irgendwelchen Weihen in Zusammenhang zu denken wir keinen Anlaß haben. Nun könnte freilich *Homer* oder einer seiner Vorgänger die Begründung der Strafe verändert oder verschwiegen haben, aber auch die Durchmusterung der großen Zahl sonst überlieferter Büßer führt in keinem Fall darauf, daß sie als *ἀμύητοι* büßen. Es haben sich also einmal drei Jenseitsanschauungen gegenüber gestanden; nach der ersten, die wir die epische nennen dürfen, weil sie bei *Homer* den beiden anderen übergeordnet ist und von ihnen nur Reste übrig gelassen hat, ist außer der Bestattung, die für die Aufnahme in die Unterwelt erfordert wird, eine Verbesserung des Loses im Jenseits durch religiöse Veranstaltungen weder des Lebenden noch seiner Hinterbliebenen möglich, und ebensowenig können diese oder andere Lebende durch ihn beraten oder unterstützt werden. Nach der zweiten Auffassung, die wir die mystische nennen können, gehen die Geweihten in das Land der Seligen ein. Die dritte Anschauungsweise ist moralisch, sie bestimmt das Los der Toten nach den Taten des Lebenden. Alle drei Vorstellungsweisen haben während des ganzen Altertums bestanden, und zwar überwogen später in den Kreisen, die am Volksglauben festhielten, die zweite und die dritte, die sich allenfalls ausgleichen ließen; darum dürfen sie aber nicht gegenüber der epischen als jünger betrachtet werden. Die Annahme, daß die sie enthaltenden Stücke der *Odyssee* nachträglich hinzugedichtet seien, hat sich als unwahrscheinlich ergeben; rührt aber die ganze Beschreibung der U. von demselben Dichter her, so beweisen die Änderungen, die er oder ein Vorgänger vorgenommen hat, um die Vorstellungen vom Lande der Seligen und vom Totengericht wenigstens äußerlich einigermaßen seiner Grundvorstellung anzupassen, daß er jene bereits vorgefunden hat. Grund der Veränderung könnte z. B. der Glaube gewesen sein, daß die Weihen zur Zeit der epischen Handlung noch nicht bestanden: Die Unterdrückung aller mit ihnen zusammenhängenden Vorstellungen wäre dann das Ergebnis einer zielbewußten Stilisierung. Vermutlich hat diese wirklich dazu beigetragen, den Prozeß so weit zu führen. Allein, da nicht absehbar ist, woraus der spätere Ursprung der Mysterien erschlossen werden konnte, so ist das Stilgefühl schwerlich der erste Anlaß für die Schaffung des epischen Jenseitsglaubens gewesen. Gewöhnlich nimmt man an, daß die ionischen Dichter und die Edelen, an die sie sich wendeten, sich gegenüber den Kreisen, die noch voll Bangigkeit an das Schicksal im Jenseits dachten, die Toten beschworen und ihnen lange nach der Bestattung Opfer darbrachten, als die Aufgeklärteren fühlten. Aber es war wohl nicht vorzugsweise und jedenfalls nicht ausschließlich religiöser Freisinn, der den Umschwung herbeiführte. Eine ähnliche Entwickelung hat ja das Judentum durchgemacht, dessen Literatur nicht durch einen aufgeklärten Ritteradel die Richtung erhielt. Es werden also vielmehr staatliche Maßnahmen ge-

wesen sein, die schließlich die Auffassung änderten. Wurden diese im theokratischen Judentum durch religiöse Gründe bestimmt, so werden es in Ionien volkswirtschaftliche und politische Erwägungen gewesen sein, die sie veranlaßten. Die Schädigung des Volkswohlstandes, die durch den ausgearteten Totenkult früherer Zeiten herbeigeführt worden war, die Ausbeutung der Abergläubischen durch die Unternehmungen, die sich mit den Beschwörungen befaßten, die Benutzung dieser zu manchmal verbrecherischen Zwecken, endlich die Gefahr, welche die weltscheue Mystik für den Staat bedeutete, scheinen in der zweiten Hälfte des 7. Jahrh. die Staatsleiter in Ionien dazu geführt zu haben, den Totenkult einzuschränken, die spiritistischen Anstalten zu unterdrücken und überhaupt die mystische Beschäftigung mit dem Jenseits womöglich zu verhindern. Die Anschauungen dieser Staatslenker sind es, die sich in den *homer*ischen Vorstellungen von der U. widerspiegeln. Zunächst sind sie nicht nur im griechischen Kleinasien durchgedrungen, sondern haben z. T. auch im Mutterland Nachfolger gefunden. Daß die neuen Ideen nicht ohne Kampf und nicht ohne Gewaltmaßregeln zur Herrschaft gelangten, macht das Anschwellen der mystischen Bewegung wahrscheinlich, das während des 6. Jahrh. in Sizilien und Italien bemerkbar ist: die Schwierigkeit, die eigenen Ideen in den ionischen Gemeinden zu verkünden, wird manchen kleinasiatischen Mystiker mit dazu veranlaßt haben, in die westlichen Kolonien überzusiedeln. Inzwischen hatte aber die Mystik auch in Griechenland durch eine aus dem Morgenland kommende Bewegung neue, welterschütternde Gedanken aufgenommen, die sich mit den alten Vorstellungen von der U. verbanden.

52. Die große Masse der Toten, die sich weder der Liebe der Götter erfreut, noch deren Groll durch besondere Schändlichkeit zugezogen hat, lebt nach der epischen Vorstellung ungefähr in dem Zustand fort, der nach der älteren Anschauung den Nichtgeweihten beschieden war. Zwar geraten diese nach der später in mystischen Kreisen verbreiteten Anschauungsweise in eine noch schlimmere Lage, und daß die Epiker ältere Vorstellungen unverändert beibehielten, ist unwahrscheinlich; allein die ungefähre Übereinstimmung mit der älteren biblischen Literatur, die *Homer* in diesem Punkte zeigt, beweist, daß bei ihm wenigstens im großen und ganzen Anschauungen bewahrt sind, die einmal in Griechenland und einem Teil des Orients herrschend gewesen sein müssen. Die Toten geraten bei *Homer* in einen Zustand der Bewußtlosigkeit oder da mit dieser die Unterhaltung zwischen Achilleus und Agamemnon (ω 24 ff.) streitet, wenigstens des geschwächten Bewußtseins. Sie sind ἀμενηνὰ κάρηνα (s. o. Bd. 3, Sp. 3219 f.; *Waser, Arch. f. Rel.-Wiss.* 16 [1913], 378 ff.). Nur wenn sie Blut getrunken haben, wird den Seelen eine kurze Rückkehr zu einer Art Leben, die Möglichkeit der Unterredung mit einem Lebenden zuerkannt. Wie bei *Jes.* 8, 19 und 29, 4 ist ihre Sprache in der *Odyssee* ein Flüstern, ω 5; vgl. *Luk. νεκυομ.* 11; *Philostr. Imag.* 1, 4 S. 382. Bei römischen Dichtern heißen sie meistens die Schweigenden; z. B. *Verg. Aen.* 6, 264. 432; *Ov. met.* 5, 356; 15, 772; [s. auch *J. Kroll, Beitr. z. Descensus ad inferos* 36, 1]. Aus der unermeßlichen Anzahl der von der Sage genannten Toten wählen das Heldenlied und die von ihr abhängige bildende Kunst natürlich je nach dem Zweck, dem die Nekyia im einzelnen Fall dienen soll, bisweilen auch ohne Rücksicht auf einen erkennbaren Zweck (wie schon beim Frauenverzeichnis in der *Odyssee* λ 235 ff. und *Verg. Aen.* 6, 445 ff. ein Zusammenhang mit der Gesamtdichtung vermißt wird) verhältnismäßig wenige aus. Immerhin hat sich unter dem Einfluß berühmter Vorbilder oder vermöge der symbolischen Kraft, die einzelnen Gestalten innewohnt, eine Art Überlieferung gebildet, die gewisse Helden und Heldenfrauen bevorzugt werden läßt. So erscheinen z. B. auf unteritalischen Vasenbildern öfters Megara und ihre Kinder; sehr oft wird Alkestis, die treue Gattin, genannt.

53. Die Büßer. Von der Masse der Toten, die ein zwar freudloses, aber auch schmerzloses Schattendasein führen, werden im Epos die Frevler unterschieden, die in der U. für Verschuldungen im Diesseits bestraft werden (vgl. *Dümmler, Kl. Schr.* 2, 140 ff.), und die, wenn sie ihre Qualen ganz empfinden sollten, als mit vollem Bewußtsein begabt vorgestellt sein müssen. Dem Beispiel der *Odyssee* (λ 576 ff.) folgend bringen mehrere jüngere Beschreibungen des Hades Verzeichnisse der dortigen Büßer, z. B. *Ps.-Plat. Axioch.* 13, 371 e; *Verg. Aen.* 6, 548 ff. (*Radermacher, Rh. M.* 63 [1908], 530 ff.); *Tib.* 1, 3, 58 ff.; *Prop.* 4, 11, 23; *Ov. met.* 4, 457 ff.; *Sen. Thyest.* 6 ff.; *Herc. fur.* 750 ff.; *Stat. Theb.* 8, 50 f.; *Luk. νεκυομ.* 14; *Anth. Lat.* 2, 1186, 14. Die Auswahl der Büßer ist z. T. willkürlich; bei *Vergil* z. B. fehlen gerade die bekanntesten, Sisyphos, Tantalos und die Danaiden, nach *Radermacher,* weil der Dichter nach Originalität strebte. Als Büßer werden genannt: Die Aloidae, *Verg. Aen.* 6, 583; *Culex* 233; *Hyg. fab.* 28. / Amphion, *Minyas frg.* 3 bei *Paus.* 9, 5, 9. / Cadmeidas, *Sen. Herc. fur.* 756. / Danaides, o. Bd. 1, Sp. 950, 15 ff.; vgl. *Verg. Aen. Cul.* 243; *Sen. Herc. fur.* 757; *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 535. 544 f. / Ixion, o. Bd. 2, Sp. 768, 45. / Lapithen, *Verg. Aen.* 6, 601. Oknos (o. Bd. 3, Sp. 821) stammt nach *Radermacher, Rh. Mus.* 63 (1908), 543 aus einem lustigen Schwank, den er wie schon *Roßbach,* in die Gesellschaft des Margites stellt. *Boll, Arch. f. Religionsw.* 19, 151 ff. sieht in der Vorstellung von Oknos die Spiegelung eines Behinderungstraumes. Der von *Paus.* 10, 29, 1 f. erzählten Sagenfassung ähnlich ist ein Traum des Königs von Kosala in *Mahā supina jātaka*; nach *G. J. Warren, Feestbundel Prof. Boot,* Leiden 1901, 69 ff. hat die unter Claudius nach Rom geschickte Gesandtschaft (*Plin. n. h.* 6, 84) die Sage nach Indien mitgenommen. Aber vielleicht ist sie umgekehrt aus dem Morgenland nach Westen gewandert. Der Name Oknos, der, von ὀκνεῖν abgeleitet, als abstrakter mythischer Personenname seltsam wäre, ist

vielleicht so wenig griechisch wie der zufällig gleichlautende des Mantuaners und die Bezeichnung der Rohrdommel. Wenn der von *Apul.* 6, 18 erwähnte Eseltreiber mit den herabgefallenen Holzscheiten wirklich Oknos war, wie ziemlich wahrscheinlich ist, wird der Name und die Vorstellung wie so vieles in dem Psychemärchen aus einer orientalischen (kleinasiatischen?) mystischen Dichtung stammen und (im Anfang des 6. Jahrh.?) von Griechen übernommen sein. Unter diesen Umständen scheint es mir zweifelhaft, ob *Furtwänglers* und *Roberts* (s. o. Bd. 3, Sp. 825) scharfsinnige Kombination der *Apuleius*stelle mit dem sf. Vb. in Palermo die Urform der Sage wiederhergestellt hat und nicht vielmehr eine den Sinn der Erzählung zerstörende Umformung, die vorgenommen wurde, damit der Name Oknos zu ὀκνεῖν zu passen schiene. — Vgl. über Oknosdarstellungen auf Sarkophagen *Bull. d'arte* 1908, 88 ff. / Orion λ 572; *Minyas fr.* 6; *Hor. c.* 2, 13, 39. / Peirithoos, o. Bd. 3, Sp. 1767, 34 ff.; vgl. λ 631 (wohl mit Unrecht verdächtigt); *Brückner, Österr. Jahresh.* 13 (1910), 51; *Studniczka, Arch. Jahrb.* 41 (1916), 190 f. / Phineus, *Sen. Herc. fur.* 759; *Dümmler, Kl. Schr.* 142. / Salmoneus, o. Bd. 4, Sp. 292, 41 ff. / Sisyphos, o. Bd. 4, Sp. 964. / Tantalos, o. Bd. 5, Sp. 79 ff. / Theseus, o. Bd. 5, Sp. 715 ff. / Tityos, o. Bd. 5. Sp. 1035 ff.

54. Wie diese Sünder aus der Zahl der übrigen Toten heraustreten, so werden sie auch bisweilen an einen besonderen Ort versetzt, der nach *Verg. Aen.* 6, 548 f. vom Tartareus Phlegethon umgeben und mit dreifacher Mauer umschlossen ist; nach *Plut. ser. num. vind.* 22, S. 564 f. stößt Erinys die schwersten unheilbaren Sünder εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον. *Hen.* 22, 11 kennt einen Strafort, an dem die Gottlosen bis zum Tage des Gerichtes abgesondert verweilen. Wenn man von einer höllischen Feuerglut sprach, wird diese entweder wie *Vergils* Phlegethon an jene Stätte der Verdammten verlegt, oder die ganze U. galt, entgegengesetzt der Stätte der Seligen, als Strafort. Vielleicht knüpft das Strafgericht, das den abgefallenen Juden an der Stätte ihres heidnischen Kultus auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin angedroht wird (*Ierem.* 7, 32; 19, 6; vgl. *Ies.* 66, 24), an Vorstellungen vom höllischen Feuer an, die noch in der christlichen Literatur nachwirkten (*Ioh.* ἀποκ. 9, 1 f.; 11; 11, 7; vgl. 19, 20; 20, 10; *Luk.* 8, 21) und die schon früh mit dem im Tal Hinnom geübten, nach Ansicht der Propheten ruchlosen Götzendienst verbunden waren. Daß die Strafen der Frevler schon in der vorepischen Literatur der Griechen und auch schon in der Kultur der vorgriechischen Bevölkerung und im Orient ausgemalt waren, ist nicht unwahrscheinlich, aber die berühmten mythischen Namen, die sie bei *Homer* und den Späteren tragen, können ihnen erst im Laufe der Entwickelung des griechischen Heldengesanges beigelegt sein. Es ist deshalb grundsätzlich gegen *Dieterichs* (*Nek.* 68 ff.; s. dagegen *Dümmler, Kl. Schr.* 140 ff.), später von *Radermacher*, *Rh. Mus.* 63 (1908), 530 ff. aufgenommene Vermutung nichts einzuwenden, daß auch in der griechischen Sage die Büßer ursprünglich namenlos waren. In einzelnen Fällen sind tatsächlich in der bildenden Kunst Büßer nur nach der Art ihres Frevels bezeichnet worden, z. B. der Frevler gegen seinen Vater (*Paus.* 10, 28, 4) und der Tempelräuber (*ebd.* 5) auf Polygnots Nekyia in Delphoi; und die Wasser in Sieben Schöpfenden sind auf älteren Kunstwerken z. T. männlich, es können also hier nicht die Danaiden gemeint sein, deren Namen tatsächlich auch erst im 3. Jahrh. (*Ps.-Plat. Axioch.* 13, 371 e; *Plat. Rep.* 2, 363 d spricht nur von ἀνόσιοι und ἄδικοι) jenen Büßerinnen beigelegt wird. Es ist unwahrscheinlich, daß die Orphiker den alten namenlosen Gestalten volkstümlicher Erzählungen die heroischen Namen beigelegt haben, ebensowenig ist wahrscheinlich, daß in den Überlieferungen dieser Mysterien schon im 6. Jahrh. ein Verzeichnis der mythischen Frevler aufgestellt wurde. Im Gegenteil kann von den später überlieferten Büßern kein einziger einer alten Mysterienüberlieferung mit Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden. Von der orphischen Literatur, in deren Resten überhaupt keiner der bestraften Frevler genannt wird, kommt, wenn von der unbeweisbaren Annahme eines Einschubs der die Büßer behandelnden Verse der *Odyssee* abgesehen wird, der Zeit nach höchstens die älteste orphische *Theogonie* (o. Bd. 3, Sp. 1120 ff.) in Betracht, die sich aber nicht mit dem Jenseits befaßte, und die Mystiker des 6. Jahrh.s, an welche *Dieterich* dachte, schlagen ebenfalls ganz andere Richtungen ein. In ihren Theogonien und Kosmogonien stellen sie das Weltgebäude so dar, daß das persönliche, der Sinnenwelt unterworfene Dasein als trügerisch, unheilvoll, das Aufgehen in das All-Eine als das einzig Erstrebenswerte erscheint (o. Bd. 3, Sp. 1139 ff.), in ihren Eschatologien (o. Bd. 3, Sp. 1132 ff) zeigen sie, wie der Mensch der Sinnenlust entfliehen und sich von dem Zwange der Seelenwanderung frei machen könne. Mit diesen Gedanken steht die Vorstellung von den Büßern zwar nicht in so offenbarem Widerspruch, daß beide, nachdem sie einmal gegeben waren, nicht hätten nebeneinandergestellt werden können, wie dies bei *Vergil* wirklich geschieht; aber daß die Vorstellung von den heroischen Büßern eben in den Kreisen entstand, welche die Seelenwanderung lehrten, ist doch ganz unwahrscheinlich. Und doch führt genauere Betrachtung der in der *Odyssee* genannten Büßer auf die Vorstellung von der Eitelkeit des Sinnengenusses und des rastlosen Strebens, also wenigstens in die Nähe jener Orphiker, die der Zeit und auch ihren sonstigen Bestrebungen nach jene Gestalten nicht geschaffen haben können. Der Hauptvorwurf, den die Prediger der Weltflucht gegen das Begehren und Streben richten, ist, daß es nie zur Ruhe kommt, daß vielmehr dem befriedigten Wollen immer ein neues nachwächst zu frischem Leiden des in der Sinnenwelt befangenen Menschen: diesen Gedanken drückte die von der *Odyssee* benutzte Nekyia durch den Mythos von Tityos aus, der die Leto begehrte und dem zwei Geier die immer

nachwachsende Leber, nach assyrischem (*Morris Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr.* 2, 213 ff.) und griechischem (*Aisch. Ἀγ.* 791; *Εὐμ.* 134, *Soph. Αἴ.* 938; *Eur. Ῥῆσ.* 425; *ἱκετ.* 599; *Plut. εἰ διδ. ἡ ἀρ.* 11, S. 450 F) Glauben den Sitz aller Gemütserregungen, auch der erotischen (*Theokr.* 11, 16; 13, 71), ausfressen. Die Nichtigkeit alles irdischen Strebens betonen der Mythos von Sisyphos, der den immer wieder herabrollenden Stein hinaufwälzt, und die in der *Odyssee* noch nicht benutzte Vorstellung der Seelen, die Wasser mit durchlöcherten Krügen schöpfen oder ein Faß ohne Boden füllen sollen. Daraus ergibt sich, daß auch in den jüngeren Überlieferungen von den Büßern dieselben Gedanken enthalten sein können wie in den von dem Dichter der *Odyssee* benutzten. Ein anderes Beispiel dafür ist Ixion, ein Bild für den der Sinnenlust frönenden Menschen, der das höchste Glück, die Umarmung der Götterkönigin zu genießen glaubt, aber durch eine Wolke getäuscht und zur Strafe immer auf dem feurigen Rad der Leidenschaften umhergewirbelt wird. Einen ähnlichen Gedanken drückt der Tantalosmythos in seinen beiden Fassungen aus. Nach der *Odyssee* hascht er in ewigem Durste nach Genüssen, die ihm stets entgleiten, weil des Genusses wandelbare Freuden ewig der Begierde Flucht rächt; nach der in anderen Quellen überlieferten Sage (o. Bd. 5, Sp. 79, 31 ff.), die aber nicht in der Unterwelt spielt, sitzt er an dem reich besetzten Tisch der Götter, kann aber, weil über ihm ein drohender Felsen hängt, nicht zum Genuß der dargebotenen Gaben gelangen. Alles das sind Gedanken, die zwar, weil sie der Seelenwanderungslehre widersprechen, noch nicht der in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. voll ausgebildeten Mystik angehören können, aber deren Weltverachtung doch schon wirksam vorbereiten. Denn wie gleichzeitig in Indien und vermutlich auch in den die Vermittelung zwischen diesem und Griechenland herstellenden vorderasiatischen Geburtsländern des Mystizismus ging der Seelenwanderungslehre eine Bewegung voraus, die zwar schon die Verachtung alles Begehrens lehrte, aber die Erlösung durch Unterbrechung des Kreises der Wiedergeburten noch nicht gefunden hatte. Dadurch ist zugleich annähernd die Zeit bezeichnet, in der die *homer*ischen Büßergestalten geschaffen sein müssen; über den Anfang des 6. Jahrh. wird die Vorbereitung der Mystik schwerlich hinaufreichen. Mit der U. haben diese Frevler ursprünglich nicht notwendig etwas zu tun; ihre Strafe wird auch nicht immer in den Hades verlegt. Tantalos sitzt beim üppigen Mal mit den Göttern, Ixion (o. Bd. 2, Sp. 768, 61 ff.) wird in den älteren Quellen in der Luft gepeinigt, Phineus ist als irdischer Seher in die Argonautensage gekommen. Die Übernahme dieser Gestalten in die Unterwelt kann aber schon von Anfang an dadurch vorbereitet gewesen sein, daß der Dichter das Leben in der Sinnenwelt, wie es ein halbes Jahrh. später häufig geschah, als Tod bezeichnet hatte; auch daß verwandte Büßergestalten seit uralter Zeit in den Hades versetzt wurden, mußte diesen als Ort für die Bestrafung nahe legen. Die Frevler nicht namenlos zu lassen, sondern sie sagenberühmten Helden gleichzusetzen, verstand sich für diese Vorläufer der Mystik fast von selbst, wenn sie sich, wie sie es wahrscheinlich taten, der epischen Form bedienten. Tantalos, Sisyphos, wahrscheinlich auch Tityos und Ixion hatten als Ahnen mächtiger Geschlechter gegolten, die gegen Ende des 7. oder am Anfang des 6. Jahrh. gestürzt worden waren, und wie ihren Nachkommen hatten die Sieger auch ihnen die Ehren genommen; so boten sie sich von selbst den Weltverächtern als Beispiele für die Nichtigkeit irdischer Macht und weltlichen Genusses.

55. Die Totenrichter. Die Strafe wird den Gottlosen nach der späteren griechischen Auffassung in einem geordneten Gerichtsverfahren zuerkannt; von einem solchen ist schon in altägyptischen Texten die Rede. Als Zeugen treten bei *Luk. νεκυομ.* 11 die Schatten auf, welche die Körper bei Lebzeiten geworfen haben und daher alle Handlungen der Menschen kennen; auch werden die Menschen von allem Schein entkleidet und zeigen alle Schäden, welche ihre Verfehlungen an ihnen zurückgelassen haben (*ebd.* 12, daraus nach *Helm, Luc. u. Menipp.* 73 vielleicht *Iulian συμπ.* 309 c; s. auch *Plat. Gorg.* 523). Bei römischen Dichtern werden die Seelen meist durch Folter gezwungen, selbst ihre Schuld zu gestehen, s. z. B. *Verg. Aen.* 6, 567; *Culex* 375 f.; *Stat. Th.* 4, 530; *Claud.* 5, 476. Der Richter, der die Strafe erkennt, wird in der *Odyssee* nicht genannt. Am nächsten läge es, daß der Unterweltsgebieter selbst oder seine Gattin, die bisweilen als eigentliche Herrin des Totenreiches erscheint, über das Los ihrer Untertanen entscheidet; und in diesem Sinn ist schon von einem Teil der älteren Ausleger (*schol.* 104 b) *Pind. Ol.* 2, 58 ff. τὰ δ᾽ ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ (oder ἐχθρά) λόγον φράσαις (oder φράσαισ᾽) ἀνάγκᾳ (oder Ἀνάγκα), die älteste Stelle, in der das Totengericht in der griechischen Literatur erwähnt wird, gedeutet worden. Während *Maaß, Orph.* 272, *Ruhl, De mortuor. iudic.* 35, 2 u. a. mit einem Teil der *Scholien* (108 d) den Nominativ bevorzugen, so daß die Entscheidung über das Schicksal der Toten der Ananke zufällt, da Rhadamanthys, der Gebieter auf der Insel der Seligen (*Pind. a. a. O.* 75), nicht gemeint sein könne, wird jetzt (z. B. von *Malten, Arch. Jahrb.* 18 [1913], 47, 3 und von *Schröder* auch in der 2. Aufl.) meist τις als Subjekt genommen und der unbestimmte Ausdruck entweder auf Hades oder auf einen anderen (damals vielleicht noch unbenannten) Richter in der U. bezogen. *Deubner, Herm.* 43 (1908), 638, deutet mit *Buecheler* v. 57 auf die Rache, welche die Unterdrückten sofort nach dem Tode ruchloser Tyrannen nehmen, indem sie z. B. die Leichen aus den Gräbern reißen, und übersetzt ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ 'unter der gegenwärtigen Regierung des Zeus'. Er nimmt nämlich an, daß *Pindar* die von *Plat. Γοργ.* 79, 523 e bezeugte Sagenform kannte, nach der ursprünglich die Lebenden über die Toten richteten, daß aber Zeus wegen der Un-

gerechtigkeit ihrer Urteile einen besonderen Unterweltsrichter einsetzte. Wen aber auch *Pindars* τις bezeichnen mag, später ist Hades nicht selten Totenrichter. In einer Grabinschrift (*Kaibel, Epigr.* 511a, 2) führt der Kronide, d. h. Hades, den frommen Toten ins Elysion. Pluton (*Val. Flacc.* 4, 257 ff.) oder Persephone (*Pind. fr.* 133, 1; *Apoll. Rhod.* 2, 916 ff.) sendet die Toten wieder herauf, Persephone bitten die Toten auf den Goldtäfelchen von Thurioi um Zulassung zu den ἕδραι εὐαγέων. An sie und Dis soll Nebris die Bitte richten (*Anthol. Lat.* 2, 393, 4), ihr *sedes honoratas* zu geben; *ebd.* 1262 werden die *numina inferna* um Verleihung der ewig lichten Haine gebeten. *Prop.* 4 (5), 11, 18 schwankt, ob der Vater (Dis) oder Aeacus richtet; einen Totenrichter neben Hades will *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, S. 164 auf dem rf. Vb. *ebd.* T. 139 erkennen, obwohl dort auch alle drei Totenrichter dargestellt zu sein scheinen. Bei *Sil. It.* 13, 543 heißt es zwar von Rhadamanthys *poenas expetit*, aber die 'Könige' richtet *ebd.* 601 *coniux Iunonis Avernae.* Dafür, daß Hades der eigentliche Richter der Toten ist, lassen sich noch anführen *Aisch.* Εὐμ. 273; ἱκετ. 230 (von *v. Wilamowitz, Aisch.* S. 26 auf das ägyptische Totengericht bezogen); *Eurip. fr.* 465 (*Aristoph.* βατρ. 763 mit *Schol.*); *Val. Flacc.* 3, 385; *Stat. Theb.* 8, 21; *Anth. Lat.* 2, III, 7, 4 usw. Auf dem berühmten Wandbild des Vincentiusgrabes in Rom wird die fromme Vibia von Hermes und Alkestis vor Dispater und Aeracura geleitet, um dort in Gegenwart der Fata ihr Schicksal zu empfangen (Abb. bei *Garrucci, Storia dell' arte christ.* 6, 171, T. 483; *Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms,* T. 132. Auf einem anderen Vb. (*Bartoli, Pitt. del Sepolcro dei Nasoni,* T. 8; *Müller-Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst* 2, 69, nr. 860, S. 37) führt Hermes eine oder zwei Tote vor das thronende Paar Hades und Persephone, von denen aber diese nicht mitzurichten scheint. Ähnlich wie auf dem Vibiabild ist die Auffassung auf einem ephesischen Sarkophag (*Jos. Keil, Österr. Jahresh.* 17 [1914], 143), wo anscheinend neben Hades die Moirai zu entscheiden haben. — In den späteren Darstellungen des Totengerichtes, über die *R. Helm, Luc. und Menipp* 31 f. handelt, überwiegt aber die Vorstellung, daß nicht der Herrscher der Unterwelt selbst, sondern eigene Richter die Taten der Menschen beurteilen. Gewöhnlich werden drei genannt: Minos, Rhadamanthys, Aiakos (*Plat.* Γοργ. 79 ff., 523 ff.; *Plut. cons. ad Ap.* 36; *Demosth.* 18, 127; *Sen. Herc. fur.* 732 u. a. s. o. Bd. 4, Sp. 82, 48 ff.), in der *Platonischen Apologie* (32, S. 41a) erscheinen aber außerdem Triptolemos καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ. Daß nicht allein jene drei Totenrichter wegen ihrer im Leben bewiesenen Frömmigkeit zu diesem Amt berufen sind, wird auch sonst oft hervorgehoben; viel seltener begegnet die hier ausgesprochene Vorstellung, daß auch andere Fromme Beisitzer beim Gericht sind; sie scheint sich noch bei *Sen. Herc. fur.* 744 und auf einer ägyptischen Grabschrift (*Arch. f. Papyrusf.* 5 [1913], 164, nr. 12) zu finden, wo der Tote Μίνω σύνθωκος (= σύνθακος) παρ' εὐσεβέσιν genannt wird. Triptolemos wird neben den drei anderen Richtern auch von *Cic. Tusc.* 1, 41, 98 genannt und erscheint neben zwei anderen auch auf dem unteritalischen Unterweltsbild bei *Furtwängler-Reichhold* 1, 10 (Text S. 48; vgl. *Mon. d. i.* 8, 9; *Koehler, Ann. dell' inst.* 36 [1864], 26; *Gerhard, Ges. Abh.* 1, 418; *Stephani, Compt. rend.* 1859, S. 78, 5). Nach *Rohde, Psyche* 1², 311, 1 haben die Athener den ihnen als Landesfeind verhaßten, von der Tragödie verunglimpften (*Plut.* Θησ. 16) Minos durch ihren Triptolemos ersetzt. War dies wirklich ihr Gedanke, so sind sie damit jedenfalls nicht durchgedrungen, denn von allen Totenrichtern wird Minos am häufigsten genannt.

Die Stätte der Seligen.

56. Die dritte Klasse der Toten kommt an einen 'besseren Ort' (*Kaibel, Ep.* 649, 1), der bei seinen nahen Beziehungen zu den hier behandelten Vorstellungen auch in Betracht zu ziehen ist, obwohl er schon seit alter Zeit nicht immer und später nicht einmal überwiegend als Teil der U. betrachtet wurde. Er heißt namentlich auf Grabschriften (vgl. *Kaibel*) χῶρος εὐσεβέων, ἕδραι εὐαγέων, Ἠλύσιον, μακάρων νῆσοι, χῶρος μακάρων, μακάρων πεδίον [εὐσεβέων δόμος Grabepigramm aus Kos, *Herzog, Philol.* 79 (1924), 399, 15 u. ö.; s. o. nr. 39] u. a. Die Ausdrücke Elysisches Feld und Inseln der Seligen müssen früh für gleichwertig gegolten haben; vgl. *Od.* δ 564 mit *Pind. Ol.* 2, 75. Auch *Malten, Arch. Jb.* 28 (1913), 35 ff. hält beide Bezeichnungen für gleichbedeutend, trennt sie aber von dem χῶρος εὐσεβέων, der erst im 6. Jahrh. im Kreise der Orphiker als Name für die Stätte der frommen Mysten aufgekommen sei. Nach *Malten* können die μακάρων νῆσοι ursprünglich nicht das Totenland bezeichnen, weil erstens μάκαρες in der älteren Sprache oft ein Beiwort der Götter sei (es findet sich übrigens auch nicht selten wie μακαρίζω von lebenden Menschen gesagt) und diese auch ohne Hinzufügung eines Hauptwortes bezeichne, zweitens aber Menelaos ohne zu sterben in das Elysion gelangte. Richtig ist, daß noch ein Teil der jüngeren Schriftsteller das Elysion und die Inseln der Seligen von der U. trennt. Während *Vergil* seinen Helden unmittelbar von dieser in die *amoena virecta fortunatorum nemorum sedesque beatas* gelangen läßt und zwar diese, wie es scheint, in der Nähe von dem Königshause Persephones (*Aen.* 6, 631 verglichen mit 142) ansetzt, bei der sonst die frommen Toten auch in anderer Überlieferung verweilen, trennt ein Grabgedicht (*Kaibel, Ep.* 414, 6) den Ὀσείριδος θῶκος, d. h. die Stätte der Seligen, von der der φθίμενοι, ein anderes (*ebd.* 649, 8; vgl. 3) versetzt es αὐγαῖς ἐν καθαραῖσιν Ὀλύμπου πλησίον, und der χῶρος μακάρων (*ebd.* 324, 3 f.) wird bei den Gestirnen angenommen. 'Im Hades' ἠέ που ἐν μακάρεσσι κατ' Ἠλύσιον πέδον αἴης weilt Memnon bei *Qu. Smyrn.* 2, 650 und *ebd.* 14, 225 wird im Elysion οὐρανοῦ ἐξ ὑπάτου καταιβασίη ἄνοδός τε angesetzt. Das Grabgedicht bei *Kaibel, Ep.* 654, 5 spricht vom μακάρων ἀήρ und

läßt den Toten *θεῶν μέτοχος* werden. Die Inseln der Seligen setzt *Plin. n. h.* 4, 119 den Inseln der Götter gleich, und weit verbreitet ist die Vorstellung, daß die Toten in den Himmel zu den Göttern eingehen und zu Sternen (*Pascal, Riv. filol. class.* 38 [1910], 427 ff.) oder selbst zu Göttern (*Roussel, Rev. ét. anc.* 14 [1912], 380) werden können. Die Totenvergötterung ist uralt. Nichts hindert die Annahme, daß auch in der Welt, in welcher der Dichter der *Odyssee* lebte und in welcher der Totenzauber untersagt war, sich einzelne Spuren der unterdrückten Vorstellung erhalten hatten, und daß Menelaos, der aus den Vorstellungen der *homer*ischen Epen heraustritt, deshalb nicht stirbt, weil ein alter Glaube ihn im Jenseits weiterleben ließ. Menelaos und Helena scheinen aus der Legende einer Kultstätte zu stammen, die sich vermaß, das Schicksal der Toten in der U. zu bessern. Auch der Name Elysion deutet auf eine solche Mysterienkultstätte. Er gehört, wie mit Recht angenommen wird, zu Eleusis. Die alte Ableitung von *ἐλεύθω* ist unanfechtbar. Dies Wort hat die Bedeutung 'bringen, hervorbringen', intransitiv oder medial 'kommen, hervorkommen, sprießen, gedeihen'. Eleutho oder Eileithyia ist die Göttin, die hervorbringt, *ἐπηλυσίη* ein Zauber, der das Wachstum verhindert, *ἠλύσιον*, *ἐνηλύσιον* ein Platz, der durch einen einschlagenden Blitz geheiligt (*Suid.* s. *Ἠλ.; Hesych, Et. Magn.* 341, 5; vgl. *Petersen, Burgtempel der Athena* 82; *Pauly-Wissowa-Kroll* 10, 2461 f.; 11, 2139 f.) und dadurch nach dem Glauben der Alten zu einer Stätte des Gedeihens geworden ist; Eleusis, das Heiligtum, wo die Göttin der Hervorbringung alles Guten im Diesseits und Jenseits verehrt wird. Rhadamanthys gehört wahrscheinlich der kretischen Urbevölkerung an und ist von den Griechen durch Menelaos übersetzt worden. Es ist doch kaum ein Zufall, daß *Od.* δ 564, η 323 auch er *ξανθός* heißt wie sonst Menelaos, und es ist nicht gerade wahrscheinlich, daß es von Anfang an zwei Herren im Elysion gegeben habe. Gehörte Rhadamanthys in die Legende, die den Ort der Seligen mit diesem Namen bezeichnete, so entstammt er wohl dem Sagenkreis des Eileithyiaheiligtums der knossischen Hafenstadt Amnisos (*Str.* 10, 476; *Paus.* 1, 18, 5). Doch ist er in der späteren Überlieferung, die zwischen Elysion und Inseln der Seligen nicht unterscheidet, gewöhnlich nach diesen versetzt. Hier läßt ihn *Pind. Ol.* 2, 75 wohnen, und wahrscheinlich nach dem Heiligtum, an dem von ihm erzählt wurde, hat ein Dichter die Insel Kreta *μακάρων νῆσος* (vgl. *Plin.* 4, 58) genannt. Erythrai, das seinen Gründer zum Sohn des Rhadamanthys machte, heißt 'Land der Seligen' (*Kaibel* zu *ep.* 904). Theben, dessen Burg *μακάρων νῆσοι* genannt wurde (*Lykophr.* 1204; *Armenid.* bei *Suid.* und *Hesych.* s. v.), hat diese Bezeichnung ebenso wie den Rhadamanthys und dessen Gattin, die nach den Inseln der Seligen überbrachte Alkmene, aus der Überlieferung von Okaleia oder Haliartos (o. Bd. 4, Sp. 84, 58 ff.) übernommen; später ging die Versetzung ins Paradies auf den Eponymos der Kadmeia über (*Pind. Ol.* 2, 78; vgl. *Apollod.* 3, 39). Solche Umdeutungen sind nicht vereinzelt. *Radtke*s (*Herm.* 36 [1901], 43) Vermutung, daß die Kadmeia wegen des thebanischen Ammonion (vgl. die Ammonioi der Oase *μακάρων νῆσος*, *Herod.* 3, 26; *Duris* b. *Steph. Byz. Αὔασις*) Inseln der Seligen genannt wurde, trifft vielleicht insofern das Richtige, als später die auffallende Bezeichnung auch durch diese Zusammenstellung begründet sein kann. *Μακάρων νῆσοι* ergibt sich aus diesen Benennungen von Heiligtümern noch nicht als Aufenthalt der glückseligen Toten, ist aber als solcher deshalb anzunehmen, weil der Mythos Helden und Heroinen durch Zeus dorthin versetzt werden läßt; *Hes. Op.* 171. — Wenn Rhadamanthys in der Fassung der Legende nicht ursprünglich ist, die das Paradies als Inseln der Seligen bezeichnet, so wird zu diesem ursprünglich ein anderer Gebieter gehört haben, und da liegt K r o n o s am nächsten, den *Hes. Op.* 169 und *Pind. Ol.* 2, 70 (vgl. o. Bd. 2, Sp. 1456 f.) dort wohnen lassen, und der vielleicht als Herr der Seligen dem Zalmoxis gleichgesetzt wurde; *Phot. Ζάλμωξις* nach *Mnas. FHG* 3, 153, 23; *Hesych Σάλμ.*

57. Wer einmal in das Land der Erlösten eingegangen ist, hat den Tod nicht mehr zu fürchten. Daher läßt die Sage auf den Inseln der Seligen das Kraut wachsen, dessen Genuß Unsterblichkeit verschafft (*Alex. Ait.* b. *Athen.* 7, 296 e; *Schol. Bern. Georg.* 1, 437). Die Vorstellung wird später in der Geschichte des Glaukos von Anthedon (o. Bd. 1, Sp. 1679, 15 ff.) verwendet, und wahrscheinlich hat ein Hymnos in der boiotischen Stadt, wo vielleicht auch von Rhadamanthys erzählt wurde, von den Inseln der Seligen gesungen. [So zeigt auch Utnapischtim im Lande der Seligen dem Gilgamesch, wie er das Lebenskraut aus dem Süßwassersee holen kann. Dieser Süßwassersee spielt auch in der Sage von Alexanders Zug zum Lande der Seligen eine große Rolle; er wird erwähnt *Ps.-Kall.* 2, 31; 3, 17 p. 122; 3, 21, p. 130; *Ep. ad Arist.* 6 p. 198 *K.* = 26 *Pf.* Hier ist die Säule des Sesonchosis, der an die Stelle Utnapischtims getreten ist. Dieser See wird in den Cyriakusakten 'See der Versammlung' genannt; s. o. nr. 51.] Der Dichter des boiotischen Hymnos wollte die Hoffnung auf das Fortleben nach dem Tode begründen, die den Teilnehmern am Kulte winkten, wenn sie von der am Orte wachsenden Zauberpflanze genössen. Er hat damit einen neuen Mythos geschaffen, aber die ihm zugrunde liegende Vorstellung von der Pflanze der Unsterblichkeit ist älter; sie findet sich nicht nur auch in der Sage vom kretischen Glaukos (o. Bd. 1, Sp. 1687, 35), sondern gehört überhaupt wie die von den Früchten des Lebensbaumes zu den am weitesten verbreiteten. Wie neben dem Wasser der Lethe die Blume des Vergessens steht, so entspricht der Blume oder dem Baum des Lebens das Lebenswasser. Die Geschichte dieser Vorstellungen, die wahrscheinlich urverwandt sind, sich dann aber verselbständigt und nachträglich wieder unter einander und mit der von Nektar und Ambrosia durchkreuzt haben, kann hier nicht gegeben werden; vgl.

im allgemeinen *Gruppe, Griech. Myth. und Religionsgesch.* 816, 9; 872, 1; 1039, 2; 1580, 5; *Wünsche, Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswasser* Leipzig 1905 und über das neugriechische ἀθάνατο νερὸ *W. Klinger, Phil.* 66 (1907), 340. Obwohl die Pflanze, der Baum und das Wasser der Unsterblichkeit in den zahlreichen abgeleiteten Formen nicht immer in das Paradies verlegt werden, ist diese Ansetzung, die *Greßmann, Arch. f. Religionswiss.* 10 (1907), 350 auch für die hebräische Religion (*Prov.* 10, 11; 13, 14; 14, 37) voraussetzt, doch als ursprünglich anzunehmen; die einzelnen Heiligtümer wollten den Festgenossen einen Vorgeschmack der sie erwartenden Freuden im Jenseits geben und malten daher dieses mit Zügen aus, die dem bei ihnen geübten Ritual entsprachen.

58. Die Lage des Landes der Seligen. Hinsichtlich des Ortes, an dem die Stätte der Seligen gedacht wurde, hatten seit alter Zeit im Morgenland verschiedene Auffassungen geherrscht, die sich auch in Griechenland nachweisen lassen. Mit der Bezeichnung χῶρος εὐσεβέων usw. verbindet sich gewöhnlich, wie es scheint, die Vorstellung eines unterirdischen Raumes, während das Elysion und die Inseln der Seligen, wenn diese Bezeichnungen sich nicht auf eine bestimmte Kultstätte beziehen, gewöhnlich am Rande der Erde oder im Okeanos gesucht werden. *Pindar*, bei dem die mystischen Vorstellungen des 6. Jahrh. hineinspielen, verbindet beide Vorstellungen und benutzt sie, um die Stätte der ἐσλοί, der einmal im Leben Erprobten (v. 61 ff.), von der der dauernd Erlösten zu trennen, die sich in drei Verkörperungen frei von Schuld gehalten haben und ein wonniges Leben auf den Inseln der Seligen führen (68 ff.); vgl. *Malten, Arch. Jahrb.* 18 (1913), 48 f. Aber zu beiden Schilderungen werden dieselben Farben verwendet, und auf der Insel der Seligen wohnen nach epischer Erinnerung Peleus und Kadmos, und *Plat. Γοργ.* 79, 524 a hat den τόπος εὐσεβῶν und die Insel der Seligen geradezu gleichgestellt, indem er diese in die Unterwelt verlegte. Eine dritte Auffassung war die von der Stätte der guten Toten im Himmel. Schon der vedische Sänger (*Rig-Veda* 9, 113, 7 ff.) wünscht am Firmament unsterblich zu sein; auf assyrischen und griechisch-römischen Denkmälern aus Hierapolis findet *Cumont* (*Rev. hist. rel.* 62 (1910²), 119 ff. und gegen *Gardiner*, der ihm brieflich die Vermutung ausgesprochen hatte, daß die Seleukiden die Vorstellung aus Ägypten übernahmen, ebd. 63 (1911), 213; vgl. auch *Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigr.* 3, 3 (1911), 188 f.) die Vorstellung ausgedrückt, daß ein Adler die Seele zur Sonne emportrage. Auf dem Relief einer römischen Grabstele geleitet ein fackeltragender Knabe (der Morgenstern?) den vom Adler emporgehobenen Toten zum Sternenhimmel (*Cumont* a. a. O. T. 1, Fig. 2 S. 141). *Deubner*, der sich (*Röm. Mitt.* 27 (1912), 1 ff.) an *Cumont* anschließt, weist auf Darstellungen des von einem Adler getragenen Zeus oder Serapis hin. [Auch die Seelen der konsekrierten Kaiser dachte man sich vom Scheiterhaufen durch einen Adler in den Himmel getragen; *Herodian* 4, 2; *Cass. Dio* 56, 42; 74, 5; *Artemid.* 2, 20. Vgl. auch *Lukian Peregr.* 39. Der *Alexanderroman* gibt zwei Berichte über Alexanders Tod; nach dem einen, wohl ursprünglichen (*Ps.-Kall.* 3, 33 p. 147 *M.*), der bei *Valerius*, in der armenischen Übersetzung und in β steht, steigt ein Adler vom Himmel herab und erhebt sich wieder zur Höhe empor, als Alexander gestorben ist.]

Wie die Greifen den Sonnenwagen ziehen, so tragen sie auf einem Grabdenkmal von der Via Appia den Toten zu den Sternen (*Cumont* a. a. O. 154). Die Annahme, daß diese Vorstellung bereits auf dem Sarkophag von Hagia Triada ausgeschmückt sei (s. zuletzt *Deubner* a. a. O. 12) bestreiten *A. J. Reinach, Rev. arch.* 4, Ser. 12 (1908²), 285 f.; *Rev. hist. rel.* 60 (1909²), 241 und *Dussaud*, ebd. 58 (1908²), 370. Aber uralt ist die Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele, zu der noch *Paribeni, Mon. ant. R. acc. dei Lincei* 19 (1908), 81 ff. und *Waser, Arch. f. Rel.-Wiss.* 16 (1913), 337 zu vergleichen sind, jedenfalls auch im Mittelmeergebiet. In der hellenistischen Kunst fährt der Tote bisweilen im Sonnenwagen aufwärts, geleitet von Phosphoros (*Deubner* a. a. O. 8), auf einem Sarkophag in Venedig benutzt er zum Aufstieg den Wagen Selenes (ebd. 10 ff.); [über die Himmelfahrt Trajans auf dem ἅρμα λευκόπωλον u. ä. s. *Kornemann, Klio* 7 (1907), 278 ff.] Bei *Pind. Ol.* 2, 77 ist Διὸς ὁδὸν von *Bergk* und, trotz *Rohdes* Zweifel, neuerdings von *Capelle, De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus*, Diss. Halle 1907, 38 auf die Milchstraße bezogen worden, den Seelenweg. Diese Vorstellung scheint Ausgangspunkt in *Herakleides Pontikos*' Dialog Ἐμπεδότιμος ἢ περὶ οὐρανῶν gewesen zu sein (vgl. *Varro* b. *Serv. Georg.* 1, 34), aus dem nach *Capelle* a. a. O. 45 *Cic. Rep.* 4 (= *Somn. Scip.*), 13 und *Manil.* 1, 758 schöpfen. Jedenfalls ist seit dem 5. Jahrh. (*Gruppe, Hdbch.* 1498, 1) die allerdings meist aus ihrem mystischen Zusammenhang gelöste Vorstellung weit verbreitet, daß die Seligen als Sterne am Himmel wohnen; vgl. außer *Capelle* besonders *Gundel, De stellarum appellatione et relig.* 1907, 129; *Pascal, Riv. di fil. class.* 38 (1910), 427 ff.; *Stenzel, Festschr. zur Jahrh.-Feier der Universität Breslau* 1911, 85 ff.; *Pfister, Berl. phil. Wschr.* 1912, 1123 ff.; *Greßmannn, Protestantenbl.* 49 (1916), 661 ff.; *Pfeiffer, Stud. zum ant. Sternglauben* 113 ff.

Wenn das Land der Erlösten unter die Erde oder an ihren Rand versetzt wurde, dachte man es sich gewöhnlich als einen Teil der U. oder ihr wenigstens benachbart und von demselben Götterpaar beherrscht. Geradezu wird dies in älterer Zeit nicht und auch später nicht oft ausgesprochen (z. B. bei *Kaibel, ep.* 189, 6 δώματα Περσεφόνης χώρῳ ἐν εὐσεβέων; vgl. *Anth. Lat.* 2, 501, 3), aber wenn seit *Hes.* ἔ. κ. ἡ. 171 die Inseln der Seligen an den Okeanos gesetzt zu werden pflegen, wohin nach der *Odyssee* die Toten gelangen, wenn bei *Verg. Aen.* 6, 637 ff. der Held unmittelbar von Persephones Haus in das Gebiet der Seligen gelangt, wenn in den späteren Grabschriften,

die so oft den Aufenthalt des Toten im Elysion oder auf den Inseln der Seligen betonen, der Tote doch immer wieder als in das Reich des Gottes der U. eingegangen bezeichnet wird, wenn bei *Claud.* 35, 284 Pluton der Proserpina die elysische Sonne und das Wohnen im reineren Licht mit deutlicher Beziehung auf die Unterweltschilderung bei *Verg. Aen.* 6, 641 verheißt, so scheinen dies Reste einer in alter Zeit weit verbreiteten Anschauung zu sein, nach der das Land der Verdammten und das der Frommen zusammenhingen. Wahrscheinlich bestand der Vorzug dieser dann eben darin, daß sie in nächster Umgebung der Unterweltsfürsten sich aufhalten und sich ihres göttlichen Umgangs erfreuen durften. Der gestorbenen edlen Alkestis ruft der Chor bei *Eurip. Ἄλκ.* 746 nach "Ἅιδου νύμφῃ παρεδρεύοις. In der Tat nimmt Alkestis in der späteren Überlieferung eine besondere Stelle ein; mit Mercurius geleitet sie auf dem Grabgemälde des Sabaziospriesters Vincentius (abgebildet z. B. bei *Maaß, Orph.* zu S. 219) dessen Gattin Vibia und zusammen mit andern tugendhaften Frauen, Penelope und Eurydike, die Culex (*Verg. Cul.* 260 ff.). Das Zusammentreffen ist schwerlich zufällig. Da Admetos nach einer fast allgemein gebilligten Vermutung *O. Müller*s Unterwelts- oder Todesgott und Admete wahrscheinlich in der alttroizenischen Rechtspflege die Priesterin war, welche als Todesgöttin die zum Tode Verurteilten symbolisch mit ihrem Gürtel band (*Pauly-Kroll, Suppl.* 3, 1060), so haben allerdings ursprünglich Admetos und Alkestis nicht neben Hades und Persephone gestanden, sondern statt ihrer; und deren Namen sind entweder Übersetzung oder volksetymologische Umdeutung vorgriechischer Bezeichnungen des Königspaares der U. Allein einmal muß doch die Vorstellung ausgesprochen sein, daß die zum frommen irdischen Weib herabgesunkene Alkestis bei Persephone weile. Diese selbst scheint ursprünglich die Gebieterin im Lande der Seligen gewesen zu sein. Zwar kennt *Homer* Persephone und Hades nur als die Schrecklichen (ἐπαινοί); aber diese Auffassung ergab sich von selbst, nachdem die Befreiung vom Hades aufgegeben war. Aus Mysterien, die diese versprachen, scheint wenigstens die Gestalt Persephones zu stammen. Durch eine symbolische Vermählung mit ihr glaubten wahrscheinlich die Geweihten in Eleusis die Gewähr eines besseren Loses im Jenseits erlangt zu haben. Der Mythos von Persephones Raub, der allerdings in sehr früher Zeit bereits mehrere schwer abzugrenzende Umdeutungen erfahren haben muß und auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, ist ursprünglich oder wenigstens sehr früh — wenn auch nicht in Eleusis selbst — ein mytisches Bild für die Entführung der Seele und ihre Wiederbefreiung gewesen. Das konnte er aber kaum werden, wenn nicht die Mysten eben zu ihr gelangen sollten. — Wie Persephone nicht nur und vielleicht nicht ursprünglich Beherrscherin des Hades, sondern auch und ursprünglich vielleicht allein die des glückseligen Landes der Erlösten war, ist Rhadamanthys, ebenfalls ein Fürst in diesem zugleich oder nachträglich mit dem Amt eines Richters in der U. betraut gewesen. Es lag ja auch sehr nahe, dem Herrn des Paradieses die Entscheidung über die Zulassung in dieses zu überlassen und ihn damit zum Hadesrichter zu machen. Wenn Menelaos die griechische Entsprechung von Rhadamanthys ist und sein Name mit Recht zu Ἀγησίλαος und anderen Bezeichnungen des Hades gestellt wird, muß dieser Bedeutungsübergang sich spätestens im 8. Jahrh. vollzogen haben.

59. Das Leben der Seligen. Für die Schilderung des Glückes der Erlösten war den attischen Dichtern des 5. und 4. Jahrh. das Treiben in der Weihenacht von Eleusis im Boedromion vorbildlich. Wie dort die Mysten, die in der vom Meerwind gekühlten lauen Septembernacht einen Vorgeschmack von den ihrer wartenden Freuden im Jenseits zu kosten wähnten, sich bekränzt bei Wein, Tanz und Musik ergötzten, so sollten es auch die Glückseligen im Elysion tun. Oft werden die linden Lüfte hervorgehoben: ὠκεανίτιδες αὖραι, *Pind. Ol.* 2, 72; αὖραι Ἠλύσιαι, *Kaibel, Ep.* 1046, 22; vgl. *Luk. v. hist.* 2, 5; *Prop.* 4, 7, 60 u. a. Nach *Radermacher, Wiener Studien* 26 (1914), 327 bedeutet der Name der Hyperboreer, die er als die Bewohner des Paradieses faßt, 'die über den (rauhen) Winden'. [Die εὐκρασία τοῦ ἀέρος ist überhaupt nach der Ansicht der antiken Geographen und Naturforscher vom Autor περὶ ἀέρων an das Zeichen eines von der Natur bevorzugten Landes; s. auch etwa *Hekat. von Abdera* bei *Diod.* 1, 10; *Hippys von Rhegion FHG* 2 p. 13; *Polyb.* 34, 8, 4; sie wird daher außerordentlich häufig auch in Schilderungen von Utopien, die sich ja derselben Farben wie die Beschreibungen des Landes der Seligen und des Schlaraffenlandes bedienen, erwähnt; so etwa *Iambul.* bei *Diod.* 2, 56, 7; 57, 1; *Hekat. von Abdera* bei *Diod.* 2, 47, 1; *Commonit. Pall.* p. 2, 10 *Pf.* = *Ps.-Kall.* 3, 7; *Plut. Sertor.* 8; s. auch *Plat. Tim.* 24 c. *Axioch.* 371 d.]

Die Darstellung des glückseligen Mystenchors bei *Aristoph. Ran.* 311 ff. entspricht, wie es scheint, den Freuden, welche die Geweihten in der heiligen Nacht auf der Au von Eleusis erwarten. Außerdem hatte freilich die Vorstellung von den Gelagen im Elysion zugleich an der uralten Sitte, den Toten Speisen und Getränke vorzusetzen, einen Anhalt. Den griechischen Philosophen war natürlich die Vorstellung von sinnlichen Freuden im Jenseits anstößig. *Plat. Rep.* 2, 363 c verspottet den Musaios und seinen Sohn — d. i. Eumolpos (o. Bd. 2, Sp. 3236, 44 ff.), nicht Orpheus, wie *Dieterich, Nek.* 72, *Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins RGVV* 9, 2 (1910), 59 u. a. glauben —, die von den Gelagen der Seligen und der ewigen Trunkenheit der ὅσιοι im Hades fabelten. Aber der wirklich gläubige Athener hat wahrscheinlich auf das Schlaraffenleben als Lohn für die Mysten wirklich gehofft; vgl. *Aristoph.* Ταγηνισταί; *Lukian, Iup. confut.* 17; *Plut. ser. num. vind.* 22, 565 f.; *Luk. v. h.* 2, 14; *Ps.-Plat. Axioch.* 13, 371 c; *Diete-*

rich, Nek. 78 ff. [Auch das Leben der Seligen im Himmel der *Veden* wird mit ähnlichen sinnlichen Farben geschildert; *Kirfel, Kosmographie der Inder* 43 ff.] Die sog. Totenmahle (o. Bd. 1, Sp. 2571 ff.; *Gruppe, Handbuch* 1049, 1) dürfen aber jetzt nicht mehr als Beweis für diese weit verbreitete Vorstellung angeführt werden; denn sie stellten ursprünglich überhaupt nicht die Toten, sondern die Götter, die durch ein Mahl geehrt wurden (so zuletzt *Rhomaios, Ath. Mitt.* 39 (1914), 189 ff.), vielleicht besonders fremde Götter, die gastlich aufgenommen waren (*Svoronos, Ath. Nat. Mus.* 1, 558), dar. Seit dem 3. Jahrh. begegnet der Typus zwar auch auf Grabdenkmälern (*Svoronos* 561), scheint aber hier vielmehr die Teilnahme des Toten an dem bei seinem Grabe gefeierten Mahl auszudrücken. Noch zweifelhafter ist, ob aus der Lage der auf den linken Arm gestützten Leichen in einem mykenischen Grabe in Volo (*Berl. Phil. Wochenschr.* 20 (1900), 704) die Vorstellung von dem Gelage im Jenseits erschlossen werden darf. Eher könnte eine kyrenäische Schale des 6. Jahrh. Zeugnis ablegen, auf welcher dienende Geister in Gestalt von geflügelten Jünglingen und Menschenvögeln Wein und Kränze für fünf zum Trunk gelagerte Männer herbeibringen (*Weicker, Seelenvogel* 15 ff.). Die hier erwähnten Kränze haben wiederum einen Anhalt im Totenkult; s. o. Bd 2, Sp. 2322, 30 ff. Die Kränze der glückseligen Toten (vgl. *Dieterich* a. a. O.; *Pascal, Cred. d'Oltrat.* 1, 35 f.; *Jos. Klein, Der Kranz bei den alten Griechen* 40) sind oft mit den beim Totenkult üblichen verglichen worden. Von Reigen in der U. sprechen u. a. *Ps.-Plat. Axioch.* 13, 371 d; *Verg. Aen.* 6, 657; *Tib.* 1, 3, 59; *Val. Fl.* 1, 845 und ein Grabgedicht (*Kaibel* 1046, 57). *Synesios* (*Hymn.* 8, 16 *Fl.*) wagt es, die Mysterienvorstellung auf fromme Christenseelen zu übertragen, die er εὐαγέων χοροί nennt und Christus zu preisen, der λύσας ἀπὸ πημάτων ψυχᾶν ὁσίους χοροὺς θιάσοις ἐν ἀκηράτοις dem Vater Hymnen darbringen (9, 16 ff.). Wie bei *Synesios* so waren schon in der Heldendichtung und in der Philosophie, wo sie sich dieser Vorstellungen bedienen, neben den bloß sinnlichen Genüssen auch höhere genannt worden; wir hören von ritterlichen Übungen, musikalischen und anderen Kunstdarbietungen, endlich von philosophischen Gesprächen; *Verg. Aen.* 6, 651 ff.; *Ps.-Plat. Axioch.* 13, 371 cd. [Gruppe. (Pfister.)]

Unucsall- (*Lersch, Bonn. Jahrb.* 12, S. 45 f. *Orelli-Henzen* 5925) ist der in *CIL* 13, 7912 (*Brambach, CIRhen.* 569) = *Lehner, Die antiken Steindenkmäler des Provinzialmuseums in Bonn* (1918) nr. 246 [Fundort: Embken bei Zülpich (Kreis Düren)] zu Anfang verstümmelte Name der durch andere Weihinschriften gesicherten *Dea Sunuxalis* (*Sunuxsalis*) oder *Sunucsallis* (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1670. *M. Ihm* o. Bd. 4, Sp. 1602 f. *Keune* in *Paulys Real-Encyclop. d. Altertumswiss., Neue Bearbtg.*, Art. *Sunucsal*). [Keune.]

Unxia, Beiname oder Sondername der Iuno in ihrer Eigenschaft als Ehegöttin (*Iuno Iuga* oder *Iugalis, Iuno Pronuba*), abgeleitet von *ungere* (*Ung-sia*), wie *Cinxia* (*Thes. ling. Lat., Onomasticon* 2, Sp. 452) von *cingere* [zur Wortbildung wird verwiesen auf *M. Pokrowskij, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 38 (1905), S. 282 f.]. Der Name bezieht sich auf den Brauch, die Pfosten der Eingangstüre zum künftigen Heim der Neuvermählten mit wohlriechendem Öl zu salben, *Rossbach, Untersuch. über die röm. Ehe* S. 356 ff. (o. Bd. 2, 1, Sp. 589). *Arnob.* 3, 25 (es ist die Rede von *divi tutelares*): *unctionibus superest* (= *praeest*) *Unxia, cingulorum Cinxia replicationi. Ders.* 7, 21: *si caper caedatur Iovi, quem patri sollemne est Libero Mercurioque mactari, aut bos si sterilis Unxiae, quam Proserpinae tribuitis, quod ritu atque observatione praecipitur: quid facinoris in hoc erit* usw.? *Martian. Capella* 2, 149: *Iterducam et Domiducam, Unxiam, Cinxiam mortales puellae debent in nuptias convocare, ut earum et itinera protegas et in optatas domos ducas et cum postes ungant faustum omen affigas et cingulum ponentes in thalamis non relinquas. Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 1, S. 280 und 2, S. 217. *G. Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*² S. 186, 1. *R. Peter* o. Bd. 2, 1, Sp. 173. (147). 228, Art. *Indigitamenta* (doch vgl. *Aust, Real-Encyclopädie der class. Altertumswissensch., Neue Bearbeitung,* 3, 2, Sp. 2563, Art. *Cinxia*). *Daremberg-Saglio, Dict. des antiq.*, Fasc. 49 (Halbband 9) p. 601 verweist auf *J. A. Hild*, Art. *Iuno, ebd.* 3, 1 (Halbbd. 5), p. 684, Col. I. *Thulin in Real-Encyclop. d. class. Altertumswiss., Neue Bearbeitung,* 10, 1, Sp. 1118, Art. *Iuno* § 7. [Keune.]

Uō s. u. *U.*

Uōab (Οὐωάβ) s. u. *U.*

Uōch (Οὐώχ), böser Geist der 14. Donnerstagstunde, entgegengesetzt dem guten Geist Bokiel (Βοκιέλ); Beleg wie bei *Ueros.* [Preisendanz.]

Uo-u, Dämonenname im *demotischen Zauberpapyrus* von *London-Leiden* (ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 81) col. 10, 30: 'Ich bin J J J, E E E, He He He, Ho Ho Ho; ich bin Anepo ('*great*' oder '*elder Anubis*', *Griff.*) . . . Aroui, Ouoou.' Die Überlieferung gibt *kopt.* ⲟⲩⲟⲩ, eine Glosse, die nach *Griffith-Thompson* '*may be incomplete*' und von ihnen ergänzt wird nach col. 27, 9: 'Ich bin Anepo, . . . Ib, Thibai der große, Aroui, Ouoou (*w'w*), Jaho.' [Preisendanz.]

Uôthi, Uasthen — Uôthi, Oamenôth, Enthomuch (Ουωθι : Ουασθενουωθι : Οαμενωθ : Ενθομουχ), Namen des Hermes, wie sie in den vier Ecken des Himmels stehen und leuchten, nach *Pap. Gr. Brit. Mus.* 122, 7 Die Namen entsprechen den Gestalten des Gottes: im Osten Ibis, im Westen Hundsaffe, im Norden Schlange, im Süden Wolf; *ebd.* Z. 9—11. Hermes heißt hier 'Vielnamiger'; seine 'barbarischen' Namen: Pharnathar Barachêl Chtha (Z. 21). Schließlich sein 'wahrhafter' Name: ὁ Σεργαριαχνομαφι, der aus 15 Buchstaben besteht (weshalb nicht Οσεργ . . . sondern ὁ Σεργ . . . zu schreiben sein dürfte), Z. 43; sein 'zweiter': Abrasax, Z. 49. Vgl. *Reitzenstein, Poim.* 20, *Hopfner, Offenbarungszauber* § 406. [Preisendanz.]

Uphstie liest man unter dem Fuße einer tazza des britischen Museums, die im Katalog des genannten Museums 1, 366, nr. 1174, Pl. B

und danach von *Gamurrini, Append.* nr. 852 veröffentlicht ist. *Gamurrini* deutet es entweder als *Ἐφέστιος* oder als Namen des 'dio Vulcano *Ἥφαιστος*'. Letztere Deutung hat sachliche und sprachliche Gründe gegen sich. Sachlich ist darauf hinzuweisen, daß ein Nominativ — und ein solcher ist das uphstie — auf Gefäßen den Besitzer bezeichnet und die Dedikation an einen Gott im allgemeinen durch den Genetiv ausgedrückt wird, also hier durch eine Form auf -s (-ś). Auch der etr. Anlaut u- ist mit dem griechischen ἡ- lautlich nicht zu vereinigen. Endlich entspricht die etr. Endung -ie einer griechischen *-ιος*; für griechisch *-ος* findet sich etr. immer der Ausgang -e. Lautlich wäre etruskisches uφstie vielmehr gleich *Ὀπίσθιος*. [C. Pauli.]

Upis s. *Opis.*

upriun kommt wahrscheinlich einmal auf einem Spiegel von Vulci als etr. Bezeichnung des Hyperion vor. *Deecke, B. B.* 2, 184, 23. Veröffentlichungen *Bull. dell' Inst.* 1847, 117 f. *Gerhard, Etr. Sp.* 4, 116, Tf. CCCLXIV = *Fabretti, CII* nr. 2142. Die Darstellung zeigt zwei Figuren, links eine geflügelte weibl. Gottheit mit Strahlenkranz ums Haupt und der Beischrift usil, rechts einen Mann; upriun mit der Chlamys bekleidet, welcher der Göttin anscheinend zwei Strahlenkränze reicht. Die Lesung upriun ist nicht sicher, ebenso usil (vgl. dort). Im *Bulletino* und bei *Fabretti* wird upriuś gelesen, *Gerhard* hat auf der Tafel upriuni, im Text uprium. *Deecke* gibt upriun, was sprachlich griechischem *Ὑπερίων* am besten entsprechen würde. Was für eine mythologische Szene dargestellt ist, läßt sich nicht ersehen, doch darf man wohl annehmen, daß die Gestalten trotz der nicht gesicherten Lesungen der Beischriften auf Hyperion und die Sonnengottheit usil zu deuten sind. [Pauli-Fiesel.]

Upuat s. *Wep-wawet.*

Ura, *fons,* heute Font d'Aüro, Fontaine d'Eure bei Uzès im Département du Gard, eine Quelle, welche mit einer anderen Quelle die Wasserleitung des Pont du Gard speiste und somit an der Quellwasserversorgung von Nîmes beteiligt war. Die Quelle genoß göttliche Verehrung, denn ein Altar, gefunden im J. 1742 zu Nîmes 'près de la Fontaine' (*Vincens-Baumes, Topographie de la ville de Nismes et de sa banlieue* 1802), im J. 1816 für das Museum zu Lyon erworben, ist den Schutzgottheiten des Kaiserhauses geweiht von einer Kultgemeinde, der Genossenschaft der Verehrer der Quelle *Ura, CIL* 12, 3076 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4847: *August(is) Laribus cultores Urae fontis.* Die Inschrift ist unterbrochen von dem Bild eines nach römischer Sitte opfernden Mannes; Abbildungen des 86 cm hohen Weihdenkmals aus weißem Marmor, welches *Hirschfeld* der Wende des 2. zum 3. Jahrh. n. Chr. zuweist, bieten u. a. *Boissieu, Inscr. de Lyon* p. 49 und *Espérandieu* a. a. O. — Wohl könnte man versucht sein, mit *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 469 in *Ura* einen der zahlreichen keltischen männlichen Namen auf *-a* (*Holder* a. a. O. 1, Sp. 4 und 3, Sp. 468 f.) zu sehen, aber die gleichfalls göttlich verehrten Quellen und Flüsse *Sequana, Matrŏna, Icauna, Souconna, Divŏna* (*Devona*) u. a. machen diese Deutung unwahrscheinlich. — Über die Verehrung der *Lares Augusti* s. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'Empire rom.* 1, S. 73. *G. Wissowa, Relig. und Kult. d. Röm.*[2] 172 f. und o. Bd. 2, 2, Sp. 1881. Über *cultores* vgl. *Dessau* a. a. O 3, S. 570. *Thesaurus ling. Lat.* 4, Sp. 1319. — Literatur bei *Hirschfeld* (1888), *CIL* 12, 3076 und *Espérandieu* (1907), *Recueil gén. des bas-reliefs de la Gaule rom.* 1, p. 298, nr. 432. S. noch *Germer-Durand et Allmer, Inscriptions ant. de Nîmes* (1893) p. 37 f., nr. 18. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 34. *Mayer, Einfluß der vorchristl. Kulte auf die Toponomastik Frankreichs,* 1914 (*Sitzungsber. der Akad. d. Wiss. Wien, Philos.-Hist. Kl.,* Bd. 175, 2), S. 18. 34. 36. *Otto Stübinger, Die röm. Wasserleitungen von Nîmes und Arles,* 1910 (*Zeitschrift für Geschichte der Architektur,* Beiheft 3), S. 17. 62. 64 (= S. 253. 298. 300). *CIL* 12, 2926. [Keune.]

Urania. 1) Beiname der Aphrodite, besonders in Athen und Umgegend. a) am Kolonos agoraios nahe dem Hephaistostempel, also dem sogenannten Theseion, gab es ein Heiligtum der Aphrodite U. mit Kultbild von der Hand des Phidias. *Paus.* 1, 14, 6 gibt dazu einen Kommentar aus einer Atthis mit Einmischung von Lesefrüchten aus *Herodot* (*Wilamowitz, Aus Kydathen* 158). b) Ihr Tempel *ἐν κήποις, Paus.* 1, 19, 2, enthielt außer dem Skulpturwerk des Alkamenes einen alten hermenartigen Kultpfeiler mit einer Inschrift, worin sie die älteste der Moiren genannt war. Auf dieses zweite Heiligtum, welches unmittelbar bei demjenigen des Aigeus, einem Teil des Delphinions, lag, bezieht man die Nachricht von Aigeus als Stifter, welche *Pausanias* irrig an der ersten Stelle (a) gebracht hätte (*Wachsmuth, Gesch. d. Stadt Athen* 1, 411. *Wilamowitz, Kyd.* 158). *Wachsmuth* 412, 2 vergleicht das hermenförmige Aphroditeidol des von Theseus auf Delos gestifteten Kultes. c) Vom Piraeus kennt man eine Statuenbasis der Göttin mit Weihinschrift einer Aristoklea aus Kition (auf Cypern): *Kekulé, Die alten Bildwerke im Theseion* nr. 76; das N noch schräg mit kurzer zweiter Hälfte, N. d) Von ebendaher stammen Inschriften, die einen Thiasos der Göttin, also eine Kongregation oder Kultgemeinschaft bezeugen: *Schaefer, Phil. Jahrb.* 121 (1880), 425. *Bull. corr. hell.* 3, 510. e) In Theben beschreibt *Paus.* 9, 16, 3, ohne von einem Tempel zu sprechen, drei hölzerne Xoana einer Aphr. U., einer A. Pandemos und einer A. Apostrophia. f) In Elis lag zu *P.'* Zeit, 6, 20, 6, ihr Tempel in Trümmern, nahe bei der Eileithyia, ebenso g) in Megalopolis, 8, 32, 2, wo man noch ihr Standbild, das der Pandemos und einer dritten, namenlosen bewahrte. h) In Argos, 2, 23, 8, scheint sie den Tempel mit Dionysos zu teilen, wenn *P.*s Wortlaut genau zu nehmen ist. i) Die Kulte in Amorgos, Smyrna (hier mit Eros Uranios zusammen!), in Phanagoria, *Journ. hell. st.* 23 (1903), 27, hier neben einer Aphrodite *Ἀπάτουρος*, machen den Eindruck, als ob sie erst unter attisch-ionischem Einfluß, also zu Zeiten des Seebundes entstanden seien. Unbestimmt

Segesta, CIG 5543. Man opferte ihr in Athen nur νηφάλια: so der Mnemosyne, Eos, dem Helios, der Selene, den Nymphen (u. Aphr. U.), *Polemon, FHG.* 3 p. 127. Bei *Lukian,* der stets die Meisterwerke der hohen Kunst im Sinne hat (ihr Gürtel: *dea Syr.* 32 p. 478, die Knididische des Praxiteles ist ihm keine andere, *Imagg.* 23), schwört die Hetäre bei ihr, *dial. mer.* 5, 4, und soll ihr ein Kalb, der Pandemos eine weiße Ziege opfern (*ebd.* 7, 1). *Herodot* 1, 105. 131 identifiziert sie mit der assyrischen Mylitta, der phönikischen, auch karthagischen Ashera (Astarte, vgl. *Dio Cass.* 79, 12. *Herodian* 5, 64), der arabischen Alilat (a-lilat = Nacht?) und der Skythengöttin Artimpara: Parallelen, für die auf *Gruppe, Myth.* 1364 zu verweisen ist, dessen Darlegungen wir zugleich den Hinweis entnehmen, daß *Hesiod Th.* 989, indem er Aphr. zur Uranostochter machte, die A. Urania schon gekannt haben muß. Recht wenig in hellenischem Geist betrachtet *Platon, Symp.* 180 c—d, dem *Xenoph. Symp.* 8, 9. Alexandriner (*Theokr. fr.* 13 = *Anth. Pal.* 6, 340. *Nikander fr.* 9, 10?), das *Epigramm Kaibel* 811, 8, *Paus.* 9, 16, 4, *Himer. ecl.* 18 a und Kirchenväter folgen (*Clem. Al. strom.* 3, 4, 27), diese Göttin als Vertreterin einer reinen, himmlischen Liebe, als ob das Himmelreich der echten Hellenen den Göttern nicht die weitgehendsten Freiheiten auf dem Gebiet des Geschlechtslebens einräumte. Die Gegenüberstellung mit der Πάνδημος war schief und willkürlich, um so mehr als daneben noch eine dritte hier wie in Böotien ihren Platz hatte. Die Pandemos am südwestlichen Burgabhang, neben der troizenischen Ἀφροδίτῃ ἐπὶ Ἱππολύτῳ, wird zutreffender mit dem Zeus Pandemos verglichen; sie hing mit der Theseischen Demenverfassung oder sonst einer konstitutionellen Einrichtung zusammen (*Paus.* 1, 22, 5. *Apollodor. fr.* 18, *FHG.* 1, 431. *Harpokration* und *Suidas*) und hatte, wie schon *Petersen, Ann. d. Inst.* 2 (1865), 105, erkannte, ursprünglich nicht den niedrigen Sinn, den man ihr mit der Zeit unter dem Einfluß der Philosophie beilegte. Was hätte auch die Venus vulgivaga an dieser Stelle der Burg zu tun gehabt; man hat Mühe, der Nachricht Glauben zu schenken (*Nik.* a. a. O.), welche die Stiftung dieses Burgheiligtums mit der solonischen Regulierung des Prostitutionswesens in Verbindung bringt. *Skopas,* der die Pandemos auf dem Bock reiten ließ, stand wohl schon unter *Platon*ischem Einfluß. Und Phidias selbst mochte, ohne es zu wollen, diesen gegensätzlichen Gedanken gefördert oder angeregt haben, als er der Elischen Aphrodite Urania (vgl. *Kekulé, Gr. Skulptur*[2], *Handbücher d. Berl. Museen* p. 106) die Schildkröte unter den Fuß gab, welche als οἰκουρὸς und Sinnbild häuslichen Wesens aufgefaßt wurde. Ob diese letzte Idee auch wirklich den Grund abgab, weshalb von jeher die Frauen Votivschildkröten in jeglichem Material weiblichen Gottheiten darbrachten, läßt sich nicht genau sagen, zumal wenn wir die Schildkröte als Haustier sehen, mit dem junge Mädchen spielen, und sie gar in prähistorischen Kindergräbern finden, an Stätten, wo es überhaupt noch keine eigentlichen Häuser gab und alles Leben sich außerhalb der engen Hütten abspielte (*Mayer, Molfetta*). Ist aber die Stiftung der Pandemos nach obenhin zeitlich so begrenzt, wie wir dies annehmen müssen, so rückt der *hesiod*ische und vor*hesiod*ische Uraniname aus der Stellung eines bloß differenzierenden Beiwortes in eine höhere Kategorie und erscheint als integrierender Teil eines Doppelnamens wie Pallas Athene, wo er denn gleichwertig mit dem ersten die Wesenheit der Person selber irgendwie angeht, worüber weiter unten.

Des *Paus.* (1, 14, 7) attische Lokalquelle brachte den Kult mit dem Gau Athmonon und einem von dessen mythischen Herrschern, dem Porphyrion, in Verbindung, der zu Zeiten des Urkönigs Aktaios gelebt hätte (wörtlich: als dessen Vorgänger). Das ist in mehrfacher Hinsicht interessant. In jenem Gebiet nordöstlich von Athen hausen, bei Pallene, die wilden Pallassöhne, die Pallantiden, welche Felsblöcke schleudern wie die Giganten (*Mayer, Gig. u. Tit.* 184 f.). Älter als diese Theseische Sagenschicht ist Porphyrion, der in der chalkidischen Gigantomachie von Pallene in erster Linie gegen die Götter kämpft. Höchst wahrscheinlich ist Name und Figur dieses Feindes der Götter und der Heroen aus Korinth herübergekommen, wie Medea und so vieles, was über den Isthmus in den Kreis des Aegeus eindrang. Denn dort hat der Herrscher Sisyphos zu Söhnen den Porphyrion und den Halmos (*Schol. Ap. Rh.* 3, 1094), welcher letztere notorisch = Almoneus, Salmoneus, und unter diesem zweiten, bekannteren Namen Feuerbrände gegen die Götter schleudert. Es gewänne darnach ganz den Anschein, als ob von jenem Zentrum des fremdländischen Aphroditekultes auch die Urania über den Isthmus gelangte. Die Kypris ist und bleibt nun einmal eine Gestalt aus dem Osten des Mittelmeeres. Und es fragt sich höchstens, wie sie in Athen unter die Moiren gelangte (vgl. *Epimenides,* wo Aphrodite, die Moiren und die Erinyen von Kronos erzeugt werden: *Wachsmuth* 412, 3). Das ist ein Vorgang, der sich, nur in umgekehrter Abfolge wie in Athmonon, im nahen Rhamnus wiederholt, wo die den Moiren so verwandte Nemesis in absteigender Linie durch Leda und Helena in den Kreis der peloponnesischen Schwanengöttin, der Kypris, hineinführt, diesmal nach dem Zeugnis eines kyprischen Dichters. Auch die Nemesis, gleich den Moiren, existierte in der Mehrzahl, und zwar halten manche diese von Smyrna bekannte Kultform für die ursprüngliche. Zu beachten ist auch der von der attischen Sage gegebene Hinweis auf Aktaios und die Akte, d. i. den mittleren Teil der Südküste von Attika. Dort existierte am Kap Kolias, von Haus aus gewiß untrennbar von der Aphrodite Kolias, zuerst im 5. Jahrh. nachweisbar, der Fremdkult der Geburtsgöttin Genetyllis, auch in der Mehrzahl als Genetyllides; daß er sich an einem etwas abgelegenen Winkel vorfindet und keine rechte Entwickelung aufweist, ist noch kein Grund, ihn mit *Usener* (*Götternamen*) in die Klasse der schemenhaften, blutlosen Sondergötter zu ver-

weisen. Schon die weite Wanderung über das Meer schützt ihn vor solcher Deklassierung; denn *Paus.* 1, 1, 5 erkennt darin die Genaides von Phokaia wieder; ausdrücklich wird gesagt: ξενικὴ θεά. Man mache die Probe an zwei *Lukian*stellen, *Am.* 42 und *Pseudol.* 11, und wird finden, daß einmal Genetyllis und die phrygische Göttin als wenig bekannte Götternamen angeführt werden, die das andere Mal Genetyllis und Kybebe (d. i. Kybele) heißen. *E. Maass* in seiner einschneidenden, aber gerechten Kritik des *Usener*schen Buches, *D. Lit.-Ztg.* 17 (1896), 330, hat diese Umstände übersehen. Eine andere, bekanntere Geburtsgöttin, Eileithyia, die wir neben der Aphr. U. fanden (ob. Sp. 98, 57), wird danach zu beurteilen sein und als schwache Hypostase und Dienerin einem größeren Götternamen (Eilethyia, Eleutho, Leto?) untergeordnet werden können. Nur nähert sich die Genetyllis mit ihren Hundeopfern, die kein Zeichen besonderer Fruchtbarkeit sind, zugleich der Hekate und vielleicht der Amarynthischen Artemis von Athmonon und Euböa, läßt also möglichenfalls noch etwas von dem universelleren Charakter erkennen, welcher der Urania und der großen korinthischen Göttin zweifellos anhaftet, mag auch die griechische Dichtung immer nur Ansätze in dieser Richtung unternehmen und sich nie zu der grandiosen Auffassung wie *Lucrez* bei seiner *Aeneadum genetrix* emporschwingen (vgl. *Preller-Robert* 355. *Orph. h.* 55, 1).

Uranos geht in griechisch-religiöser Begriffssphäre weniger den Tageshimmel an, der nur durch die Manifestation des Donnerers etwas von dem Abstrakten, Wesenlosen verliert, als vielmehr den gestirnten Nachthimmel, der das Gewölbe erst sichtbar und machtvoll in die Erscheinung treten ließ. Darin urteilt *Aristoteles* (bei *Sext. Empir.* 9, 22. *Cic. de nat. d.* 2, 37, 95) richtiger als *Usener;* die Sonne und ihr vorhistorischer Kult sind wieder etwas Besonderes für sich, das sich nicht mit Uranos deckt. So bedeutet denn Urania ein Nachtgestirn und sein agens, ursprünglich also wohl den Abendstern. Nicht nur, daß sich Aphrodite U. mit Phaëthon, dem notorischen Morgenstern, vermählt (*Eur. fr.* 781, 15 *N.*[2]), Aphrodite war überhaupt in diesem Sinne von vornherein Meeresgöttin, εὔπλοια, ποντία, θαλασσία, πελαγία, γαληναίη (vgl. *Gruppe* 304; 1088; 1351), darum jedenfalls auch Ἡγεμόνη (*Hesych, Preller-R.* 365, 2); vermutlich die Ophir (= West)-Wandelnde, Ἀφρ-οδίτης: so, denke ich, besser als die Schaumwandelnde (wie *Kretschmer* will; vgl. *PWRE, Aphr.* 2773), wo uns die zwei unverhüllten Appellative nebeneinander stören. Angesichts der nackten mykenischen Taubengöttin haben wir keinen Grund mehr, die Vergleichung der Aphr. U. mit Istar, Astarte zu beanstanden, wie es noch *Wilamowitz, Platon* 1, 362, tut. *Welcker, Gr. G.* 1, 677 ff. nahm daneben noch eine hellenische Aphr. an, ein Verhältnis, für das die Entwickelungsgeschichte wirklichen Kults und wirklicher Sage keinen rechten Platz hat. — Ohne tiefere Bedeutung ist vielleicht *Orph. h. prooem.* 41, wo zum Schluß einer langen, bunten Götterreihe Attis, Men, Aphr. Urania und Adonis angerufen werden. An *Platon* schließt sich noch an: *Plut. qu. conviv.* 9, 746 B. *Orph. h.* 76, 9. — Auf den Münzen der von Kassanders Bruder in Makedonien gegründeten Stadt Uranopolis, ca. 300 v. Chr. (*Head, Hist. num.*[2] p. 206. *Brit. Mus. Cat. Macedonia* p. 133 f.) ist gewöhnlich Aphrodite Urania dargestellt, und zwar auf einer Kugel sitzend, welche den Himmelsglobus darstellen soll; vgl. unten nr. 2; Rev. Sonnenkugel mit Strahlen, Stern und Mondsichel. — Ein neuer genealogischer, aber belangloser Zug findet sich bei *Nonnus,* der öfter auf die Geburt der Aphr. Ur. aus dem Meere Bezug nimmt, 13, 440; 38, 68; 41, 44; 46, 255; er macht die Göttin zur Mutter des Hymenäus; ein Irrtum begegnet ihm 41, 99; s. unten Sp. 105, 45 ff.

2) Eine der Musen *Hes. Theog.* 78. *Apollod. bibl.* 1, § 13. Wie ehemals die drei Musen (deren ursprüngliche Bedeutung in Pierien in tiefes Dunkel gehüllt ist, wie schon die Etymologie erkennen läßt) nur gemeinsam wirkten, so sind auch die Gebiete und Charaktere der am Helikon herrschenden Neunzahl nicht geschieden. Ihre Namen beziehen sich auf Dichtkunst und Gesang — auch Terpsichore hängt nicht mit Tanz, sondern mit Chören zusammen —, so daß Ur. auf besondere Eigenschaften nicht mehr Anspruch erhebt als Erato oder Thalia, mag auch *Platon* mit diesen letzteren Deutungsversuche anstellen. Eine Sonderüberlieferung ist die von Ur. als Mutter des Linos, *Hes. Eöen, fr.* 192 *Rz.,* wozu *Paus.* 9, 29, 6 ergänzend als Vater einen Amphimaros nennt; vgl. *Diog. Laert. prooem.* § 4, wo Anaxagoras zitiert wird. Möglich, daß man sich hierbei etwas Besonderes dachte und vielleicht gar in die orientalische Richtung der Aphrodite geriet. Auch die von *Mimnermos* (*Paus.* 9, 29, 4) vertretene Auffassung von zwei Musengruppen, einer älteren, Uranostöchtern, und einer jüngeren, Zeustöchtern, hatte irgendwie besondere Gründe. Innerhalb der geläufigen Reihe der Musen aber verbleibt U. stets im Hintergrunde. Und während auf den Vasenbildern die verschiedensten Attribute aufkommen, Schreibtafel, Buchrolle, Saiten-, Blas- und Schlaginstrumente, die, wenn auch promiscue gebraucht, sich zur Not den sechs Hauptnamen anpassen ließen, ist dies bei Ur. nicht gut möglich. Ja selbst nachdem die Plastik mit Rücksicht auf das Drama die Maske eingeführt hatte und Musen mit tragischer, dann auch komischer Maske geschaffen hatte, das begann schon im 5. Jahrh. (z. B. Muse in Mantua, *Arndt-Amelung,* Einzelverkauf I nr. 9 u. p. 17), änderte sich nichts zu Gunsten der Urania. Das Attribut, welches diese schließlich erhielt, und zwar nur sie allein, war der Globus: aber das geschah erst in hellenistischen Zeiten, vielleicht in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr. Etwas Passenderes läßt sich kaum finden, sollte man denken, als die Himmelskugel. Fast will es Wunder nehmen, daß man nicht früher darauf verfiel. Seit den Anfängen griechischer Philosophie war die Kugelgestalt der Erde, der Gestirne, des Weltgebäudes mehr und mehr angenommen und Grundlage mathematischer und astronomischer

Berechnungen. Es fragt sich nur, ob diese Lehre in weitere Kreise gedrungen war und ob die breite Menge bereitwilliger darauf einging als die Zeitgenossen des Kopernikus. In die griechische Kunst war sie nicht eingedrungen. Niemals hatte man den Atlas, den Träger des Himmelsgewölbes, mit einer Kugel gesehen; außer zwei unteritalischen Vasenbildern, *Heydemann, Vasi Caputi* (*Hall. Winckelmann-Progr.* 1884) p. 8, kennen wir nur das Neapeler Skulpturwerk als eine späte Ausnahme. Sonst ist in Plastik, Vasen, Spiegelzeichnungen usw. immer nur eine große runde Scheibe, eine Art Kugelschnitt oder Zone in Seitenansicht dargestellt; nichts anderes war der *πόλος* (früher mißverstanden, z. B. von *Sittl, Adler u. Weltkugel, Phil. Jahrb.* 1885, Suppl. p. 42), den Atlas an dem Schatzhaus der Epidamnier in Olympia trug, übereinstimmend mit der Metope vom Zeustempel daselbst. Erst um 300 v. Chr. sah man Demetrios Poliorketes auf einer Erdkugel sitzend gemalt (*Duris* b. *Ath.* 12, 536 a = *Eustath.* z. *Hom. Il.* E 449, p. 570), und aus der gleichen Zeit stammen die oben erwähnten makedonischen Münzen von Uranopolis.

Aber auch die spät genug so ausgestattete Muse hat noch zu Erörterungen Anlaß gegeben. Was soll, fragte man (*Trendelenburg, Der Musenchor*), die Astronomie zwischen den Beschützerinnen der Dichter, der Sänger? und, fügen wir hinzu — der Tänzerinnen? Darauf ließe sich erwidern, daß auch die Auswahl jener musischen Künste ungleich ausfiel, insofern bukolische und Landbau-Dichtung nicht berücksichtigt waren; andererseits, daß die Weltkugel mehr als die eine Wissenschaft bedeuten und der *φιλοσοφία* überhaupt gelten konnte; denn seit *Demokrit* und *Aristoteles* bildeten wenigstens die exakten Wissenschaften eine ungeteilte Reihe, die durch Himmels- und Erdkunde zur Mathematik, Physik und Medizin überführte; auf den bekannten griechisch-römischen Philosophenmosaiks bildet der Globus, ziemlich im Mittelpunkt placiert, den Gegenstand der Aufmerksamkeit für alle. Das erste *Μουσεῖον*, die von den Ptolemäern den Musen geweihte Anstalt (Literatur bei *Gardthausen, Die alexandrin. Bibliothek,* Leipzig 1922, p. 2) sollte nicht der Literatur allein, sondern allen Wissenszweigen dienen. Und im Grunde bewegte sich schon *Herodot* in solcher Gedankenrichtung, wenn er seinen einzelnen Büchern die Musennamen vorsetzte. Aber all das trifft nicht den Kern der Dinge, wo es gilt, der faktischen Entwickelung gerecht zu werden. Ein entscheidendes Moment liegt vielmehr darin, daß in jenem Diadochenzeitalter *Hermesianax, Hermippos* und vor allem *Arat* die Stern- und Himmelskunde in die epische Dichtung eingeführt hatten (*Robert, Eratosth.* 246), im Grunde auf *Hesiods* Astronomie zurückgreifend, die aber wirkungslos geblieben war, und daß auf diesem Umwege, gefördert durch höfische Gunst, die damals etwas vermochte, die Astronomie, vor allem die Sternbilder und ihr Mythenkreis, in weiteren Kreisen populär wurden. Wirklich zeigen drei seither bekannt gewordene bildliche Darstellungen die Muse mit dem Dichter vereint, zugleich fast die einzigen Bilder mit dem inschriftlichen Namen Urania. Es sind dies das Monnusmosaik von Trier, d. h. das darauf bezügliche Teilstück (*E. Maass, Comment. in Aratea reliquia* p. 173, nach *Ant. Denkm.* 1889 Taf. 48. *Hettner, Ill. Führer d. d. Prov.-Museum Trier* 1903, p. 65) und die Zeichnung eines Madrider Codex des 12. Jahrh., welche die gleiche antike Komposition, nur mit einem Säulenhof dazu, wiedergibt, *ebd.* p. 172, nach *Bethe, Rh. M.* 48 (1888), p. 91. In der Mitte der Globus auf einem Gestell, rechts stehend die Muse, die Hand darauf legend, links sitzend Arat — entgegen der Tracht seiner Zeit mit kurzem Vollbart, also den bekannten Porträts entsprechend —, der mit Stift oder Zirkel die Kugel berührt. Ein drittes Bild, *ebd.* p. 174, eine Miniatur, genauer Bildinitiale, in einem Codex des 13. Jahrh. zeigt den rechts sitzenden Arat mit einem Gnomon (Sonnenuhr) zur Linken beschäftigt, die Muse links etwas erhöht sitzend, weil der runde Raum es so verlaugte Von Hause aus konnte die Muse neben Globus und Gestell natürlich immer nur stehend dargestellt sein. Die ganze Bildszene, wie sie hier zugrunde liegt, erinnerte den Herausgeber an das bekannte Menanderrelief (früher auf Schauspieler oder Handwerker bezogen) im Lateran, *N. Jahrb. f. A.* 21, Taf. 9, 1. *Brunn-Bruckmann, Denkm.* Taf. 62 b. *M. Bieber, Denkm. z. Theaterwesen im A.* Taf. 88. Unmittelbarer läßt sich jetzt das Euripidesrelief in Konstantinopel, *Mendel, Cat. d. sculpt.* II nr. 574, *Bieber* Taf. 46 vergleichen, dies ebenfalls von hellenistischer Konzeption, nur durch ein fremdes, hadrianisches Götterbild erweitert (vgl. *A. Anz.* 34 [1919], p. 122). Die Kopfneigung und etwas vorgebeugte Haltung der Frauengestalt ist dabei etwas Wesentliches, das, obschon ursprünglich im Zwiegespräch von Grabrelief-Szenen wurzelnd, hier noch durch das gemeinsame Betrachten eines Gegenstandes (Maske, Globus) bedingt wird. Noch das Archelaosrelief, 150—125 v. Chr. (*63. Berl. Winck.-Progr.* Taf. I), hält an der vorgebeugten, lehrhaften Seitenbewegung fest, als ob die gegenüberliegende Figur auch hier ein Philosoph, nicht eine Musikbeflissene wäre. Gerade hier, wo die Kugel auf einer massigen hohen Basis ruht, wäre Gelegenheit gewesen, die Figur, wenn sie als eine selbständige konzipiert war, demgemäß durch Aufstützen des Armes zu behandeln. Aber dazu eignete sich der Apparat von Hause aus nun einmal nicht. Und der Pfeiler ist von anderen Musentypen herübergenommen und modifiziert worden, ohne der Gestalt den nötigen Rückhalt zu geben. Fraglos mußte der Globus drehbar in einem besonders dazu eingerichteten Gestell ruhen, so wie es die obigen Gruppenbilder ausweisen und selbst die kleinen Pomponius-Musa-Münzen mit der Urania (*Bie, Die Musen in d. alten Kunst* p. 27, Fig. 14) erkennen lassen. Er war zur Stütze schlechterdings ungeeignet, und er mußte zugleich eine gewisse Größe haben, um das Aufsuchen bestimmter Punkte mit dem Finger oder Stift zu ermöglichen (nicht genau heißt es manchmal, die Muse zeige auf das Objekt, *Fr.-Wolters* 1629. *Bie* 51). Diese Be-

dingungen wurden übersehen, wo man die Kugel auf den Pfeiler legte oder sie gar klein wie einen Ball der sitzenden oder stehenden in die Hand gab: z. B. Pompej. Gemälde *Helbig* 889; *Roschers Lex.* Art. *Musen,* Sp. 3278; Petersburger Gemme, *Furtwängler* Taf. 28, 16; in der Skulptur meistens, soviel ich sehe, von Ergänzungen herrührend (auch Konstantinopel 118, *A. Anz.* 21 [1906], Fig. 10, ist keine Urania). Vollends die Kugel am Boden neben dem Pfeiler scheint mir schon durch die Herrscherkugel, welche Iuppiter und Fürsten führen (*Sittl* 47), bedingt: Sarkophag Louvre, *Roscher* Bd. 2, 2, Sp. 2068; *Daremberg-Saglio* Fig. 5217.

Es ist also nicht ganz leicht, eine Uraniafigur nachzuweisen, welche unabhängig von dem Gruppenbild eine eigene, ältere Konzeption darböte. Die Pomponiusmünzen, deren Typen *Bie* p. 24—31 auf die Musengruppe von Ambrakia zurückführt, als eine hellenistische Schöpfung des späteren 3. Jahrhunderts, bieten gerade in der Urania nur etwas ganz Kümmerliches, das etwa an Allegorien oder an lebende Bilder gemahnt.

Das Auftreten der den übrigen Musen ziemlich heterogenen Sternmuse war ganz dazu angetan, die Frage nach den einzelnen, noch immer nicht abgegrenzten Gebieten der anderen in Fluß zu bringen. Wie schwankend die Verteilung auch jetzt noch blieb, und wie spät man, unter den Römern, zu einer gewissen Einhelligkeit gelangte, lehren die Zeugnisse bei *Bie* p. 95 ff. Übrigens meine ich dort bezüglich der Auffassung der Ur. mehrere Zweige in der Überlieferung zu unterscheiden. Auf den Onestosbasen von Thespiae a. a. O. 76 heißt es — Ur. selber spricht —: *ἀστέρας ἠρεύνησα*, dazu gehört *Ausonius: Urania poli motus scrutatur et astra.* Anderswo, *Anth.* 9, 505, ist sie die Lehrerin: *Οὐρανίη ψήφοιο θεορρήτῳ τινὶ μέτρῳ | ἀστρῴην ἐδίδαξα παλινδίνητον ἀοιδήν,* dies nähert sich mehr der von den Bildwerken vertretenen Anschauung. Vgl. noch allgemein *Paroemiogr. gr.* 2, p. 494 *W.* (*Apost.* 10, 33b) und *Schol. Luk. Imagg.* p. 342 *Jac.* — Ohne Bedeutung ist *Nonn.* 41, 99, der die Aphrodite U. mit der Muse U. verwechselt und daraufhin dem Sohne der ersteren eine Kugel zuteilt; richtiger 38, 31 u. 40. In dem bekannten, aber unbedeutenden römischen Mosaik von Italica (Spanien) ist unter den Medaillons mit Brustbildern der einzelnen Musen auch Urania, durch Beischrift kenntlich gemacht, aber ohne Attribut: *Laborde, Voyage en Espagne* 3, 85.

Diodors (4, 7) Quelle weiß noch nichts von der astronomischen Muse und stellt sie, teilweis *Platon Phaedr.* 259 d folgend, an den Schluß mit Kalliope zusammen, wie schon *Hes. Theog.* 75 ff. *Plato Symp.* 187 unterstellt der Muse U. den himmlischen Eros, der Polymnia den Eros *πάνδημος* (vgl. ob. Aphr. Ur., Sp. 99, 31).

3) Eine Okeanide *Hes. Theog.* 350. —

4) Eine der Nymphen, die als Gespielinnen der Persephone in Eleusis genannt werden, *hom. hymn. in Cer.* 423. [Mayer.]

Uranides (*Οὐρανίδης*), Uranossohn oder -sprößling; vgl. *Hesych.*: *Οὐρανίδην· ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ.* 1) Kronos *Hes. theog.* 486. *Pind. Pyth.* 2, 38. 3, 4. *Apoll. Rhod.* 2, 1232. — 2) Die Kyklopen *Hes. theog.* 502. — 3) plur. *Οὐρανίδαι* 'Uranosabkömmlinge' oder 'Himmlische', allgemein statt *θεοί*, wobei das genealogische Moment so sehr zurücktreten kann, daß bei *Pind. Pyth.* 4, 194 *πατέρ' Οὐρανιδᾶν Ζῆνα* steht, vgl. *Callim. h.* 1, 3 *Ζῆνα . . . δικασπόλον Οὐρανίδῃσι. Eur. Hec.* 146 differenziert *θεοὺς τούς τ' οὐρανίδας τούς θ' ὑπὸ γαῖαν.* Vgl. noch *Eur. Phoen.* 823. *Apoll. Rhod.* 2, 342. *Theocr.* 17, 22. *Orph. lith.* 745. *Ps.-Phocyl.* 71. *Kaibel, Epigr. Gr.* 618, 38. [Ziegler.]

Uranionai (*Οὐρανιῶναι*), Femininum zu *Uraniones* 2, nur *Kaibel, Epigr. Gr.* 1046 a, 5 belegt (verbunden mit *θεαί*). [Ziegler.]

Uraniones (*Οὐρανίωνες*), 'Sprößlinge des Uranos', und zwar 1) speziell die Titanen, *Il.* 5, 898 *ἐνέρτερος Οὐρανιώνων,* auf welche Stelle die Notiz des *Suid. Οὐρανίωνες· οἱ Τιτᾶνες οὕτω λέγονται* offenbar Bezug nimmt, und *Orph. frg.* 57, p. 137 *Kern* (= *Athenag. pro Christ.* 18, p. 21 *Schwartz*) *κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα, οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν, οὕνεκα τεισάσθην μέγαν Οὐρανὸν ἀστερόεντα.* — 2) Allgemein die Götter, wobei Ur. ebensowohl 'Uranosabkömmlinge' wie einfach 'Himmelsbewohner' oder 'die Himmlischen' bedeuten kann; der Gebrauch auf ein paar Stellen bei *Homer* und den von ihm abhängigen Epikern beschränkt: verbunden mit *θεοί Il.* 1, 570. 17, 195. 24, 612. *Od.* 7, 242. 9, 15. 13, 41. *Orph. frg.* 168, 15 (p. 201 *Kern*); ohne *θεοί*, doch zuweilen mit Beiwörtern verbunden *Il.* 5, 373. 21, 275. 509. 24, 547 (nicht in der *Od.*); *Hes. theog.* 461. 919. 929. *Theocr.* 12, 22. *Orph. lith.* 279. *Quint. Smyrn.* 2, 443. 3, 137. 5, 142. 7, 704. 14, 48. *Nonn. Dion.* 26, 361. *Kaibel, Epigr. Gr.* 288, 6. 999, 1 (= *Il.* 5, 373). *Anth.* 14, 72, 13. — 3) *Hesych.*: *οὐρανίωνας· τοὺς ὑπὸ τὴν Οὐρανοῦ ἀρχὴν τεταγμένους.* [Ziegler.]

Uranos (*Οὐρανός*), vermittelst der interpretatio latina oft identifiziert mit Caelus (s. d.) oder Caelum, ein Wesen der Urzeit, das aus einem rein räumlichen Begriff zu einer die Erde befruchtenden Naturkraft, dann zu einer mythologischen Figur, einem Ahnherrn der Götterwelt, geworden ist.

Nach *Hes. Th.* 126 f. gebar die aus dem dunklen Schoße des Chaos hervorgegangene breitbrüstige Gaia (s. d.) zuerst den ihr gleichen, gestirnten Ur., damit er sie überall rings bedeckte und für die seligen Götter stets ein sicherer Wohnsitz wäre; ebenso brachte sie die Gebirge und das Meer hervor, und zwar alle diese Wesen einschließlich des Ur. ohne Gatten (v. 132: *ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου*). Die ausdrücklich bezeugte Gleichheit Gaias mit ihrem Sohne Ur. bezieht sich einmal auf die gewaltige Ausdehnung, sodann auf die feste Form und unvergängliche Dauer. Heißt doch Ur. *μέγας*: *Hes. Th.* 176. 208; *Apoll. Rhod.* 3, 715; *Anthol. Pal.* 9, 26, 9; *Orph. fr.* 43, 1 *Abel*; *εὐρύς*: *Il. O* 36; *Od. ε* 184; *hymn.* 1, 84; 2, 156; *Hes. Th.* 45; *Orph. fr.* 89, 1; oder, wie Gaia (*Hes. Th.* 117), *εὐρύστερνος*: *Orph. Lith.* 645; *Anthol. Plan.* 303, 5; und wegen der Festigkeit *χάλκεος* (*P* 425; *Anthol. Pal.* 15, 24, 11), *πολύχαλκος* (ganz

ehern: *E* 504; *γ* 2), σιδήρεος (*ο* 329), vgl. *Pind. Nem.* 6, 3: ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός, sowie die einschlägigen Beiwörter in dem *Orph. hymn.* 4, 1: κόσμου μέρος αἰὲν ἀτειρές, v. 4: οἶκε θεῶν μακάρων, u. a.; ferner heißt er, wie bei *Hes. Th.* 106. 127. 463. 473. 891, auch sonst oft ἀστερόεις: *Hom. hymn.* 5, 33; 30, 17; 31, 3; *Orph. Lith.* 650; *Orph. fr.* 39, 3; *Kallimach. fr.* 145 *Schn.*; *Kaibel, Epigr.* 312, 11; 1037, 6 u. ö.; ἀστροβλέφαρος: *Orph. Lith.* 671; vgl. *Kritias, Sisyph. fr.* 1, 33 *Nck.*[2] p. 771: ἀστερωπὸν οὐρανοῦ σέλας; endlich ἀστερόνωτος: *Nonn. D.* 2, 334. Ebenda finden wir ihn aber auch υἱέα Γαίης genannt, vgl. *Hes. Th.* 126, womit der räumliche Begriff Ur. in den einer mythologischen Person übergeht (s. u.).

Auf die feste Fügung des Himmels, zwar nicht aus Metall (s. o.), sondern aus Stein, würde man auch das Wort Ἄκμων beziehen müssen, wenn es als Ur.' Beiname oder Synonymon durch *Eustath. Il.* 1150, 59 u. *Hesych.* s. v. sicher genug verbürgt wäre; denn daß açman im Sanskrit und Zend, außer dem Schleuderstein, dem Amboß und dem steinernen Hammer, merkwürdigerweise auch den Himmel bezeichnet (*Curtius, Etym.* S. 131[5]), ähnlich wie lat. *caelum* Meißel und zugleich Himmel bedeutet, kann für die griechische Mythologie jener Gleichsetzung bei *Eustath.* und *Hesych.* kaum als Stütze dienen; vielmehr bezeichnet ein Vers des *Hesiod* (?) oder wohl richtiger des *Alkman, fr.* 111 (s. *Bergk, Lyr.* 3[4], 68): Γαῖα μὲν Ἄκμον' ἔτικτεν, ἀπὸ δ' Ἄκμονος Οὐρανός, abweichend von jener ohnehin zweifelhaften Genealogie, den Akmon als Sohn der Gaia und Vater des Ur., und dieser letztere heißt daher manchmal Ἀκμονίδης: *Antimach. Coloph. fr.* 35 *Kinkel; Kallimach. fr.* 147 *Schn.*, u. *Simmias* in der *Anthol. Pal.* 15, 24, 1; vgl. auch die Art. *Akmon* u. *Akmonides*, Bd. 1, Sp. 211. — Auf den zweckmäßigen Bau des Himmelsgewölbes deutet *Orph. fr.* 170, 1: θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον.

Als Naturkraft, welche sich selbst erzeugt (daher αὐτολόχευτος: *orac. anecd.* 46 bei *Buresch, Klaros* S. 108, 19) und die Erde befruchtet, erscheint Ur. bei *Aisch. Danaid. fr.* 44 *Nck.*[2] u. *Lucret.* 2, 990 f. Hier, wie auch später, namentlich bei deutschen Dichtern des 17. Jahrh. (M. Opitz, P. Fleming, Simon Dach, Fr. v. Logau), wird der Stoffwechsel im Weltenraume als ehelicher Verkehr von Himmel und Erde, der Frühling als deren Vermählung, der Regen als Weltsame aufgefaßt; vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4], 44; *Gruppe, Myth.* S. 425, 2; *Dieterich, Mutter Erde* S. 45 f.; *Beloch, Gr. Gesch.* 1[2], 146. Somit wird Ur. auch hier wieder personifiziert und als mythologische Figur dargestellt. Ihr gilt vornehmlich, ja ausschließlich die folgende Betrachtung; freilich herrscht bei der Kennzeichnung solch eines urzeitlichen Gebildes dichterischer Phantasie in den verschiedenen kosmogonischen Systemen keine Konsequenz.

Denn im Gegensatz zu *Hes. Th.* 126 f. 132, wo Gaia ihn ohne Gatten zur Welt bringt, ist nach der *Titanomach. fr.* 1, *Kinkel* p. 6, Aither (s. d.) sein Vater, ohne daß dessen Weib genannt wird; auch *Cicero* (*nat. deor.* 3, 17, 44) bezeichnet diesen als Vater des Caelus, während sonst manche Dichter den Aither mit Ur. identifizieren (*O. Gilbert, Gr. Götterlehre* S. 29, 1) und zum Gatten der Erde machen: *Eur. Ion.* 1078 (ἀστερωπὸς Αἰθήρ), *fr.* 484. 941. 1023 *Nck.*[2] (*Nestle, Eur.* S. 156 f.); *Lucret.* 1, 251 f.; *Verg. Georg.* 2, 325 f. Zwischen Aither und Ur. unterscheidet deutlich *Aisch. Heliad. fr.* 70 *Nck.*[2] — Nach *Orph. fr.* 89, 1 sind Ur. und Gaia Kinder der Nacht (s. d. Art. *Nyx*, Bd. 3, S. 572 f.), also Geschwister; nach *fr.* 38 haben beide zum Vater den Phanes (s. d., Sp. 2253), eine dem Eros verwandte, in orphischen Dichtungen vielfach behandelte Gottheit; vgl. *Orph. fr.* 91. 93. 94. 95 *Abel; Kern, Hermes* 25, 5 f.

Doch weder als Gaias Sohn (*Hes. Th.* 126 f.) noch als ihr Bruder (*Orph. fr.* 89 u. 38) noch vollends als ihr Enkel (*Alkman. fr.* 111 *Bergk*[4], s. o.) verdient Ur. besondere Beachtung, wohl aber als Gatte der Gaia (*O. Gilbert* S. 26 f.; *Dieterich* a. a. O.), zumal da er mit ihr eine zahlreiche Nachkommenschaft erzeugt. Himmel und Erde rufen nämlich eine ganze Welt neuer Götter ins Dasein: *Hes. Th.* 44 f. 105 f.; ihre Zahl, die Reihenfolge ihrer Geburt und manche Einzelmythen schwanken freilich in den einzelnen Berichten. Nach *Hes. Th.* 133 f. 207 f. waren die ersten Kinder die Titanen Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theie, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phoibe, Tethys und Kronos; vgl. v. 421 f. 644 f.; ihnen folgten die drei Kyklopen Brontes, Steropes und Arges; ihnen wieder die Hekatoncheiren Kottos, Briareos und Gyes (s. die betr. Art.). Dieselben achtzehn Sprößlinge nennt auch *Apollod. bibl.* 1, 1 f. *W.*, nur daß er zuerst die Hekatoncheiren, dann die Kyklopen, endlich die sechs Titanen von Okeanos bis Kronos und die sechs Titaninnen von Tethys bis Theie aufzählt, letzteren als siebente noch die Dione (s. d.) hinzufügt. Von *Ps.-Clem. Rom. Homil.* 6, 2 werden die nämlichen Titanen erwähnt, unter den Titaninnen aber statt der Phoibe die Demeter, die jedoch nach *Euhemeros* bei *Diodor* 6 *fr.* 1 von Ur. und Hestia abstammt (s. u.). Auch nach *Orph. hymn.* 37, 1 sind die Titanen Kinder von Ur. und Gaia, nach *Aisch. Prom.* 208 *Kirchh.*, was dasselbe besagt, von Ur. und Chthon. Nach *Orph. fr.* 95 beträgt die Zahl der von Ur. und Gaia erzeugten Titanen und Titaniden vierzehn; denn zu den ersteren kommt hier noch Phorkys (s. d., Bd. 3, Sp. 2433). Überhaupt ist die Zahl der Kinder des Ur. kaum bestimmbar: nach *Diodor* 3, 57 beläuft sie sich auf fünfundvierzig, wobei jene achtzehn (von *Hesiod* aufgezählten) Sprößlinge der Ge oder Titaia mitgerechnet sind; als älteste Tochter des Ur. erscheint hier Basileia (s. d.), die nachmals ganz mit Kybele zusammenfällt. Doch erhöht sich jene Ziffer sogar noch, da weiterhin ganze Gruppen hinzukommen. Als Söhne von Ur. und Ge bezeichnet *Kleitodem. fr.* 19 (*Müller* 1, 363) die Tritopatores, Wind- und Ahnengeister, deren Einzelnamen mit denen der Hekatoncheiren übereinstimmen. — Der von *Hes.*

Th. 135 erwähnten Mnemosyne, die auch *Pindar* in einem neugefundenen *Paian, fr.* 16 *Diehl*², 'Ur. schöngekleidete Tochter' nennt, reihen sich die sogenannten älteren Musen an: *Alkman fr.* 119 (*Bergk., Lyr.* 3⁴, 71); *Mimnerm. fr.* 13 (*Bergk.* 2⁴, 30), *Anthol. Pal.* 9, 26, 9 f.; über ihre Unterscheidung von den neun bekannten Musen vgl. *Preller-Robert* 1⁴, 484, 2. — Auch den Eros leitet *Sappho* (*fr.* 132 *Bgk.*⁴) im Schwunge ihrer Dichtersprache von Ur. her und gibt dem Liebesgott zur Mutter bald Ge, bald Aphrodite (*Schol. Apoll. Rhod.* 3, 26; *Argum. Theocrit.* 13). — Die Moiren sind Töchter von Ur. und Gaia nach der *Orphischen Theogonie* (*Orph. fr.* 39 *Abel*). — Griechischen Lokalmythen ist es zuzuschreiben, wenn Ur. und Ge Eltern des Adanos, des Gründers von Adana in Kilikien, sowie seiner Brüder Sandes, Olymbros (?) und Ostakos oder Ostasos (*Steph. Byz.* s. Ἄδανα), ferner des attischen Gauheros Euonymos (s. Εὐωνύμεια), sodann des Kalydnos, der für den ältesten König des boiotischen Theben gilt (s. Κάλυδνα u. *Schol. Lykophr.* 1209), endlich des Anax, des Eponymos von Anaktoria, dem späteren Milet (s. Μίλητος u. *Pausan.* 1, 35, 6; 7, 2, 5), genannt werden. — Der attische Lokalheros Triptolemos von Eleusis (s. d.) ist nach *Pherekyd. fr.* 12 (*Müller* 1, 72) ein Sohn von Ur. und Ge. Wenn bei *Apollod.* 1, 32 *W.*, der Quellenstelle dieses Fragments, die Lesart zwischen Οὐρανοῦ und Ὠκεανοῦ schwankt und des letzteren Vaterschaft durch *Musaios fr.* 11 (*Kinkel* p. 226) gleichsam bekräftigt wird, so ist doch zu beachten, daß Ur. und Ok. bisweilen identifiziert, bzw. verwechselt werden; vgl. *Etym. Magn.* 821, 18 s. Ὠκεανός. — Ferner ist die sizilische Nymphe Aitne nach *Alkimos fr.* 2 (*Müller* 4, 296) eine Tochter von Ur. und Ge. — Die Geburtssagen von Pan sind sehr mannigfaltig (s. Bd. 3, Sp. 1379 f.); im *Schol. Theocrit.* 1, 123 wird auch er ein Sohn jenes Götterpaares genannt; bei *Diodor* 6, *fr.* 1, wo Kinder des Ur. und der Hestia aufgezählt werden, unter ihnen auch Demeter, findet sich gleichfalls Pan; doch hat man hier, zumal nach dem Zitat aus *Ennius' Euhem. fr.* 64 (*Vahlen* S. 223²) b. *Lactant. div. instit.* 1, 14, 2, wohl die Lesart *Titan* vorzuziehen. Im *Orph. hymn.* 11, 2 f. werden Himmel, Meer, Erde und Feuer als Glieder (μέλη) des Pan bezeichnet, unter dem hier der Dichter das Weltall (Πᾶν) versteht. — Von den vier Heroen Namens Aristaios (s. d., Bd. 1, Sp. 550), die *Bakchylides* (*fr.* 45 *Blass*) unterscheidet, stammt der eine von Ur. und Ge ab. — Deren Kinder sind nach *Plat. Tim.* 40 E Okeanos und Tethys, was ja auch *Hesiod* bezeugt (s. o.); Kinder dieses Geschwisterpaares wiederum Phorkys, Kronos und Rhea καὶ ὅσοι μετὰ τούτων, wonach also diese drei, abweichend von *Hesiod, Apollodor* und *Orph. fr.* 95, Ur.' Enkel sind. Auch sonst gelten vielfach nicht Ur. und Gaia, sondern Okeanos und Tethys für die Ureltern des Göttergeschlechts (s. die betr. Art.), während andrerseits wieder Gaia und Tethys identifiziert werden (*Schol. AD Il.* Ξ 201; *Suid., Hesych., Etym. Magn.* 756, 37 s. Τηθύς), woraus sich erklärt, daß dann letztere die Mutter der Hekatoncheiren und Kyklopen ist. Über die Gleichsetzung von Gaia mit Hestia, die mit Ur. den Kronos, die Rheia, die Demeter und den Titan (Pan?) hervorbringt (*Diodor* 6, *fr.* 1), s. o.; vgl. *Gruppe, Mythol.* S. 1406, 1. — Sodann wird Atlas, dessen Genealogie ziemlich verwickelt ist (s. d., Bd. 1, Sp. 707 f. u bei *Pauly-Wissowa* 2, 2120), Sohn des Ur. und Bruder des Kronos genannt: *Diodor* 3, 60; nach *Theon* bei *Schol. Arat.* 255 f. sind seine Eltern Caelus und Clymene, denen auch Prometheus sein Leben verdankt, während dieser selbst bei *Lucian. Prom.* 16 sein und anderer Götter Dasein auf Ur. und Ge zurückführt. — Wie Ur. bald der Sohn, bald, und zwar überwiegend, der Gatte Gaias ist, so heißt er das eine Mal auf einer Inschrift aus Kios in Bithynien Εὐφρονίδης, d. i. Sohn der Εὐφρόνη oder Nyx (*Kaibel, Epigr.* nr. 1029, 6; *C. I. Gr.* 2, 3724; s. auch d. Art. Bd. 1, Sp. 1408), und zugleich Vater der Isis; vgl. *Anthol. Pal. app.* 281; ebenso ist er Sohn der Nyx nach *Orph. fr.* 89 u. 96; dann aber erscheint er auch als Gatte der Nyx, mit der er die Lyssa (s. d.) zeugt: *Eur. H. F.* 844, vgl. 822 f. 834. — Seltsamerweise ist jedoch nicht nur die Nacht Ur.' Mutter bzw. Gattin, sondern in dem gleichen Doppelverhältnis steht er zu der Tagesgöttin: Hemera nämlich ist nach *Cramer, Anecd.* 1, 75 Gattin des Aither und von ihm Mutter des Ur., ebenso wie bei *Cic. n. d.* 3, 17, 44 Aether und Dies Eltern des Caelus, bei *Hygin. fab. praef.* Eltern der Erde, des Himmels und des Meeres sind. Hemera ist aber auch Ur.' Gattin: Caelus und Dies sind nämlich die Eltern der älteren Aphrodite oder Venus (*Cic.* 3, 23, 59; *Lyd. mens.* 4, 44) und des Hermes oder Mercur (*Cic.* 3, 22, 56, wo man unter Dia, falls nicht auch hier Dies zu lesen ist, gewiß die Tagesgöttin zu verstehen hat, vgl. *Interp. Serv. Aen.* 1, 297; 4, 577; *Ampel.* 9, 5; *Myth. Vatic.* 2, 41; *Schol. Stat. Th.* 4, 482).

Fünf Gattinnen des Ur. sind also bezeugt: Gaia (oder Chthon), welche die übrigen an Kinderzahl weit übertrifft, Hestia, Klymene, Nyx und Hemera. Bisweilen bleibt bei der Nennung von Ur.' Kindern seine Gattin unerwähnt: so heißen auf einer Inschrift von Pergamon (*Kaibel, Epigr.* nr 1035, 7; *C. I. Gr.* 2, 3538, 17) die Kabiren Söhne des Ur., und nach *Cic. n. d.* 3, 22, 55 sind seine Kinder sogar auch Volcanus und Minerva. Endlich ist Ur. noch Vater Homers (*Anthol. Plan.* 296), worin man nur ein poetisches Gedankenspiel, keine tiefere mythologische Beziehung erkennen mag.

Bedeutsam ist, daß dem Ur. auch ohne Zutun eines Weibes Nachkommenschaft erwächst, wie ja umgekehrt nach *Hes. Th.* 127. 132 er selbst, die Gebirge und das Meer, von der Mutter Gaia ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου zur Welt gebracht worden sind (s. o.). Über den Anfang des Mythos gehen die beiden Hauptquellen auseinander. *Hes. Th.* 154 f. erzählt: Ur. haßte seine Kinder, verbarg jedes nach der Geburt γαίης ἐν κευθμῶνι und freute sich dann darüber. Gaia sann auf Rache, fertigte eine große stählerne Sichel (δρέπανον oder

ἅρπη) und stiftete ihre Kinder, die Titanen, an, den Vater damit zu entmannen. Nur Kronos erklärt sich bereit und verübt die Schandtat. Aus den abgeschnittenen Schamteilen träufeln Blutstropfen herab, die Gaia aufnimmt; von ihnen befruchtet, gebiert sie die gewaltigen Erinyen, die großen Giganten und die Melischen Nymphen (s. die betr. Art.). Anders vollzieht sich jene erste Revolution in der Götterwelt bei *Apollod.* 1, 2 *W.* Ur. verstößt die Kyklopen und Hekatoncheiren, die hier seine ersten Söhne sind (s. o.), in den Tartaros. Darüber erzürnt, verführt Ge die spätergeborenen Titanen zur Kastrierung des Vaters; hier verübt mit der Sichel gleichfalls Kronos den Gewaltakt. Daß dem *Apollodor* eine ältere Quelle vorgelegen hat, sieht man an *Homer,* der im übrigen des Ur. und seiner Herrschaft nicht gedenkt, sondern als Stammeltern der Götter gelegentlich Okeanos und Tethys erwähnt (Ξ 201. 302), wohl aber an den Höllensturz der Uranossöhne (*Οὐρανίωνες*) erinnert (*E* 898, vgl. *Θ* 13. 479 f. *O* 225) und von den Titanen wenigstens Iapetos und Kronos nennt (*Θ* 479. *O* 225), letzteren außerdem häufig als Vater des Zeus und der anderen Hauptgötter. Sonst sind bei ihm die *Οὐρανίωνες* nicht die Titanen, sondern die 'himmlischen' Götter, deren Wohnsitz freilich der Olymp ist. Eingehend erörtert und deutet die Versionen der 'Uranoslieder' *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 584 f.; vgl. auch *O. Gilbert,* S. 177 f. 244 f.

Das dem Ur. abgehauene Glied wirft Kronos rücklings ins Meer: *Hes.* 180 f.; *Apollod.* 1, 3 *W.*; es wird von den Wellen lange umhergetragen, bis aus dem weißen Schaume (*ἀφρός*) Aphrodite geboren wird: *Hes.* 188 f.; *Serv. Aen.* 5, 801; sie heißt daher v. 195 u. *Orph. hymn.* 1, 11 *ἀφρογενής*, vgl. auch *fr.* 101 *Abel.* Zugleich entsteht aus dem *αἷμα Οὐράνιον* der Wunderfisch Pompilos (s. d.): *Xenomed. fr.* 3 (*Müller* 2, 43). Nicht genug: aus dem Blute des entmannten Ur. entspringen die Phaiaken (s. d.); die sichelförmige Gestalt ihrer Insel hat die wunderliche Gedankenverbindung mit jenem *δρέπανον* des Kronos herbeigeführt: *Alkaios fr.* 116 (*Bergk, Lyr.* 3[4], 185, denkt eher an *Alkman*); *Akusil. fr.* 25 (*Müller* 1, 103); *Lykophr.* 761; *Apoll. Rhod.* 4, 992 mit *Schol.; Timaios fr.* 54 (*Müller* 1, 203); vgl. auch *Preller-Robert* 1[4], 629 f. Schließlich ist nach *Serv. Ecl.* 6, 13 auch Silenus aus jenen Blutstropfen entstanden und vermehrt also noch Ur.' übernatürliche Nachkommenschaft (s. Bd. 4, Sp. 510).

Die Kastrierung des Ur. verlegt, abweichend von jener Lokalisierung im Lande der Phaiaken, *Paus.* 7, 23, 4 nach Achaia, dessen nördliches Vorgebirge Drepanon gleichfalls nach der Sichel des Kronos benannt sein soll; ein Verszitat bei *Steph. Byz.* s. *Δρεπάνη* nach Bithynien; *Macrob.* 1, 8, 12 nach Sizilien, weil er die Fruchtbarkeit der Insel vom Blute des Ur. herleitet, womit *Serv. Aen.* 3, 707 die bei jener Gelegenheit geborene Venus Erycina verknüpft. Des grellen Vorgangs wird, auch ohne geographische Angabe, sonst noch oft gedacht: *Antimach. Coloph. fr.* 35 *Kinkel; Lucian. sacrif.* 5; *saltat.* 37; *Philopseud.* 2; *Kronosol.* 12; *Orph. Arg.* 18; *Lith.* 639 f.; *fr.* 39 u. 114 *Abel; Ov. Ib.* 271 f. mit *Schol.; Mythogr. Vatic.* 3, 1, 7; *Augustin. C. D.* 7, 19; *Tertull. ad nat.* 2, 12. Bisweilen wird der phantastische Mythos mit einem sehr ähnlichen vermengt oder verwechselt, der gleichsam die Fortsetzung zu ihm, bzw. sein Gegenstück bildet, so bei *Lyd. mens.* 4, 44 u. *Mythogr. Vatic.* 1, 105; vgl. 3, 1, 7, wo Aphrodite aus dem abgeschnittenen Gliede nicht des Ur., sondern angeblich des Kronos geboren wird. Auf diesem, der die Titanen (*Οὐρανίδας*), seine Brüder, aus dem Tartaros befreit (*Hes.* 500 f.), beruht nun das weitere Schicksal der Götterwelt.

Daß der entmannte Ur. seinen aufrührerischen Söhnen oder auch nur dem Kronos geflucht und ein gleiches Verhängnis auf ihre Häupter beschworen hätte (*Preller-Robert* 1[4], 50), wird wohl nicht berichtet; nur eine Prophezeiung der Ge und des Ur., die nach ihrem folgenschweren, schrecklichen Zerwürfnis wieder versöhnt zu sein scheinen, erzählen *Hes. Th.* 463 f. u. *Apollod.* 1, 4 *W.*: auch Kronos werde nämlich vom eigenen Sohne der Herrschaft beraubt werden. In der Tat stürzt und kastriert später Zeus seinen Vater Kronos, der somit an sich die gleiche Gewalttat erleidet, die er vorher dem Vater zugefügt hat: *Orph. fr.* 114; *Ov. Ib.* 271 f. (s. o.); auf die beiden entthronten Weltbeherrscher Ur. und Kronos bezieht sich auch *Aisch. Prom.* 955 f. *Kirchh.*; s. *Wecklein* zu d. St., die freilich der *Schol.* anders deutet (s. u.). Vgl. über den ganzen Mythos die Art. *Kronos* (Bd. 2, Sp. 1470 f. 1542 f.) u. *Zeus.*

Eine zweite Weissagung erteilen Ur. und Ge ihrem Enkel Zeus, seine (erste) Gattin Metis (s. d., Bd. 2, Sp. 2939) werde eine Tochter, dann einen Sohn gebären, dem das Königtum bestimmt sei. Um der Gefahr der Entthronung zu entgehen, verschlingt Zeus die Metis, d. i. die Klugheit, und bringt dann die Athene, mit der jene schwanger war, selber aus seinem Haupte zur Welt: *Hes. Th.* 886 f. 924 f. Anders schildert das Ereignis *Apollod.* 1, 6 *W.*, nämlich ohne Erwähnung des Ur. Dieser befindet sich hier bereits im Ruhestand, und ein anderes Göttergeschlecht mit Zeus an der Spitze ist heraufgezogen. Unter seinem Regiment steht die ganze klassische Dichtung schon seit *Homer*; eine Ausnahme bildet *Hesiod*; bei ihm bringt es das Thema der *Theogonie* mit sich, die Götterwelt auf ihre Anfänge zurückzuführen, die er in Ur. und Gaia mehr künstlich als naiv verkörpert. Während sich ihm die gelehrte mythographische Literatur der Folgezeit anschließt, liefern weder *Ilias* und *Odyssee* noch *Pindar* noch die Tragödie mit ihrem reichen mythologischen Inhalt einen nennenswerten Beitrag für die Kenntnis jener Ureltern, die sich auch unter zahlreichen Nachkommen und blutigen Familiengreueln nicht zu anschaulichen Göttergestalten abklären. Kronos (Saturnus) ist gewiß eine vorliterarische Gottheit: zumal als König des goldenen Zeitalters (*Hes. Op.* 111) hat er sich schon früh einer lebensvollen Charakteristik und dann auch einer weitverbreiteten religiösen Verehrung erfreut (s. d. Art. *Kronos,* Sp. 1458 f. 1507 f.). Seinen Vater Ur. dagegen kann man nur ein künst-

liches dichterisches Produkt nennen, das erst dem einen oder anderen kosmogonischen System zuliebe geschaffen und daher auf griechischem Boden ohne Kultus geblieben ist; 'man konnte den Ur. in seinem eigenen Himmel unter den Olympiern nicht gebrauchen und hat ihn zu den Titanen in den äußersten Winkel gestürzt' (*Usener, Götternamen* S. 315; s. auch *Dieterich* S. 17, 1). Über die durch die Völkermischung und Göttervermengung im römischen Reiche bedingten, für Hispania Tarraconensis und die Stadt Rom bezeugten Kulte des Caelus (*C. I. L.* 2, 2407; 6, 81. 83. 84) und die ihm gewidmeten Hypaethraltempel (*Vitruv.* 1, 2, 5) s. d. Art., Bd. 1, Sp. 844 f. — Gewiß ist es wichtig, daß bei Ur. auch geschworen wird, und zwar erscheint neben ihm auch dabei bisweilen Gaia: *Il. O* 36; *Od.* ε 184; *Hom. hymn.* 2, 156; immerhin sind doch weder diese *homerischen* Belege noch die sonstigen (*Orph. fr.* 170 *Abel; Lucian. Prometh.* 7) häufig und stehen hinter Stellen, wo andere Gottheiten wie Zeus, Apollon, die Erinyen, die Styx als Zeugen angerufen werden, an Zahl und Bedeutung zurück; vgl. übrigens *Ev. Matth.* 5, 34; 23, 22. — Wenn der Komiker *Amphis* einen *Οὐρανός* gedichtet hat (*Kock, Com.* 2, 244) und bei *Lucian. saltat.* 37 von einem Tanze die Rede ist, der Ur.' Kastrierung (*Οὐρανοῦ τομήν*) darstellte, so sind diese Spuren einer gewissen Popularität vereinzelt, ebenso vereinzelt Quellenstellen wie *Orph. hymn.* 4, wo er von einem Mysten in überschwenglichen Worten angefleht und als *παγγενέτωρ*, als *ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή*, als *κοσμοκράτωρ* gepriesen wird, oder *Orph. Lith.* 671 mit dem Prädikat: *βασιλεὺς μακάρων πρεσβύτατος*. Ur. gilt wohl auch sogar dem Weltall gleich und stimmt überein mit dem späteren (*pythagoreischen*) *κόσμος*: *Gerhard, Mythol.* § 104, 2. Demgegenüber stellt *Euhemeros* b. *Lactant. div. instit.* 1, 11, 61. 65 (*Enn. Euhem. fr.* 62, *Vahlen* S. 223[2]) auch ihn nur als Menschen dar, der im Ozean ums Leben gekommen und in der Stadt Aulacia (?) begraben worden sei; nach *Diodor* 6, *fr.* 1 ist er wenigstens ein gütig waltender, reicherfahrener, namentlich astronomisch wohlbeschlagener, aber freilich menschlicher König.

Die Anwendung griechischer Benennungen auf ausländische Götter brachte es mit sich, daß auch der Name Uranos zur Bezeichnung fremder, besonders orientalischer Gottheiten diente. Alexander d. Gr. tadelte die Araber, weil sie nur zwei Götter verehrten: Dionysos und Zeus (*Strab.* 16, 741) oder Uranos (*Arr. Anab.* 7, 20, 1). Die doppelte Benennung anscheinend für denselben Gott lehrt, wie wenig treffend die Gleichsetzung des griechischen Gottes mit dem arabischen sein mochte. — Nach phönizischen Mythen, überliefert von *Philon v. Byblos* 2, 14. 16. 25 (*Müller* 3, 567), zeugt Ur. mit seiner Schwester Ge vier Söhne: Elos oder El (= Kronos), Baitylos, Dagon und Atlas (s. die betr. Art.); außerdem ist er, ohne daß die Gattin genannt wird, Vater von Astarte und Dione. Letztere, schon in der *Ilias* (*E* 381) die Mutter der Aphrodite, gesellt *Apollod.* 1, 2 *W.* den Titaninnen als siebente bei (s. o.), rechnet sie also gleichfalls zu der großen Familie des Ur. Diesen selbst nimmt für die phönizische (punische) Mythologie auch *Lactant.* 1, 15, 8 in Anspruch und nennt ihn unter verschiedenen Stadtheroen und Landesgöttern. — Nach *Brugsch, Relig. u. Mythol. d. alten Ägypter* S. 123 f., weist es auf ägyptische Vorstellungen hin, wenn *Euandros* b. *Zenob.* 5, 78 (*Paroemiogr.* 1, 151) *Οὐρ.*, *Πῦρ*, *Ὕδωρ*, *Γῆ*, *Σελήνη*, *Ἥλιος*, *Μίθρας*, *Νύξ* als die acht Hauptgottheiten bezeichnet; s. d. Art. *Nyx*, Bd. 3, Sp. 573. Über die Isis als Tochter des *Οὐρ. Εὐφρον.* s. o.

Umgekehrt gibt es bei den Griechen noch andere Benennungen für Ur. Über Akmon als Synonymon (oder angeblichen Beinamen) ist bereits gehandelt (s. o.). — Die Makedonen nennen ihn *ἀδῆ* nach *Hesych.* s. v. *M. Schmidt* bringt dies mit *αἰθήρ* (*Curtius, Etymol.* S. 250[5]) in Verbindung, während es *Cook, Cl. Rev.* 17, 177, mit *Ἀδεύς* = *Ἀζεύς* = *Ζεύς* erklärt. — Daß die Stelle des Ur., auch als des Gatten der Gaia, bei manchen griechischen und namentlich römischen Dichtern Aither vertritt, ist schon erwähnt worden (s. o. u. d. betr. Art.). — Um eine Stellvertretung anderer Art handelt es sich endlich, wenn nach späteren orphischen Mythen nicht Ur. und Gaia die Ureltern und ältesten Weltbeherrscher sind, sondern Ophion und Eurynome (s. d. betr. Art.), die des Thrones verlustig gehen und dem Kronos und der Rhea weichen müssen: *Orpheus* b. *Apoll. Rhod.* 1, 494 f. 503 f.; *Tzetz. Lyk.* 1191. Der *Schol. Aisch. Prom.* 956 *Kirchh.* bezieht *δισσοὺς τυράννους ἐκπεσόντας* statt auf Ur. und Kronos fälschlich auf Ophion und Kronos, mit Unrecht deshalb, weil der alte Tragiker von Ophion noch nichts weiß. Übrigens sind nach *Myth. Vatic.* 1, 204 Ophion und die 'ältere Thetis', unter der man vielleicht Eurynome zu verstehen hat, des Caelus Eltern; s. bes. d. Art. *Ophion*, Bd. 3, Sp. 924.

Die Ableitung des Namens *Οὐρανός* ist nicht zweifelhaft; er entspricht dem indischen Várunas, von skr. var, bedecken, und bedeutet, wie dieses Wort, Umfasser, nur mit dem Unterschied, daß Várunas den Wassergott bezeichnet (*Curtius, Etymol.* S. 350[5]; *Brugmann, Grundriß d. vergl. Gramm.* 2, 154; *Preller-Robert* 1[4], 40, 1; *Usener, Götternamen* S. 315). Várunas und Uranos darf man also nur sprachlich, nicht mythologisch gleichsetzen; vgl. *Burs. Jahresber.* Bd. 124, S. 440. Durch diese überzeugende Erklärung erledigt sich einmal die im *Glossar Bopps*, der *οὐρανός* von skr. varsh, regnen, herleitet, aber erst recht die antike in *Orph. fr.* 90 *Abel* b. *Achill. Tat. in Arat.* p. 85: *ὁ τοῦ Ὀρφέως Οὐρανός οὖρος καὶ πάντων φύλαξ εἶναι βούλεται*, wonach beide Wörter mit *ὁράω* zusammenhängen würden, was doch nur von *οὖρος* gilt.

Von Darstellungen des Ur. in der bildenden Kunst sind zwei literarisch bezeugt; einmal beschreibt *Eur. Ion.* 1146 f. ein herrliches Teppichgemälde im Apollontempel zu Delphi; auf ihm ist zu sehen: *Οὐρανὸς ἀθροίζων ἄστρ' ἐν αἰθέρος κύκλῳ*. Es folgt die Schilderung des


1) Uranos im Kampfe mit einem Giganten (*Altert. v. Pergamon* III 2, Taf. 6).

Helios, der Nyx und mehrerer Sternbilder des Firmaments. Der Dichter gibt wohl den eigenen Eindruck von einem dort vorhandenen Kunstwerk wieder, da er v. 190—218 ja auch den Metopenschmuck des älteren Heiligtums aus wirklicher Anschauung darstellt, dessen einstige Giebelfelder *Paus.* 10, 19, 4 nur nach Berichten, nicht mehr nach Autopsie beschreibt; s. *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* a. a. O. S. 736 f. — Sodann erzählt *Polyb.* 31, 3, 15 (= *Athen.* 5, 195 b), beim Triumph des syrischen Königs Antiochos IV. Epiphanes über Ägypten c. 167 v. Chr. seien ihm die Statuen der Ge und des Ur., der Eos und der Mesembria, der Nyx und der Hemera vorangetragen worden, um, wie *Stephani, C. R.* 1860, S. 67 f., wohl richtig deutet, die freudige Huldigung, die das Universum dem siegreichen König darbringt, zu veranschaulichen.

Unter den erhaltenen Kunstwerken beansprucht besonderes Interesse das Bild des Ur. auf dem Fries des Zeusaltars von Pergamon. Es zeigt ihn bärtig, mit zwei großen Flügeln, auf deren linkem, allein vollständig erhaltenem man ein Doppelauge hat erkennen wollen; bekleidet ist er mit einer kurzen Exomis, während er um den linken Arm, mit dem er den Schild hält, ein Mäntelchen geschlagen hat. Mit hocherhobenem Schwert holt er gegen einen Giganten aus, der vor ihm zu Boden sinkt; vgl. *Winnefeld, Altert. v. Perg.* III 2, Taf. 6, S. 33, u. *Führer durch d. Perg.-Mus.* 1902, S. 17; s. Abb. 1. — Zwei Bildwerke, die bereits der römischen Kunst angehören, zeigen den Himmelsgott in beinahe gleicher Haltung: nämlich als bärtige Gestalt mit nacktem, allein sichtbarem Oberleib, wie er — zur Andeutung des Himmelsgewölbes — über seinem Haupte bogenförmig das Gewand hält. So sieht man ihn einmal auf dem Harnisch der berühmten Marmorstatue des Augustus von Prima Porta im vatikanischen Braccio nuovo (*Helbig, Sammlungen Roms* 1³, 4 f.; *Mon. d. I.* VI, VII, Taf. 84, 1; *Bruckmann, Denkmäler* nr. 225; *Röm. Mitt.* 1910, S. 31 f.); und dann an einem Sarkophag in der Villa Medici zu Rom mit einer figurenreichen Darstellung des Parisurteils (*Robert, Ant. Sarkophagreliefs* 2, Taf. 5, nr. 11; abgebildet zu den Art. *Nyx,* Bd. 3, Sp. 573, u. *Paris,* Sp. 1625). Beidemal erscheint er in beschaulicher Ruhe und Würde unter anderen Gottheiten, die hier dem bereits vollzogenen Urteil beigewohnt haben und zum Teil in den Olymp zurückkehren, dort die Befriedung unterworfener Völker des Erdkreises voller Teilnahme mitansehen. — Einen etwas anderen Typus des Caelus verkörpert eine Berliner Statuette des 2.—3. Jahrh. n. Chr., vgl. *Beschreibung d. ant. Skulpturen in Berlin* nr 82; s. Abb. 2. Hier ist er in ganzer Figur, aber knieend und nach oben aufblickend dargestellt; übrigens wölbt er auch hier wieder den Mantel als Himmelszelt. — Über Uranos als Greis mit flatterndem Peplos schwebend, von Sternen umgeben, auf einer Lampe, vgl. *O. Jahn, Arch. Beitr.* 91, 50, sowie *Ber. d. Sächs. Ges. d. W.* 1849, S. 66. [Johannes Schmidt.]

Urassae, irrtümlich als Beiname der Muttergöttinnen ausgegeben, z. B. von *Vallentin,* infolge Mißdeutung der Inschrift *CIL* 12, 3127; s. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 104. [Keune.]

Urbisalvienses, *di deaeque* —, die Stadtgottheiten der Urbs Salvia oder Urbisalvia in Picenum [*CIL* 9, Tab. IV, Dde], heute Urbisaglia (südwestl. von Macerata, *Andree, Handatlas*⁷ 127/128, D 1). Diesen hat ein in Urbisalvia beheimateter kaiserlicher Oberverwalter der Finanzen während seines Aufenthaltes im Osten des Reiches ein Weihgeschenk geschickt, auf welches sich die im


2) Caelus; Berliner Statuette (*Beschreibg. d. ant. Skulpt. in Berlin* nr. 82)

J. 1776 bei den Resten des Amphitheaters jener Stadt gefundene, noch erhaltene Inschrift bezieht, *CIL* 9, 5529 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3990: *Dis Deabusq(ue) Urbisalviensibus T. Flavius Maximus proc(urator) Aug(usti) ab orient(e) donum misit.* — Zu den Schutzgöttern der Urbs Salvia gehört in erster Linie die *Salus,* deren Name ja mit dem von *salvos* abgeleiteten Beinamen der Stadt nächstverwandt ist (s. *W. Schulze, Zur Gesch. d. latein. Eigennamen* S. 471; wenn *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 39 *Urbisalvia* als keltisch einreiht, so ist dies ein starker Mißgriff). In Urbisaglia sind Ziegel vom Tempel dieser Göttin gefunden, mit der Inschrift: *Salutis Aug(ustae) Salviens(is), CIL* 9, 5530 = 6078, 1; auch ist eine ihrer Priesterinnen durch deren noch erhaltene Grabschrift bekannt, *ebd.* 5534. [Keune.]

Ureios (*Οὔρειος, Ὄρειος,* auch *Ὄρηος*). Kommt als Eigenname eines der am Lapithenkampf beteiligten Kentauren vor bei *Hesiod scut.* 186; *Paus.* 3, 18, 16. Satyrname ist *Ὄρειος* auf einer Vase bei *Jahn, Vasenb.* (1839) S. 24 (vgl. *Gerhard, Bullett.* 1830, S. 129 ff.), wie denn mit *ὄρος* zusammengesetzte Namen im Kreise der Satyrn und verwandter Wesen häufig sind (*Ὀρείμαχ(χ)ος, Ὀροχάρης Ch. Fränkel, Satyr- u. Bacchennamen,* Bonn 1912, S. 24; *Ὀρό<ι>βιος* für einen Kentauren auf der Françoisvase nach *Hes. scut.*). Sonst erscheint *Οὔρειος* als Beiname (oder adjektivisches Epitheton?) für Götter, die mit der Bergwelt in Beziehung stehen, so Pan (*Eurip. Iph. Taur.* 533), Dionysos u. a. Daß Personifikationen von Bergen der griechischen Kunst in ihrer Blüte fremd sind, betont *Robert, Arch. Hermen.* S. 55, wo spätere Beispiele dafür genannt sind (S. 243, 345, 347). [Klek.]

Uriel (*Οὐριήλ*), guter Geist der 1. Mittwochstunde, entgegengesetzt dem Luzifer (*Λουτζιφέρ*); Beleg wie bei *Ueros.* [Preisendanz.]

Urios (*Οὔριος*), Beiname des Zeus als Spenders des guten Fahrwindes. Während ihn als solchen schon *Homer* (*Od.* 5, 176) kennt, tritt der Beiname *Οὔριος* später, so bei *Cicero* auf. Er wirft *Verres* in *oratio* 4, 128 vor (*ex aede Iovis religiosissimum simulacrum Iovis Imperatoris, quem Graeci Οὔριον nominant, pulcherrime factum nonne abstulisti?*), ein hochgeschätztes Standbild dieses Gottes in Syrakus geraubt zu haben. Von diesem Iuppiter Imperator habe es überhaupt nur drei Standbilder auf der Welt gegeben, außer dem syrakusanischen ein von T. Flamininus aus Makedonien gebrachtes und dann auf dem Kapitol aufgestelltes (*eadem specie ac forma signum* § 129) und als drittes dieser *signa Iovis Imperatoris uno in genere pulcherrime facta* ein solches *in Ponti ore et angustiis.* Dieses letztere war im J. 70 noch unversehrt (*quod autem est ad introitum Ponti, id, quom tam multa ex illo mari bella emerserint, tam multa porro in Pontum invecta sint, usque ad hanc diem integrum inviolatumque servatum est* § 130); L. Calpurnius Piso hat (*Cic. in Pis.* 35, 85) das *Iovis Urii fanum antiquissimum barbarorum sanctissimumque* als Statthalter von Makedonien (i. J. 56) geplündert. Offenbar ist auch hier das Heiligtum am Bosporus gemeint.*) Nun enthält eine an der Stelle des alten Chalkedon gefundene und von *Chishull* nach England gebrachte Inschrift eine Weihung an *Ζεὺς Οὔριος*: *CIG* 2, 3797 (= *app. epigr. AP* 2 p. 847; *Kaibel epigr.* 779) *Οὔριον ἐκ πρύμνης τις ὁδηγητῆρα καλείτω | Ζῆνα, κατὰ προτόνων ἱστίον ἐκπετάσας. | εἴτ' ἐπὶ Κυανέας δίνας δρόμος, ἔνθα Ποσειδῶν | καμπύλον εἱλίσσει κῦμα παρὰ ψαμάθοις, | εἴτε κατ' Αἰγαίην πόντου πλάκα νόστον ἐρευνᾷ, | νείσθω τῷδε βαλὼν ψαιστὰ παρὰ ξοάνῳ. | ὧδε τὸν εὐάντητον ἀεὶ θεὸν Ἀντιπάτρου παῖς | στῆσε Φίλων ἀγαθῆς σύμβολον εὐπλοΐης.* Man darf mit *Boeckh* (*CIG* 2 p. 975) wohl ohne weiteres annehmen, daß die Inschrift zu der im Heiligtum des Z. *Οὔριος* aufgestellten Statue gehört habe und zufällig nach Chalkedon verschleppt worden sei. Bloße Vermutung ist dagegen die von *Chishull, Bentley* und *Sillig* ausgesprochene Anschauung, der in der Inschrift erwähnte Philon sei identisch mit dem Bildhauer gleichen Namens, der zu Alexanders Zeit lebte (*Plin. n. h.* 34, 91; *Tatian. c. Gr. c.* 55 p. 118. 121). Die Identität zugegeben, müßten wir die Inschrift als ältestes datiertes Zeugnis für den Kult des Z. U. ansprechen; deren Wortlaut spricht aber ganz entschieden gegen die Gleichsetzung (*Brunn, Gesch. d. gr. Künstler*[2] 1, 295). Danach hat ein Philon zum Dank für glückliche Fahrt das *ξόανον* des Gottes errichtet; welcher Künstler das Werk ausführte, ist nicht gesagt. Über die Lage des *Ἱερὸν Διὸς Οὐρίου* am Bosporus sind wir durch die antiken Periploi genau unterrichtet. *Arrian, Peripl. Pont. Eux.* 25, 4 [37, *G. G. M.* 1, 401, 16]: *Ἐκ δὲ Κυανέων ἐπὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Οὐρίου, ἵναπερ τὸ στόμα τοῦ Πόντου, στάδια τεσσαράκοντα,* ebenso *Anon. Peripl. Pont. Eux.* 90 (*G. G. M.* 1, 422, 16). Das Hieron des Z. U. ferner genannt von *Menippos* bei *Steph. Byz.* s. v. *Χαλκηδών* und bei *Marcian.* p. 122 *Müller*; noch auf der Tabula Peutingeriana heißt die Stelle *Iovisurios* (darnach im *Geogr. Ravenn.*: *Urion*). Heute steht an der Stelle das Ioros (*Οὔριος!*) kalessi genannte genuesische Schloß bei Anadoly kawaghj (vgl. *Oberhummer, Bosporos P.-W.* 3, 752). Weit zahlreicher sind die Stellen, wo die Kultstätte schlechthin als *Ἱερόν* bezeichnet wird. Daß die gleiche Örtlichkeit gemeint ist, ergibt sich aus den angegebenen Entfernungen und der sonstigen Beschreibung. Schon *Herodot* 4, 85 berichtet, Dareios habe vom Hieron aus den Pontos betrachtet (vgl. 87); ferner ohne Angabe der Gottheit genannt bei *Demosth.* 20, 36; 35, 10; 50, 17 ff., 58/9. *Polyb.* 4, 39, 5 ff. 43, 1. *Skylax* 67 u. 92. *Strabo* 7, 319 spricht von einem *ἱερὸν τῶν Χαλκηδονίων,* das von dem gegenüberliegenden *ἱερὸν τῶν Βυζαντίων* etwa 20 Stadien entfernt sei; die Breite an dieser Stelle zwischen den beiden *ἱερά* ist von *Polyb.* 4, 39, 6 auf 12 Stadien, von *Skylax* 67 auf 7 Stadien angegeben. Aus *Polybius* a. a. O. wissen wir, daß das dem *ἱερόν* des Z. U. gegenüberliegende Heiligtum dem Sarapis

*) Diese Annahme ist irrig. Denn *Urii* bei *Cic. in Pison.* ist alte Besserung von *Turnebus* statt der hsl. Überlieferung *vel suri,* in welcher aber jetzt vielmehr treffend der thrakische (*Zeus*) *Zbelsurdos* (*Svelsurdus*) erkannt ist: s. den Artikel *Zbelsurdos,* nr. 9. [Keune.]

geweiht war. *Pomponius Mela* 1, 19, 101 nennt zwar als numen des auf der asiatischen Küste gelegenen Tempels Iupiter, jedoch ohne Zusatz, und gibt an, Jason sei der Gründer des Tempels (*conditor est Iaso,* em. *Bursian* aus *conditore iaso* des cod.). Die eingehendsten Angaben über die Lage des Hieron macht *Petrus Gillius* (*Pierre Gilles* aus *Alby*), der auf Grund von eigenen Beobachtungen an Ort und Stelle und mit starker Benutzung des von ihm entdeckten und nur aus seinem Werke bekannten Ἀνάπλους Βοσπόρου des Διονύσιος Βυζάντιος (schrieb jedenfalls vor 196 n. Chr.; vgl. *Dionysios* nr. 114, *P.-W.* 5, 1, 971) *De Bosporo Thracio libri III* verfaßte. Sein Aufenthalt in Byzanz fällt in die Jahre 1548/49. (Vgl. *E. Oberhummer, Jahresber. d. geogr. Ges. München* 1896. 1897, 34. Die *frg.* des *Dionysios* in der Übersetzung des *Gillius* und dessen eigene Darstellung bei *Müller, G. G. M.* 2, 1—101, dazu *Praef.* p. I—XIV. *Wieseler, Spicilegium ex locis scriptorum vet. ad Bosporum Thrac. spectantibus,* Gotting. 1875; *Dionysii Byz. de Bosp. navigatione quae supersunt ed. C. Wescher,* Paris 1875, dazu *Wieseler, G. G. A.* 1876, 321—369). Das Hieron lag, wie *Gillius* übereinstimmend mit den antiken Berichten feststellt, auf dem asiatischen Ufer, etwa 40 Stadien von den Kyaneen entfernt (p. 8 *Müller*). Zur Zeit seiner Reise lag an der Stelle ein türkisches Kastell, nachdem der Ort schon im Altertum umstritten gewesen war (p. 80 *M.*). Über Kauf des Hieron durch die Byzantier und Eroberung durch Prusias I. von Bithynien s. *Polyb.* 4, 50, 2 ff.; beim Friedensschluß mußte Prusias die aus dem Tempel geraubten Ziegel u. dgl. wieder erstatten (*Polyb.* 5, 52, 7). Wer am Hieron Kult gehabt habe, gibt *Dionysios* nicht an (p. 8 *M.*); wenn *Gillius* (p. 77 *M.*) trotzdem sagt, er spreche von einem Tempel des Z. U., so ist das Ungenauigkeit des Berichts.

Außer den oben angeführten Traditionen, die das Heiligtum Z. U. bzw. Zeus ohne Epitheton zusprechen, gab es noch drei abweichende, desgleichen über den Gründer der Kultstätte. Nach *Pindar, Pyth.* 204 gründen die Argonauten auf der Fahrt nach Kolchis ἐπ' ἀξεινον στόμα πεμπόμενοι ein τέμενος für Poseidon. An der Stelle sei bereits ein βωμός vorhanden gewesen, dort hat nach *Herodoros Schol. Apoll. Rhod.* 2, 532 (*FHG* 2, 39, *frg.* 47) Argos, der Sohn des Phrixos, auf der Heimfahrt aus Kolchis bereits geopfert. Nach *Apoll. Rhod.* 2, 531 hätten die Argonauten einen Altar der Zwölfgötter gestiftet (ebenso *Hesychios Mil.* von *Jason FHG* 4, 152, § 33), während *Timosthenes Schol.* z. d. St. Phrixos als Gründer dieses Altars, die Argonauten aber als Stifter eines Poseidontempels nennt. Nach *Polyb.* 4, 39, 6 opfert Jason auf der Rückfahrt aus Kolchis am Altar der δώδεκα θεοί. *Dionysios Byz. fr.* 47 (p. 57 *M.*) verlegt dieses Opfer an das europäische Ufer, wo auch ein Ἱερόν gewesen sei. *Schol. Demosth.* p. 468_{10} spricht nur von der Gründung eines ἱερὸν τῶν θεῶν. *Plin.* 5, 150 endlich nennt, offenbar allerdings auf dem europäischen Ufer, nach unbekannter Quelle '*Estias, templum Neptuni*', worin eine Vermengung der Tradition vom Zwölfgötteraltar und vom Poseidontempel stecken wird. Nirgends ist also in älterer Zeit von Z. U. die Rede gewesen, und die Angabe bei *Pomponius Mela* a. a. O. erscheint als Ausgleichung der Argonautentradition mit den späten tatsächlichen Verhältnissen. Vereinzelt steht der Bericht des *Ptolemaios* da, der 5, 1 ein ἱερὸν Ἀρτέμιδος nennt. Kult der Zwölfgötter im Gebiet von Chalkedon ist bezeugt durch eine in Anadoli-Kavak gefundene, von *Curtius* (*Monatsber. d. Akad. d. W. Berlin* 1877, S. 475) veröffentlichte Inschrift, in der vom Kauf von Priesterstellen die Rede ist, und die wohl vom Hieron stammen wird (*Dittenberger, Herm.* 16, 1881, S. 166_4).

Die zweite Stätte, wo Kult des Z. U. bezeugt ist, ist Delos. Eine delische Inschrift (*Bull. Hell.* 6, 1882, S. 328, nr. 22 = *Dittenberger, Syll.* 3^3, nr. 1126, etwa 100 v. Chr.) enthält eine Weihung an Z. U., Sarapis, Isis, Anubis und Harphokrates für den Dedikanten, seinen Sohn und ὑπὲρ τῶν πλοϊζομένων πάντων. Eine zweite im Sarapistempel auf Delos gefundene Inschrift (*Bull. Hell.* 6, 1882, S. 343) enthält eine Weihung an Z. U. allein, und zwar für den König Mithradates Eupator und seinen Bruder Mithradates Chrestos. (Über die Herrschaft des Mithradates auf Delos vom J. 86—84 v. Chr. vgl. *Boeckh* z. *CIG* 2, 2277a.) Man wird mit *Ad. Rusch* (*De Sarapide et Iside in Graecia cultis, Diss. Berlin* 1906, S. 43) annehmen dürfen, daß Z. U. hier und in der ersten Inschrift mit Sarapis identifiziert ist. Dieser ist ja bis in späte Zeiten Beschützer der Seefahrt, was in seiner altbabylonischen Natur als Meergott begründet ist, und wird auch gelegentlich mit dem Beinamen Neptunus bedacht. (Das Nähere bei *Lehmann-Haupt, Myth. Lex.* 4, 357/8.) Über Darstellungen des Sarapis auf Münzen der späteren Kaiserzeit, wo er an Bord eines Schiffes mit Szepter und segnendem Gestus erscheint, s. *Weitz ebd.* 375/6. Berücksichtigt man diese Gleichheit des Z. U. mit Sarapis, so wird man das von *Polybius* a. a. O. angeführte Sarapieion auf der Gegenseite des Hieron am Bosporos als Doppelung der alten Kultstätte ansehen dürfen.

Nicht gleich durchsichtig ist das Verhältnis des Z. U. zu Iuppiter Imperator, mit dem ihn *Cicero* (*Verr.* a. a. O.) gleichsetzt. Das Nächstliegende ist natürlich anzunehmen, *Cicero* habe das Epitheton Imperator für entsprechend dem griechischen Οὔριος gehalten, doch ist schlechterdings nicht einzusehen, warum gerade diese beiden Epitheta sich entsprechen sollten. Der Beiname Imperator (vgl. *Levezow, De Iove imperatore,* Berol. 1826) weist in eine ganz andere Sphäre als in die des Wind- und Meerbeherrschers. So ist man (*Buttmann, Lexilogus* 2, 32 ff., *Mythologus* 2, 33. *Jahn, Arch. Aufsätze* S. 31—45. *Preller-Robert*^{4}, *Griech. Mythol.* 1, 1 S. 158) auf die Annahme verfallen, die Art, wie Z. U. in Bildwerken dargestellt gewesen sei, etwa dem Wind und Wetter gebietend, sei den Römern 'imperatorisch' erschienen, so daß sie die Statue Iuppiter Imperator genannt hätten. Es gab allerdings römische Iupiterdarstellungen, die den Namen Imperator hatten, wie eine solche

Statue nach *Liv.* 6, 29, 8 von T. Quinctius von Praeneste aufs Kapitol gebracht wurde. Ohne Grund nimmt *Jahn* a. a. O. an, bei *Cicero* sei diese Statue gemeint, wo er von der makedonischen redet. Da aber von Darstellungen des Z. U. keine Spuren, von solchen des Iuppiter Imperator keine sicheren erhalten sind, so bleibt die Annahme, Gleichheit der Darstellung habe die Gleichsetzung der Gottheiten hervorgerufen, zwar in sich wahrscheinlich, aber ohne weitere Stütze. *W. Abeken* (*Annali dell' instit.* 11, 1839, S. 62—72) wollte in einer Zeusdarstellung auf einer syrakusanischen Münze eine Wiedergabe des Z. U. erblicken. Der Gott erscheint mit einem Speer in der Rechten, die Spitze auf die Erde gestützt, den linken Arm in die Seite gestemmt. Da Darstellungen des in Karien heimischen Zeus Stratios oder Strateios (vgl. *Höfer, Myth. Lex.* 4, 1542 ff. *Kuhnert, ebenda* 1545 ff.) auf Münzen von Amastris eine ähnliche Gestaltung zeigen, wollte *A.* die beiden Gottheiten in Zusammenhang bringen. Dieser dürfte nur insofern bestehen, als es sich in beiden Fällen zunächst um pontische Lokalkulte gehandelt haben wird. An Ähnlichkeit in der Darstellung wird man, da das syrakusanische Münzbild als Z. U. ja gar nicht erwiesen ist, nicht glauben. Zeus U. hatte, als *Dionysios* das Hieron besuchte, dort keine Statue mehr. Er fand dort eine '*statua aerea ... antiquae artis, aetatem puerilem prae se ferens, tendens manus*' (*fr.* 59, p. 78 *M.*), über deren Bedeutung allerlei gefabelt wurde.

An Zeugnissen, wo der Beiname *Οὔριος* für Zeus noch erscheint, sind zu nennen: *Aeschyl. Hiket.* 574; *Meleager, Anthol. Pal.* 12, 53, 8 mit *Σωτήριος* zusammen; *Alkiphr. ep.* 2, 4. Die Ortsnamen Urion in Daunien und Uria in Spanien haben zu Z. U. keine Beziehung.

Vgl. noch *Welcker, Griech. Götterlehre* (1860), 2, 197. *Overbeck, Kunstmythologie* 2, 1, 219—222. *Preller-Robert, Gr. Myth.*[4] I, 1, 118_3; 2, 628. *Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* 2, 834. 1098_1. 1062_2. [Klek.]

Urnia, wahrscheinlich Quellgöttin von Nemausus-Nîmes (eine Quelle Ourne entspringt im Schlosse von Saint-Félix de Pallières, im Canton Lasalle des Département du Gard), genannt in einer Weihinschrift, welche seit der ersten Hälfte des 18. Jahrh. in Nîmes, außerhalb der Stadtmauer, zu sehen war und noch heute erhalten ist, *CIL* 12, 3077 mit *Add.* p. 834 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4846. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 43, auch 1, Sp. 313. 2, Sp. 592. 706): *Sulpic(ius) Cosmus rest(ituit).* ‖ *[L]aribus Aug(ustis) sacrum et Minervae, Nemausó, Urniae, Avicantó I. Cassius T(iti) l(ibertus) Felicio exs vót(o).* Die voraufgeschickte Zeile ist in kleinerer Schrift nachträglich zugefügt. *Minerva* ist hier offenbar römische Benennung einer Heilquellgöttin, wie in Baden-Baden, Bath und anderswo. *Nemausus,* Schutzgott der gleichnamigen Stadt, war der Name einer Quelle (*Auson.*), s. o. Bd. 3, 1, Sp. 114 f. Die Quellgottheiten sind paarweise geordnet, doch (gegen die Gewohnheit) mit Voranstellung der weiblichen Gottheit: *Minerva-Nemausus* und *Urnia-Avicantus.* — Vgl. noch *Maver* in der zu *Ura* angeführten Abhandlung (1914), S. 18. 35. 36. [Keune.]

Urobrociae oder **-ii** oder *Urobrocae, -i,* örtliche Benennung von Gottheiten, nach einer Inschrift von Carpentras (Carpentorate in der Narbonensis; 'gefunden 1791'), die uns nur bekannt ist durch eine Handschrift des *Esprit Calvet* aus Avignon und die sich lediglich beschränkt auf die Weihung VROBRO|CIS, *CIL* 12, 1182. Die handschriftliche Sammlung des im übrigen hochverdienten *Calvet* (1728—1810) enthält verdächtige Inschriften, s. *Hirschfeld, CIL* 12, p. 131. Wenn unsere Inschrift echt ist, liegt ein keltischer Name vor (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 44), zusammengesetzt aus *-uro-* und *broc-* = *brog-* (*Holder* 3, Sp. 44 und 1, Sp. 617—621. 3, Sp. 982 ff.). Es könnten männliche Gottheiten gemeint sein oder vielmehr weibliche (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 103. 190 und S. 169, nr. 432); in letzterem Falle liegt die Annahme eines örtlichen Beinamens der Muttergöttinnen nahe, denn diese werden nicht selten nur mit diesen Beinamen unter Weglassung der Bezeichnung *Matres, Matronae* benannt. Zur Kürze der Weihinschrift ('*lapis impolitus, mirae tamen integritatis*': *Calvet*) vgl. z. B. *CIL* 5, 4914: *Tullino* (s. d.). [Keune.]

Urphe (urφe) erscheint als etruskische Umformung des griechischen Orpheus (*Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 170, nr. 104) auf einem im Museum von Perugia befindlichen Bronzespiegel. Dieser ist erwähnt im *Bull. dell' Inst.* 1858, 35 und veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Sp.* 4, 104, Tf. CCCLIV, und von *Fabretti, CII* nr. 1072 bis. Identisch mit ihm ist der von *Vermiglioli* im *Bull. dell' Inst.* 1841, 74 veröffentlichte Spiegel (vgl. *Fabretti, CII* nr. 1066), obwohl *Vermiglioli* die Inschriften nicht völlig zu lesen wußte. Die Echtheit dieses Spiegels ist in Zweifel gezogen von *Conestabile* (*Mon. di Perugia* 4, 509) und *Benndorf* (*Archäol. Zeit.* 1868, 77 f.), die annehmen, er sei eine Nachahmung der betr. Darstellung auf der Cista des Kircherschen Museums, ausgeführt nicht nach dem Original, sondern nach der Abbildung des Museum Kircherianum. Auf die Ähnlichkeit beider Darstellungen hatte schon, ohne den Verdacht einer Fälschung zu äußern, *Garrucci* in der *Sitzung des Archäologischen Institutes* vom 22. Januar 1858 hingewiesen (vgl. *Ann. dell' Inst.* 1857, 349 und *Bull. dell' Inst.* 1858, 35). Auch *Deecke* (a. a. O.) ist von der Echtheit nicht überzeugt. Unter dieser Reserve also gebe ich kurz die Beschreibung: die Darstellung enthält zwei Figuren, links den Lynkeus (lunc), der eine Amphora an einem Felsenquell füllt, rechts den Orpheus (urφe), der aus einer gefüllten Schale trinkt. 'Beide Figuren sind aus der umfangreichen Darstellung wasserschöpfender Argonauten auf der Ficoronischen Cista fast ohne Änderung hier wiederholt', sagt schon *Gerhard,* indem auch er daran die Mahnung schließt, 'genau nachzuforschen, ob auch die Echtheit von Bild und Inschrift durchaus verbürgt sei.' [C. Pauli.]

Urste (urste) und **Urusthe** (urusϑe) sind die etruskischen Umformungen des griech. Orestes (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 170, nr. 103). Die erstere Form, urste, findet sich auf zwei Denkmälern belegt, einer Alabasterurne von Volterra (zweimal) und einem Bronzespiegel von wahrscheinlich Clusinischer Herkunft. Ein vierter Beleg, der sich auf einem Serpentinstein der Sammlung des Herzogs von Blacas befindet (*Fabretti, CII* nr. 2514 bis), ist eine plumpe und ungeschickte Fälschung in Nachahmung der Urne von Volterra. Über die eventuelle Lesung urste des Spiegels, *Gerhard* Tf. CCCLXXXV, vgl. unter uϑste. Die zweite der Formen, urusϑe, begegnet zweimal, und zwar auf Bronzespiegeln, deren einer aus Volci stammt, während der andere von unbekannter Herkunft ist. Diese Denkmäler sind veröffentlicht: die Urne von Volterra von vielen Autoren, die ich unter *priumne, puluctre Myth. Lex.* Bd. 3, 2, Sp. 2995 u. Sp. 3280 aufgeführt habe, der Spiegel von Clusium, jetzt im Museum zu Perugia, von *Körte, Etr. Sp.* 5, 116, 2 = *Gamurrini, Append.* nr. 951; der Spiegel von Volci von *Braun, Oreste stretto al parricidio dal fato* (1841), von *Gennarelli, La moneta primitiva* 147, tav. VII, von *Gerhard, Etrusk. Sp.* 3, 221, Tf. CCXXVIII und von *Fabretti, CII* nr. 2156, behandelt auch von *Cavedoni, Ann. dell' Inst.* 1842, 47 f.; der Spiegel unbekannter Herkunft von *Gerhard, Etr. Sp.* 3, 221, Tf. CCXXXVII und von *Fabretti, CII* nr. 2549. Auf sämtlichen vier Denkmälern ist der Muttermord des Orest dargestellt, jedoch mit Abweichungen im einzelnen. Die Urne von Volterra zeigt zwei Szenen nebeneinander: in der ersten sehen wir den Orest (urste), wie er sein Schwert der Klytaemnestra (clutmsta), die vor ihm kniet und sein Knie umfaßt, in die Brust zu stoßen im Begriff ist; rechts von ihnen liegt ein Mann am Boden, den ein anderer zu töten sich anschickt; es ist anzunehmen, daß dies Aegisth und Pylades sind, obwohl beide Figuren keine Beischriften haben; die zweite Gruppe, links von der soeben beschriebenen, besteht aus drei Figuren: Orest (urste) und Pylades (puluctre, wörtlich Πυλόκτωϱ), von den Furien verfolgt, sind zum Altar geflohen, auf den Orest sein rechtes, Pylades sein linkes Knie stützt, beide mit dem Schwert bewaffnet; eine der verfolgenden Furien hockt rechts unten vom Altar, als solche durch eine sich emporbäumende Schlange und eine Fackel in der Rechten bezeichnet; ihr entsprechend kauert rechts unter dem Altar Charon (χarun), wie gewöhnlich mit dem Hammer in der Hand, bereit, die Seelen der beiden Jünglinge, nachdem diese den Furien erlegen, in Empfang zu nehmen und in den Hades zu führen. Nach dieser soeben gegebenen Beschreibung ist die früher (s. v. *puluctre*) gegebene zu berichtigen, wo ich noch nicht erkannt hatte, daß auf unserer Urne zwei verschiedene Szenen dargestellt sind. Die Darstellung des Clusinischen Spiegels ist der ersten Szene der Volterranischen Urne ähnlich, doch enthält sie nur einen Teil des dort Dargestellten, sofern sie nur zwei Personen zeigt, den Orest (urste) und die Klytaemnestra (clutmsta); ersterer verfolgt die fliehende Mutter und ist im Begriff, sie mit seinem Schwerte zu durchbohren. Auch der Spiegel unbekannter Herkunft enthält nur diese zwei Figuren: Orest (urusϑe) hat mit der Linken die ihm zugewandte Klytaemnestra (clutumita, wofür schon *Fabretti* clutumsta vermutet) um den Nacken gefaßt und hat in der Rechten das Schwert bereit, sie zu durchbohren. Die Darstellung des Spiegels von Volci ist gewissermaßen eine Verschmelzung der beiden Szenen der Volterraner Urne: rechts haben wir die Klytaemnestra (cluϑumnsϑa) in halbliegender Stellung, das rechte Bein vorgestreckt, auf dem linken knieend und ebenso mit der linken Hand auf den Boden sich stützend, während sie die Rechte dem Orest abwehrend entgegenstreckt; dieser, in ausschreitender Stellung, hat mit der Linken das Haupt der Mutter gefaßt, in der Rechten aber hat er das Schwert, welches er ihr in die Brust zu stoßen im Begriff ist; links hinter ihm steht eine Furie, durch Hauzähne und eine Schlange in jeder Hand als solche gekennzeichnet und mit der Beischrift naϑum versehen; die unterhalb dieser Szene befindliche Darstellung steht mit Orest in keinem Zusammenhang. [C. Pauli.]

Ein Gentilname urste scheint in der Inschrift *CII* 469 vorzuliegen. Auf den Füßen einer Statuette steht *cnei urste*. *Müller, Etrusker* 1², 474. *Deecke, Etr. Forsch.* 3, 97. Über den Konsul Gn. Aufidius Orestes und das Verhältnis der lat. und etr. Gentilnamen dieser Sippe zu dem Orestes der Mythologie vgl. *W. Schulze, ZGLE* 203. — Lautlich ist die Form urste die korrekte Wiedergabe des griechischen Namens, mit der durch etruskischen Initialton entstandenen Synkope des Mittelsilbenvokals. In urusϑe liegt Assimilierung eines Rest-(oder Sproß?)-Vokals an das vorhergehende u vor, und die Dentaltenuis ist zur Aspirata -ϑ- geworden. [Fiesel.]

usil, eine etruskische Bezeichnung für einen Sonnengott, wohl auch für die Sonne selbst. Der Name ist als usíl, uṣil und in der Genitivform usils bezeugt. Auf einem Volcenter Spiegel des Vatikan. Museums, *Etr. Sp.* Tf. LXXVI = *Fabretti, CII* 2097, steht in der Mitte usíl, durch Aureole und Bogen als Sonnengott gekennzeichnet, zu seiner Rechten sitzt neϑuns (Neptunus), zu seiner Linken steht ϑesan (Aurora), vgl. *Pauli, Myth. Lex.* unter *thesan*, und zur Interpretation der nicht sicher gedeuteten Szene *K. O. Müller, Etrusker* 2², 54. *Deecke, Etr. Forsch.* 2, 141. Ein anderer Spiegel aus Volci, *Etr. Sp.* Tf. CCCLXIV = *Fabretti* 2142 (vgl. die Beschreibung unter upriun), enthält vermutlich die Namensform uṣil, wie die Herausgeber übereinstimmend angenommen haben. Die Beischrift findet sich neben einer weiblichen Gestalt, daher hat *Pauli* in seinem Manuskript vermutet, es sei hier *ucil zu lesen, und das Wort sei ein etruskischer Name der Eos. Diese Hypothese ist unwahrscheinlich und wird auch durch die *Hesych*glosse αὐκήλως ἕως ὑπὸ Τυϱ(ϱ)ηνῶν nicht genügend gestützt. Zu der Glosse vgl. *Mommsen, Unterit. Dial.* 349. Etruskische Götternamen generis communis kommen auch

sonst gelegentlich vor, vgl. lasa, ϑalna, aχvizr, *Thulin, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 46; *Fiesel, Forsch. z. griech. u. lat. Gramm.* 7, 8 f. 33. Solange die Lesungen dieses Spiegels nicht revidiert sind, läßt sich freilich kein sicherer Entscheid treffen. Auf dem rechten Lappen der konvexen Seite der Leber von Piacenza steht der Genitiv usils, auf dem linken die Form tivs. *Deecke, Etr. Forsch.* 4, 7. *Körte, Röm. Mitt.* 20, 364. *Thulin* a. a. O. 10. Für usils wird von *Deecke* und *Körte* die Bedeutung 'solis', für tivs (nicht tivr! *Körte* a. a. O. 364, 1) die 'lunae' angenommen, während nach *Thulin* 14 und 18 auch hier der Sonnengott gemeint ist. — Auf der Agramer Mumie 7, 11, *CIE* II, 2, S. 19 ist vielleicht usil zu ergänzen. Über die vermutlich zu usil gehörigen Formen *uslan, usli vgl. unter *uslan*. — In usil haben wir vermutlich ein italisches Lehnwort zu sehen. Wie *Mommsen* a. a. O. vermutet hat, ist der Name zu verbinden mit sabinisch ausel, lateinisch aurora; vgl. auch den Spiegel *Etr. Sp.* 5, 78, wo ein etr. Sonnengott die Beischrift aur hat. *Körte, Röm. Mitt.* 20, 370, 3. *Thulin* a. a. O. 50. Über ital.-etruskische Götternamen vgl. unter *uni*. [Pauli-Fiesel.]

Usire (Osiris), ägyptischer Totengott.

A. Name.

Die eingeführte griechische Namensform Osiris gibt die ägyptische Aussprache der späteren Zeit ungefähr richtig wieder, die uns im Koptischen als Usire erhalten ist; sie kehrt im Namen der Stadt Busiris im Delta wieder, ägyptisch Per-Usire 'Haus des Osiris'. Der früher nicht richtig erkannte Konsonantenbestand des ägyptischen Namens ist wsjr. Die Ägypter haben den Namen in spielender Weise mit dem Schriftzeichen begonnen, das den der Isis bezeichnet; erst allmählich ist man sich darüber klar geworden, daß dieses Schriftzeichen (ein Thron) in beiden Fällen verschieden gelesen werden muß.

B. Lokalkulte.

1. Busiris. Wie *Maspéro* zuerst erkannt hat, ist die eigentliche Heimat des Os. die Stadt Dedu im Herzen des Deltas, später Busiris genannt. Dort ist auch sein Symbol, der Ded-Pfeiler, zu Hause, der ursprünglich wohl einen entlaubten Baumstamm darstellt und später auf das Rückgrat des menschengestaltigen Os. umgedeutet worden ist. In Busiris ist Os. als Vegetationsgott angesehen worden, und zwar besonders als die in der Erde ruhende Kraft, durch die Bäume und Pflanzen im Frühjahr neues Leben erhalten. Der Erdgott umschließt auch die Toten und verhilft ihnen zu einem Fortleben im Jenseits, um dessen willen der mächtige Herr von Busiris angerufen wurde.

2. Abydos. In geschichtlicher Zeit erscheint der Kultus des Os. in Abydos (Oberägypten) dem von Busiris ebenbürtig, in gewissem Sinne sogar stärker als jener. Vom Mittleren Reich ab haben die Ägypter nicht mehr gewußt, daß Os. erst nachträglich von Busiris nach Oberägypten übertragen worden ist, und so haben sich auch neuere Gelehrte anfangs durch die erdrückende Fülle der Angaben in den Texten über den wahren Sachverhalt täuschen lassen. Galt doch Abydos vom Mittleren Reich ab als die Stätte, zu der jeder Ägypter eine Wallfahrt zu machen wünschte, wenn nicht bei Lebzeiten, so doch als Mumie. Wir besitzen viele Denksteine in Form von Grabsteinen, die bei diesen Besuchen Lebender und Toter in Abydos aufgestellt sind, und wir kennen Darstellungen der Fahrt der Leiche im Schiff nach Abydos. Alles dieses geschah, um nur einmal 'an der Treppe des großen Gottes' zu weilen. Dort lag sein Grab, wenigstens das Gebäude, das man als das Grab des Os. ansah. In Wirklichkeit war es ursprünglich das Grab des Königs Zer (Chent) der 1. Dyn. auf dem Boden von Umm el-Gaʿâb im äußersten Westen des Friedhofs von Abydos. Leider haben die Arbeiten von *Amélineau* (*Tombeau d'Osiris,* 1899) den Platz zerstört und lassen auch für spätere Nachforschungen keine Hoffnung auf gründliche Aufklärung über die Ausgestaltung, die man dem Grabe des Os. in späterer Zeit gegeben hat. Wir haben aus ihm nicht viel mehr erhalten als den Steinsarkophag mit der auf dem Deckel liegenden Figur des Os. als Mumie, auf ihm Isis als Falke (jetzt im Museum von Kairo). Die Stätte des Os.-Grabes bei Abydos hieß Peker oder Ro-Peker und besaß einen großen Baum, in dessen Schatten das Grab lag; dort fanden die Aufführungen der Festspiele statt, in denen das Leben des Os. dargestellt wurde (vgl. G.). Der Platz ist das Vorbild der vielen sonstigen Stätten, die als Schauplatz der Festspiele und Kulthandlungen in späterer Zeit bei den meisten Tempeln vorhanden waren, auch wenn Os. in ihnen nicht als Hauptgott verehrt wurde.

3. An anderen Orten. Nachdem Os. in Memphis dem dortigen Totengott Sokar und in anderen Städten den jeweils vorhandenen Totengöttern angegliedert war, entstanden in ganz Ägypten Kultstätten des Os. Sie wurden zahllos, als Os. seit dem Mittleren und Neuen Reich die übrigen Totengötter verdrängt oder in sich aufgenommen hatte. Die Verbreitung des Os. wurde gefördert, als er und seine Familie in die 'Neunheit von Heliopolis' aufgenommen war. Viele Städte glaubten, seit uralter Zeit den Os. zu verehren und eine Reliquie von ihm zu besitzen. Die dem Os.-Grabe von Abydos bei ihnen entsprechende Kultstätte erhielt den Nimbus eines urzeitlichen Verehrungsplatzes und ahmte das Vorbild von Abydos und Busiris nach.

C. Familie.

Die Betonung des Familienlebens ist ein besonderer Zug des Os.-Mythus, und die Angehörigen des Gottes spielen in seinem Sagenkreis eine größere Rolle als bei mancher anderen Gottheit. Er ist unzertrennlich von seiner Gemahlin Isis, dem Vorbild der treuen Gattin und fürsorglichen Mutter. Ihr gemeinsamer Sohn Horus ist der Erbe des Vaters, der sein Amt übernimmt, nachdem Os. den Nachstellungen seines Bruders, des bösen Setech-Typhon, entgangen ist. Neben diesen vier Haupt-

personen stehen einige untergeordnete, bei denen es nicht sicher ist, in welchem Verwandtschaftsgrade sie zu Os. stehen; die Texte geben ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise an. Nephthys wird meist die Schwester von Os., Isis und Setech genannt und ist in gewissen Traditionen die Gattin des Setech; sie wendet sich aber dem Os. zu und beklagt seinen Tod gemeinsam mit Isis. Ferner gehört hierher Anubis, zuweilen der Sohn von Os. und Nephthys genannt; er hat die Einbalsamierung des Os. vollzogen. Oft erscheint er in Gestalt eines hundsköpfigen Mannes, oder er wird von Hunden begleitet, die Os.' Leiche aufspüren.

Die genannten Gottheiten tragen in sich, wie es im ägyptischen Pantheon üblich ist, noch andere Züge als die aus der Os.-Sage stammenden. Welches die ursprünglichen Eigenschaften der Gottheit des betreffenden Namens sind, läßt sich meist nicht sagen. Es ist möglich, daß in die Persönlichkeit von Isis und Nephthys Züge hineingeflossen sind, die von uralten kosmischen Gottheiten stammen, bzw. bei Anubis' Charaktereigenschaften des alten Totengottes gleichen Namens, den wir in Oberägypten kennen. Jedenfalls hat es den Anschein, daß in der Familie des Os. von Busiris Götter vereinigt worden sind, die, wenigstens in einigen ihrer Charakterzüge, nichts miteinander zu tun haben. Diese Verbindung wesensfremder Gestalten zu einer Familie wurde noch gewaltsamer durch die Kanonisierung der 'Neunheit von Heliopolis', in der die Os.-Gruppe an die kosmischen Gottheiten zur Bildung der ersten 'Großen Neunheit von Heliopolis' angehängt wurde. Hierdurch wurde Os. zum Sohne des Erdgottes Geb und der Himmelsgöttin Nut. Die letztere spielt in alten Liedern an Os. schon eine bedeutsame Rolle, so daß sie vielleicht Züge in sich aufgenommen hat, die von einer Göttin aus Busiris stammen, die dort als Mutter des Os. bekannt war.

Schon vom Alten Reich ab wird die weit verzweigte Familie des Os. in vielen Texten als ein einheitliches Ganzes aufgefaßt; die einzelnen Glieder derselben werden zueinander in Beziehung gesetzt und unterstützen sich gegenseitig in höherem Maße, als es die von außen herangezogenen Gottheiten tun, die mit irgendeiner besonderen Aufgabe den Tendenzen der Os.-Legende dienstbar gemacht werden. Die Familienangehörigen werden oft mit ihren Verwandtschaftsbezeichnungen angegeben ohne Rücksicht darauf, ob es uralte oder jüngere Mythen sind, nach denen sie sich zur Familie zusammengefunden haben.

D. Mythus.

Der Sagenkreis des Os. ist im Laufe der Generationen wesentlich bereichert und vergrößert worden, und je länger desto mehr sind in ihn fremde Züge hineingebracht worden, die der ursprünglichen Legende fremd waren. Eine vollständige Aufzeichnung liegt uns in der ägyptischen religiösen Literatur nicht vor, obwohl diese unendlich umfangreich ist und an zahllosen Stellen auf einzelne Züge des Os.-Mythus hindeutet. Die Lehrbücher der ägyptischen Theologie sind uns aber nicht erhalten, und in den Hymnen und Totentexten wird die Kenntnis der Legende vorausgesetzt. Wäre schon eine kritische Ordnung und Sichtung der Anspielungen und Wiedergaben von einzelnen Zügen der Os.-Sage veranstaltet worden, so würden wir angeben können, welche Teile des Mythus die älteren und welche die jüngeren sind. Diese Arbeit ist aber noch zu leisten. So sind wir darauf angewiesen, zunächst den Sagenkomplex als Ganzes hinzunehmen und seine Durcharbeitung von der Zukunft zu erhoffen. Eine wichtige Grundlage gibt dabei die Erzählung der Legende bei *Plutarch, De Iside et Osir.*, die auf guten älteren Quellen beruht und sich in den wesentlichen wie in Einzelzügen als überraschend zuverlässig herausgestellt hat.

Nach den Grundzügen der Sage, die meist schon in den Pyramidentexten des Alten Reichs belegt und den späteren Texten gemeinsam sind, war der Hergang der Handlung etwa folgender: Os. lebte auf Erden als König von Ägypten und lehrte seinen Untertanen mildere Sitten, gab ihnen Gesetze und leitete die Verwaltung mit Weisheit. Sein Bruder Setech (Typhon) stellte ihm nach und wußte ihn bei günstiger Gelegenheit lebend oder tot in einen Sarg zu bringen, den er in den Nil warf. Isis irrte klagend im ganzen Lande umher, um die Leiche des Gatten zu suchen, bald allein im Delta, wo die einheimischen Gottheiten ihr halfen, bald gemeinsam mit ihrer Schwester Nephthys. Der Sarg des Os. ist nach einer späten Lesung, die aber vielleicht auf eine alte Überlieferung zurückgeht, bei Byblos in Syrien angespült, wo eine schnell emporwachsende Ceder ihn durch ihren Stamm vollständig verhüllte. Durch eine Verwandlung, die bei Plutarch mit novellistischen Zügen ausgeschmückt ist, gelang es Isis, den Sarg nach Ägypten zurückzubringen. Später finden wir die Leiche des Os. in Ägypten in vierzehn Teile zerstreut, und zwar rühmen sich viele Tempel des Besitzes eines Stückes von der Leiche des Os. Hier mag zugrunde liegen, daß der Körper, wie es sich bei der Bestattungsweise der Urzeit ohne Anwendung von Konservierungsmitteln von selbst ergab, in seine Teile auseinandergefallen war; eine offenbar spätere Erklärung gibt an, daß Typhon die Leiche zerrissen hat. Isis mußte jeden Körperteil einzeln suchen, und sie hat ihn dort bestattet, wo sie ihn fand; dieses wiederum offenbar eine Erfindung der späteren Zeit, in der das Vorhandensein zahlreicher Os.-Gräber glaubhaft gemacht werden sollte. Nach der alten Form des Mythus ist die vollständige Leiche an einem einzigen Orte bestattet worden, und dabei ereignete sich der Vorgang, der für das Wesen des Os. bezeichnend ist. Der Körper hatte nämlich, gewiß durch das Fortwirken der geistigen Zaubermächte, so viel Kraft in sich, daß er neues Leben gewinnen konnte. Von ihm empfing Isis, die sich auf ihn legte, ihren Sohn Horus. Os. selbst wurde wieder lebendig, richtete sich auf, und wir finden ihn dann als Totenherrscher in der Unterwelt wieder.

AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT, L. BLOCH, W. BUBBE, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, F. DORNSEIFF, R. ENGELMANN (†), E. FEHRLE, E. FIESEL, A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE (†), O. HÖFER (†), J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, J. B. KEUNE, J. KLEK, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER, K. ORINSKY, W. OTTO, W. PAULI (†), R. PETER (†), F. PFISTER, K. PREISENDANZ, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL, E. THRÄMER (†), K. TÜMPEL, O. WASER, O. WEINREICH, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†), K. ZIEGLER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER †



MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN

94+95 VIERUNDNEUNZIGSTE UND FÜNFUNDNEUNZIGSTE LIEFERUNG

USIRE — VESTA

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

AUSGEGEBEN AM 10. JANUAR 1925

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER, LEIPZIG 1925

Verzeichnis der Abbildungen
in der vierundneunzigsten und fünfundneunzigsten Lieferung.

Usire |— Vesta.

Isis flüchtete in das Delta, wo sie den Horus gebar, der, unter allerlei Abenteuern im Verborgenen aufwachsend, zuletzt zum Rächer seines Vaters wurde. Horus überwand den Setech, entweder durch einen Prozeß vor dem Göttergericht in Heliopolis, bei dem Thot die Sache des Os. und des Horus vertrat, oder durch einen Kampf mit den Waffen.

Die Ausschmückung der Einzelheiten dieser Sage ist ganz verschiedenartig. Zuweilen wird uns berichtet, daß Geb, der Vater und Vorgänger des Os., das Königtum seinem Sohne übergeben hat. Thot ist zwar meist der kluge Kenner des Rechts, dem Os. die Rechtfertigung im Gerichte verdankt; aber an anderen Stellen steht er im Bunde mit dem Brudermörder Setech. Anubis, der an fast allen Stellen nachträglich eingeschoben zu sein scheint, wird gelegentlich der vierte Sohn des Sonnengottes Re genannt. Statuen und Bilder stellen es dar, wie Os., im Begriffe, neues Leben in sich aufzunehmen, sich mühsam aufrichtet. Besonders zahlreich sind die Variationen, mit denen der Kampf zwischen Horus und Setech (s. d.) ausgeschmückt wird. Für die Beisetzung des Os. in seinem Grabe haben wir aus hieroglyphischen Inschriften römischer Zeit (Hadrian) auf der Insel Philä zwei Götterdekrete, die das Ritual und den Frieden der Grabstätte sichern (*H. Junker, Das Götterdekret über das Abaton,* in *Denkschr. Akad. Wien phil.-hist.* 56, 1913, IV). (Abb. 1.) Aus drei verschiedenen Tempeln kennen wir die Anweisungen für die Vollziehung der Totenwache an der Leiche des Os. für die vierundzwanzig Stunden, in denen Os. aufgebahrt war. In ihnen beklagen Isis und Nephthys den Verstorbenen, Anubis balsamiert ihn, seine Mutter Nut beschützt ihn, sein Sohn Horus sorgt dafür, daß dem Vater nichts fehlt, und bringt ihm die kleinen Gottheiten zu besonderen Diensten heran (*H. Junker, Die Stundenwachen an der Leiche des Os.,* in *Denkschr. Akad. Wien phil.-hist.* 54, 1910). In einigen Texten erscheint die Seele des Os. in Gestalt des Vogels Phönix (äg. bjnw, gesprochen bojnew und von den Griechen dem Phoinix gleichgesetzt). Der Vogel hat in seinem Wesen keine Züge, die ihn innerlich mit Os. verbinden, und die Verknüpfung mutet wie eine theologische Kombination späterer Zeit an.



1) Osiris als Mumie mit oberägyptischer Königskrone, Krummstab und Geißel. (Hildesheim nr 332.)

E. Herr der Unterwelt und Schützer der Toten.

Von allen Zügen im Mythus des Os. hat keiner eine so umfangreiche Ausprägung in den Denkmälern gefunden wie der, daß Os. in der Unterwelt als König herrscht, und daß er dort über das Reich der Toten regiert wie der Pharao auf Erden und der Götterkönig im Himmel. In den Tempeln tritt der Totengott Os. natürlich gegenüber den auf das irdische Leben der Menschen wirkenden Gottheiten des Himmels zurück. Aber in den Gräbern und auf allen dem Totendienst geweihten Denkmälern ist seine Darstellung und Erwähnung unzählbar. Immer wiederholt sich das Bild des Grabherrn, wie er vor Os. betet und opfert. Auf jedem einzelnen Gegenstand der Grabausstattung steht das an Os. gerichtete Opfergebet, beginnend schon im Alten Reich, später immer häufiger und einseitiger werdend, so daß alle übrigen Totengötter nahezu verschwinden. Der Tote sucht das Vorbild des Gottes dadurch zu erreichen, daß er selig und verklärt werden will wie er. In den Pyramidentexten des Alten Reichs (z. B. *Spruch* 167 *ed. Sethe*) wird die Gleichsetzung des verstorbenen Königs mit Os. schon vorausgesetzt, und bei dem Pharao hat es eine innere Beziehung, wenn man sich vorstellt, daß er im Jenseits als Herrscher der Toten weiterlebt. Aber bald wird die Vorstellung auch auf den Vornehmen übertragen, und schließlich sinkt sie bis zu dem gewöhnlichen Bürger hinab. Dann wird auch der gemeine Mann ein Abbild und Nachfolger des Os. Gelegentlich schleichen sich auch in Privatgräber Amulette, Bilder und Texte ein, die sich auf den im Jenseits regierenden König beziehen, und der darin liegende Widerspruch nimmt sich wunderlich genug aus. Im allgemeinen sind gerade diese Gedankengänge begreiflicherweise zurückgetreten, und man malt es sich lieber ausführlich aus, daß der Tote von seiner Gattin und Schwester beklagt werden soll, wie einst Isis und Nephthys es taten; daß sein Körper wohl erhalten bleibe wie die von den Göttern fürsorglich behütete Leiche des Os.; daß sein Sohn ihm im Amte nachfolge wie Horus dem Os., und daß ihm im Jenseits nichts mangele wie Os., dem König der Unterwelt. Der Tote dankt es dem Gotte durch Hymnen und Lieder an Os., die an den Grabwänden und auf den Beigaben, besonders im Totenbuch, aufgezeichnet werden. Kein Gott außer dem Sonnengott wird von den Ägyptern so häufig und langatmig besungen wie Os. Der Verstorbene weiß sich kein mehrversprecheudes Beiwort zu geben als 'gerechtfertigt und selig bei Osiris'.

Os. selbst erscheint in den Gräbern am häufigsten in der Rolle des Königs. Er sitzt auf dem Throne unter einem Baldachin wie der Pharao und hält die Zepter, die auch dieser zuweilen trägt. Ihn schmückt die Königskrone, und ihn umgibt ein Hofstaat, der zunächst aus seinen Familienangehörigen besteht, zu dem aber auch andere Götter in einer ihnen durch ihre Eigenart zugewiesenen Rolle erscheinen. Z. B. versieht Thot das Amt eines Schreibers. Das Bild ist am eingehendsten ausgemalt in dem Totengericht, das Os. in der Unterwelt über jeden Verstorbenen abhält (Gedankengang aus dem Alten Reich, durchgebildet und festgelegt im Mittleren Reich). In der Gerichtshalle, der 'Halle der doppelten Wahrheit',

thront Os. Vor ihm steht eine Wage, auf der das Herz des Toten gegen die Wahrheit aufgewogen wird. Wer die Probe besteht, ist 'wahr an Rede', d. h. gerechtfertigt und selig. Ihn erwarten all die Freuden und Genüsse in den Gefilden der Seligen, von deren Schilderung die Totentexte voll sind. Wessen Herz zu leicht befunden wird, der fällt dem Höllenhunde anheim, dem 'Fresser der Toten, der von ihrem Blute lebt', einem Mittelding zwischen Krokodil, Löwe und Nilpferd. Die Texte malen es nicht gern aus, was mit den schuldig befundenen Sündern geschieht; jeder setzt es von sich voraus, daß er die Prüfung bestehen wird. Dazu lernt er ein Gebet, in dem er den Herrn des Gerichts anruft, der zusammen mit zweiundvierzig Göttern richtet, 'die von den Sündern leben und ihr Blut schlucken an jenem Tage der Abrechnung'. Das Gebet ist eine vielfache Versicherung der Sündlosigkeit; der Sprechende beteuert, das und das nicht begangen zu haben. Zuletzt wendet er sich an jeden einzelnen der zweiundvierzig Totenrichter und versichert ihm, daß er die Sünde, über die der Betreffende zu urteilen hat, nicht begangen habe. Zuletzt wendet das Gebet sich wieder dem Os. zu, dessen treuer Diener der Verstorbene sein will. (Vgl. Abb. 2: Totengericht.)

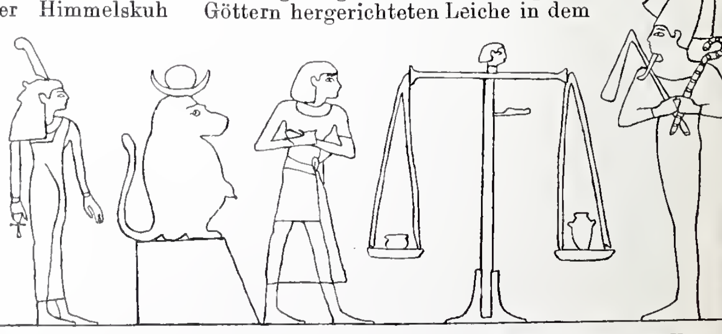
F. Erde und Nil.

In einer Vorstellungsgruppe, die der ältesten Zeit angehört und wahrscheinlich in Busiris entstanden ist, hat Os. die Rolle eines Gottes der Fruchtbarkeit. Im einzelnen sind die Vorstellungen schwer zu fassen, da sie verdrängt wurden durch die überragende Bedeutung des Totengottes. Sie scheinen ihre Wurzel darin zu haben, daß Os vorzugsweise gedacht ist als Erde und als Nil. Das Lied eines verbannten Dichters aus dem Neuen Reich, das am deutlichsten davon spricht, nennt zwar nicht den Namen des Os., aber dieser scheint doch nach dem Zusammenhange gemeint zu sein. 'Der Erdboden trägt dich, und seine Ecken ruhen auf dir bis hin zu den vier Stützen des Himmels; regst du dich, so bewegt sich die Erde . . . Tempel, Denkmäler, Äcker und Gräber, sie alle ruhen auf dir, und du bist es, der sie schafft; sie liegen auf deinem Rücken' (*Erman* in *Z. ägypt. Spr.* 38, 1900, 19 ff.). In dem großen Mythus von der Himmelskuh (*Roeder, Urk. Rel. alt. Ägypt.* 147) befiehlt der Götterkönig die Schlangen der Erde nicht nur dem allgemeinen Erdgotte Geb an, sondern auch seinem Sohne Os.

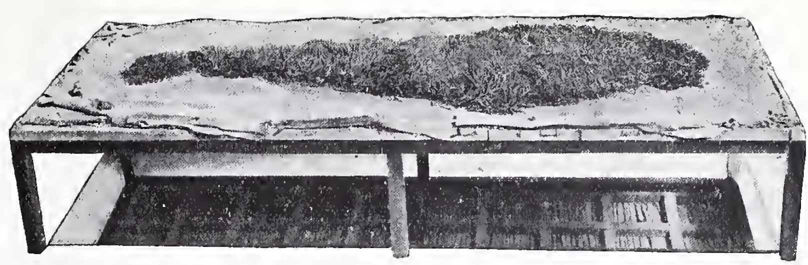
Ebenso offenbart Os. sich in dem Wasser, das vom Nil her dem Boden die Fruchtbarkeit bringt. Ramses IV. ruft Os. auf seinem großen Denkstein aus Abydos (*Mariette, Abydos* 2, *pl.* 54—55) an: 'Du bist der Nil, groß auf den Ufern am Anfang der Jahreszeit; die Menschen und die Götter leben von der Feuchtigkeit, die aus dir kommt'. Die Vorstellung ist alt und in den Pyramidentexten erwähnt, wenn Os. das 'neue Wasser', das die Felder grünen läßt, genannt wird. Sie bleibt bis in die späteste Zeit bestehen, in der Überschwemmungswasser in einem kruggestaltigen Bilde des Os., der 'Kanope', in der Prozession getragen wird. *Plutarch* (*de Is.* 33, 36, 39 usw.) hat die Vorstellung ausgestaltet zu einer ihm angeblich von den Priestern überlieferten Theorie von Os. als Wasser des Nils im Gegensatz zu Typhon als dem unfruchtbaren Wasser des Meeres und zu Isis als der Erde, die das befruchtende Wasser in sich aufnimmt und die Pflanzen hervorsprießen läßt. Das Wasser im Kruge spielt eine große Rolle im spätägyptischen Gottesdienst und hat immer seine Deutung erhalten als das Element, das die Kräfte der Natur zur Entfaltung bringt. Hand in Hand mit diesen Vorstellungen gehen immer noch die anderen, die Os. als einen Bringer der Ordnung und des Gesetzes feiern; in ihnen spiegelt sich der König der Vorzeit wider, der den ägyptischen Staat geordnet und gesetzmäßig verwaltet hat.

G. Kultus.

Man hat schon aus Texten des Alten Reichs den Eindruck, daß sie bei einer dramatischen Vorführung der Osirissage gesprochen worden sind, und lebendige Schilderungen der Vorgänge stellen sie uns so vor Augen, daß man auch für diese Zeit schon an Darstellungen im Schauspiel glauben möchte. Aus einem Bericht des Mittleren Reichs kennen wir ein solches Kultspiel mit Sicherheit (Denkstein des Ichernofret in Berlin, ed. *H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos*, 1904). In ihm läuft der hundegestaltige Wepwawet (s. d.) dem Os. voraus: er ist der Vorgänger der bei *Plutarch, De Iside* Kap. 14 erwähnten Spürhunde, die den Os. suchen. Os. selbst erscheint zunächst als ein Kämpfer, der mit seinem Gefolge die Feinde niederwirft. Dann stirbt er, und wir haben in dem Bericht die große und oft erwähnte Szene zu ergänzen, bei der in irgendeiner Form seine Leiche verloren geht, gesucht und unter großem Jubel wiedergefunden wird. Die Beisetzung der sorgfältig unter Mitwirkung von Göttern hergerichteten Leiche in dem



2) Totengericht vor Osiris: das Herz des Toten wird abgewogen; hinter dem Verstorbenen der Pavian (heil. Tier des Thot, Gottes der Weisheit) und Ma'at (Göttin des Rechts) als Hüter gerechten Urteils.

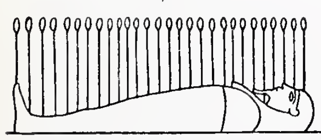


4) Tuch mit gekeimten Getreidekörnern als Bild der zu neuem Leben erwachten Mumie des Osiris. (Kairo, Ägyptisches Museum.)

Grabe bei Peker wurde vorgeführt König Ramses IV. (*Mariette, Abydos* 2, 54—55) hat selbst einmal teilgenommen an dem Zeremoniell nnd dabei dem Os. Licht angezündet an dem Tage der Balsamierung der Leiche; er hat dabei auch den bösen Setech an der Leichenschändung verhindert und den guten Sohn Horus als Erben seines Vaters Os. auf den Thron gesetzt.

An vielen Stellen der ägyptischen Überlieferung werden uns einzelne Szenen des religiösen Dramas anschaulich, und wir können sie uns in den Zusammenhang eingliedern, nachdem dieser aus Andeutungen und durch Kombination erschlossen worden ist. Eine zusammenhängende Darstellung ist in ägyptischen Quellen nicht gegeben; um so notwendiger wäre es, die Bruchstücke und Hinweise zu sammeln, um den Hergang der Kultfeiern zu erschließen, für die ein großes Material aus allen Zeiten vorliegt. Die Aufführung der 'Osirismysterien' in allen großen Tempeln brachte es mit sich, daß überall ein Schauplatz geschaffen werden mußte, der ungefähr dem von Abydos entsprach, wo man sich in geschichtlicher Zeit das Os.-Grab gedacht hat. Man bestimmte also einen einsam gelegenen Ort, etwa eine Insel, als Os.-Grab und sicherte dieses 'Abaton' durch besondere Bestimmungen gegen jede Störung. Aus Philä sind uns zwei Dekrete der Götter aus römischer Zeit erhalten, in denen die täglichen Riten und Opfer festgestellt werden, sowie laute Musik und Jagd nach Vögeln und Fischen auf der Insel verboten wird (*Junker, Das Götterdekret über das Abaton, Wien* 1913, *Denkschriften Wien. Akad.* 56).

Auf dem Dache des Tempels von Dendera liegt in einer Ecke eine kleine Kapelle, die bei gewissen Riten der Os.-Feier den Mittelpunkt bildete. Dort wurde z. B. im Monat Choiak das Wiederaufleben des Gottes dargestellt. Hier liegt eine Anknüpfung an den Vegetationsglauben von Busiris vor. Von dort stammt das Bild des Os. aus Erde, aus der die Getreidekörner ihre grünen Halme hervorsenden. Die Wiederbelebung des Gottes und der durch ihn symbolisierten Natur wurde sinnfällig gezeigt. (Vgl. Abb. 3—4 mit dem Bilde der Mumie des Os.). Die Anlage der Kapelle auf dem Dache, dessen weite Fläche genügend Raum zur Aufführung eines Schauspiels bietet, zeigt, daß die Teilnahme an den 'Mysterien' der großen



3) Getreide sprießt aus der Mumie des Osiris.

Menge nicht erlaubt war. Gewiß fallen die Grundlagen für die erschwerte Zulassung zu diesen geheimen Festfeiern und die schrittweise Einführung des Gläubigen durch besondere Weihen, wie wir sie aus griechisch-römischer Zeit kennen, schon weit in die pharaonische Zeit hinein. Ein tieferes Verständnis für den Sinn der kultischen Vorgänge ist auch damals nicht ohne eine gewisse geistige Bildung möglich gewesen, und dadurch wird sich ohne weiteres der Kreis der Anteilnehmenden verringert haben. Aber auch abgesehen davon betont der alte Ägypter es als eine besondere Gunst und Auszeichnung, wenn er an der Vorführung der Os.-Sage hat teilnehmen dürfen.

Zu den Hauptpersonen des Kultspiels gehört Isis, die den Gatten sucht und beklagt. Neben ihr steht Nephthys als Schwester von beiden, wobei es nach den ägyptischen Lebensgewohnheiten nicht ausgeschlossen ist, daß auch sie den Os. ihren Gatten nennen darf. Die beiden Schwestern Isis und Nephthys lassen eine Totenklage ertönen, bei der sie oft in Plastiken und Malereien dargestellt werden und das Vorbild liefern für das Verhalten irdischer Witwen bei der Beisetzung des Gatten. Sie klagen bei der Mumie mit langen, poetisch durchgearbeiteten Liedern, die auch dem Volke bekannt gewesen sind und oft zitiert werden.

Volkstümlich sind auch andere Momente des Hergangs gewesen. Die große Menge hat teilgenommen an dem Suchen der Leiche und brach überall in Jubel aus, wenn sie gefunden wurde. Der Angriff des Setech und seine Abwehr, dann die Durchsetzung des Horus als Nachfolger seines Vaters waren mit Kämpfen zwischen den Parteien verbunden, und griechische Berichte werden nicht übertreiben, wenn sie die leidenschaftliche Ekstase einzelner Beteiligter schildern, bei der Verwundete und sogar Tote liegen blieben. Nächtliche Umzüge, anfangs in Trauer, später mit dem Jubel einer gelegentlich ausgelassenen Festesfreude, gehören zu den Festfeiern und sind mit dem Anzünden von Lichtern in den Häusern und auf den Straßen verbunden. Die Feier des in der Natur wiedererwachenden Gottes hat zuweilen eine Hingabe an den Zeugungsgedanken mit sich gebracht, der die geschlechtliche Vermischung in das religiöse Schauspiel hineintrug.

Inschriften in den Tempeln von Dendera, Edfu und Philä haben uns das Ritual bewahrt,

nach welchem die Wache an der Leiche des Os. ausgeführt worden ist. Für die zwölf Stunden des Tages und die zwölf Stunden der Nacht ist einzeln angegeben, was zu geschehen hat, und was die Darsteller sprechen sollen. Die Leiche des Os. ruht auf einer Bahre in einer bestimmten Kapelle. Isis und Nephthys singen Trauerlieder. Horus bringt dem Vater Opfer und ruft die großen Götter zu seinem Schutze an. Anubis, Thot und andere Gottheiten erscheinen mit besonderen Gaben und sprechen Worte, durch die diese als Geschenke der Götter von besonderer Heilkraft gerühmt werden. Auch Priester treten auf, besonders der Cherheb (Vorleser) und der Sem (Opferer), und legen die Ingredienzien für die Reinigung der Leiche und ihre Einbalsamierung nieder: Wasser, Weihrauch, Öl, Salben und Drogen (*Junker, Stundenwachen in den Osirismysterien, Wien* 1910, *Denkschr. Akad. Wien* 54, 1).

II. Darstellung.

Die ägyptischen Plastiken und Reliefs zeigen Os. stets menschengestaltig; niemals hat er Tiergestalt, einen Tierkopf oder überhaupt eine Beziehung zu einem Tiere. Der Körper des Mannes wird selten wie der anderer Götter wie bei lebenden Menschen mit ausschreitenden Beinen gebildet. Meist verwendet man vielmehr den sog. Mumienleib, d. h. eine geschlossene Gestaltung, den Körper mit anliegenden Armen und ohne Trennung der Beine voneinander; diese Darstellung ist in der Urzeit für Götterbilder als die primitivste Form der Modellierung und Schnitzerei gewählt worden und erst später zur Mumie umgedeutet. Bei Os. hat diese Umdeutung wegen seines Mythus und seiner Aufgaben als Totengott einen inneren Sinn erhalten. Die Mumie wird gelegentlich aus Ton nachgebildet und mit Getreidekörnern besteckt, die man durch Besprengen zum Keimen brachte; dadurch wurde handgreiflich das Sterben und Wiedererwachen der Natur vor Augen geführt.

Der Kopfschmuck, in welchem die stärkste Charakterisierung der Götterbilder zu liegen pflegt, kennzeichnet Osiris als König von Oberägypten. Er trägt als Kernstück stets die weiße oberägyptische Krone, meist mit ausschmückenden Zutaten wie Straußenfedern, Widderhörnern und Schlangen. Zum Unterschied von allen anderen Göttern hält Os. in den Händen dieselben Zepter, die wir bei Königen finden, und zwar sowohl bei lebenden wie bei verstorbenen: die Geißel (Peitsche) und den Krummstab. Auch darin dürfen wir eine Erinnerung an Os. als König erblicken. Als König von Oberägypten konnte Os. erst nach seiner Übertragung von Busiris nach Abydos angesehen werden. Wenn auch die unterägyptische Krone bei ihm nicht üblich ist, kann doch die Königsgestalt des Os. im Delta ihren Ursprung haben.

Aus Busiris scheint das Symbol zu stammen, das als einziges dauernd mit Os. verbunden ist: der Ded-Pfeiler. Er hat eine stilisierte Form erhalten, der nicht anzusehen ist, was der Gegenstand ursprünglich dargestellt hat; sowohl die Erklärung als Rückgrat des Gottes wie als entlaubt dastehender Baum beruhen auf Kombination (vgl. Abb. 5). Gelegentlich wird eine aus dem Ded-Symbol und einem menschlichen Körper zusammengestellte Form des Os. gezeichnet.



5) Ded-Pfeiler, Fayence. (Hildesheim nr. 192.)

J. Angleichung an andere Götter.

1. An Totengötter. Die in Abschnitt E geschilderte überragende Bedeutung des Os. als Totengott in ganz Ägypten führte es herbei, daß sich ihm andere Totengötter angliederten, die an einzelnen Orten vorhanden waren, entweder dort bodenständig und auf diese Gegend beschränkt oder von auswärts dort hingetragen und eingewurzelt. Zu diesen dem Os. angeglichenen Totengöttern gehört zuerst der Chenti Amentiu 'Erster der Westlichen', in Abydos als liegender Hund verehrt und uns als besonderer Gott aus der Frühzeit bekannt, dann aber in den Hintergrund getreten: vom Alten Reich ab lebt 'Erster der Westlichen' nur noch als ein farbloses Beiwort des Os. fort, in dem man nicht den ursprünglichen Namen eines selbständigen Gottes vermuten würde.

Die Gestalt des liegenden Hundes, die bei Os. nicht auftritt, ist außer dem Chenti Amentiu von Abydos auch dem Anubis eigen, und zwar ebenfalls seit der Urzeit. Wir beobachten sie bei dem Anubis an verschiedenen Orten, z. B. in der Gegend vom Memphis, wo sich die Totengebete der 4. Dynastie noch an ihn richten, während seit der 5. Dynastie meist Os. angerufen wird; hier vermögen wir also deutlich die Zeit zu erkennen, in der die Verdrängung des einheimischen Totengottes Anubis durch den fremden Os. erfolgt. Es ist die gleiche Zeit, in der die Osirissage und die Identifizierung des verstorbenen Pharao mit Os. in den Totentexten der Pyramiden durchgeführt wird. Außerhalb der Residenz Memphis lebte der Totengott Anubis noch länger fort, z. B. in Siut in Mittelägypten, wo er als liegender Hund verehrt wird neben dem stehenden Wolf, dem Stadtgott Wepwawet (s. d.).

In Memphis ist noch ein anderer Totenschützer seit der Urzeit verehrt worden, der auf dem Sande mit ausgebreiteten Flügeln liegende Falke namens Sokar (s. d.). Auch wird er schon im Alten Reich mit dem Os. zusammengeworfen und erscheint in den Pyramidentexten als eine Nebenform von ihm. Der Gott Sokar-Osiris, zunächst in Memphis der Herr des Totenreichs, wird nach Abydos und dann in alle anderen ägyptischen Tempel übertragen. Zuletzt behält er nur noch wenige Züge des memphitischen Sokar und bedeutet nicht viel mehr als der allgemein bekannte Os., wenn auch vielleicht vorzugsweise in seiner Gestalt

des tot daliegenden Gottes. Von Sokar hat Os. einige seiner charakteristischen Züge übernommen, z. B. dessen Tempel Rosetaw bei Sakkâra, die Barke für das Fest des 'Umzugs um die Mauern' und die Kapelle Schetit in dieser Barke. Da Sokar andererseits dem Ptah, dem Stadtgott von Memphis, gleichgesetzt wurde, ergab sich eine Gottheit Ptah-Sokar-Osiris, die von allen dreien Züge in sich trägt und auch für Os. eintritt.

Wie es mit der Entstehung des Beiwortes Wennofre (äg. Wnn-nfre 'gutes Wesen') bei Os. steht, ist nicht klar. Vielleicht ist es wirklich nicht mehr als eine schmückende Benennung, aber vielleicht steckt auch in ihm der Name eines an irgendeinem Orte heimischen und uns verschollenen Totengottes, den Os. in sich aufgenommen hat.

Die ägyptische Ausgestaltung des Serapis (vgl. K am Ende) hat dem Os. die Verbindung mit dem Apis gebracht, dem heiligen Stier des Ptah von Memphis, der als Erscheinungsform des verstorbenen Os. galt. Osiris-Apis ist Herr von Memphis und wohnt dort in Rosetaw, dem ursprünglichen Heiligtum des Sokar. Er setzt dessen Aufgaben als Totengott fort und nimmt von Os. alle seine Angehörigen, besonders Isis und Horus als Gattin bzw. Sohn, in seinen Kreis auf. Osiris-Apis oder Σάραπις bzw. Serapis werden in ägyptischer wie in griechischer Sprache zu Bezeichnungen des Os., und man ruft ihn unter diesem Namen an, wenn man bei den großen Festfeiern seinen Leichnam sucht.

2. An Naturgottheiten. Die schon in pharaonischer Zeit belegte und später ausgebildete Vorstellung von Os. als Träger des fruchtbringenden Wassers (vgl. F) hat ihn zuweilen eine enge Verbindung mit dem Gotte des Nils eingehen lassen. Dieser hieß Hapi (äg. Hʿpj) wie der Fluß selbst und war ein in der Tracht der Fischer und Schiffer dargestellter fetter alter Mann mit Wasserpflanzen an und um sich. Osiris-Hapi weicht in seinem Wesen davon scheinbar nicht viel ab, und so ist die Zusammenfügung wohl nur vorgenommen worden, um dem Flußgott größeres Ansehen zu verleihen.

Die Sonne in allen ihren Erscheinungsarten steht ursprünglich dem Totengott Os. völlig fern; Himmel und Unterwelt sind eben durchaus voneinander geschieden. Nun steht in einer schon im Mittleren Reich vorhandenen Glosse des 17. Kap. des Totenbuchs ein Hinweis auf einen Mythus, nach dem die Seelen des Os. und des Re sich in Busiris zusammengefunden haben, und man hat diese Stelle für einen alten Beleg der Beziehungen beider Götter in Anspruch nehmen wollen. Aber völlig mit Unrecht. Denn im Mittleren Reiche ist sowohl die Zersetzung der einzelnen Götterpersönlichkeiten wie ihre Kombination mit anderen ihnen wesensfremden Göttern seit langem im Gange. Und gerade diese Stelle macht durchaus den Eindruck später theologischer Spekulation. Die Verbindung des Os. mit dem Sonnengotte Re, durch welche die beiden wichtigsten Teile der ägyptischen Religion aneinander gekettet wurden, ist in pharaonischer Zeit nur selten aufgenommen worden, lebhafter in griechischer, als man naturphilosophische Theorien in der ägyptischen Götterwelt wiederfinden zu können glaubte (vgl. Sonne N I a).

Auch der Mond hat ursprünglich keine Beziehungen zu Os. Weshalb einige Bronzefiguren des Mondgottes Jah (äg. jʿh) diesen Osiris-Jah nennen, vermag ich nicht zu deuten. Der Gott wird dargestellt als Mann (nicht Mumie) mit menschlichem Kopfe, auf dem der Mond als Krone sitzt, also ohne jede Anspielung auf Os.

Vereinzelte Stellen fügen Os. mit Orion zusammen, dem großen Sternbilde, dem die Isis als Sirius (äg. Sopdet, vgl. Sothis) folgt. Die Verbindung der Isis mit dem Sirius ist alt und häufig. Von ihr ist man wohl ausgegangen, als man auch Os. in den Gestirnen am Himmel unterbringen wollte, und dafür ergab sich leicht das benachbarte und auffallende Sternbild des Orion (äg. Sahu). Eine größere Bedeutung hat die Zusammenstellung nicht bekommen, aber sie spielt in denjenigen religiösen Texten eine gewisse Rolle, in denen Isis als Sothis gefeiert wird.

K. Geschichtliche Entwicklung.

Für die Frühzeit besitzen wir keine gleichzeitigen Denkmäler als Quellen zu Feststellungen über Os. Aus Busiris sind wie aus den meisten Orten des Deltas wegen des feuchten Bodens keine Funde erhalten geblieben, so daß wir an einheimischen Belegen nicht bestätigen können, was uns durch Kombination erschlossen ist: daß Os. in der Frühzeit und schon seit der Urzeit in Busiris verehrt wurde. Wahrscheinlich als ein Vegetationsgott, der im Frühjahr die Pflanzen sprießen läßt. Gewiß schon in Verbindung mit dem Symbol des Ded, der den entlaubt auf das neue Leben wartenden Baum darstellen mag und später als Pfeiler zum Symbol des Os. wurde. Vielleicht auch schon als Schützer der Toten, die in der Erde ruhen und auf ein Wiedererwachen zu besserem Leben hoffen. Möglicherweise schon mit einer Andeutung jener Gedankengänge, die Os. als den Träger der fruchtbaren Erde und des lebenbringenden Nils ansehen. In Busiris scheint Os. schon die gesamten Vorstellungen vom Leben und seinem Ursprung durchdrungen zu haben. Er wird dort wohl auch schon seine Familienangehörigen erhalten haben, oder wenigstens einen Teil von ihnen, wobei die Verbindung mit der Theologie von Heliopolis mitgewirkt haben mag.

In den Pyramidentexten und in den Opfergebeten des Alten Reiches treten die meisten Züge aus dem Wesen des Os. uns schon klar entgegen. Wären die Quellen nicht so einseitig nach Herkunft und Charakter, würden wir wahrscheinlich weit mehr erkennen können. Damals scheinen sich wenigstens alle die Veränderungen vollzogen zu haben, die uns im Mittleren Reiche als vollendete Tatsachen entgegentreten. Schon im Alten Reiche ist Os. von Busiris aus nach anderen Orten

Ägyptens vorgedrungeu, iu Memphis und in Abydos verdrängte er die einheimischen Toteugötter und wurde dadurch zum beherrscheuden Totengotte des ganzen Landes, dem sich alle übrigen mehr oder weniger angliederten. Aus dem König der Vorzeit, der dem Staate durch seine glückliche Herrschaft Ordnung und Segen brachte, wurde ein Gott der Unterwelt, ein Herrscher der Toten und strenger Richter über Gut und Böse. Die moralisierende Ausdeutung der Tätigkeit des Os. überwiegt je länger desto mehr.

Das Neue Reich brachte für Os. keine wesentlich neuen Züge seines Charakters, aber eine ungeahnte Steigerung seiner Verehrung in vielen Tempeln des Landes. In den Friedhöfen herrschte er fast ausschließlich, so daß in deu Gräbern und auf Gegenständen der Grabausstattung Anrufungen an andere Gottheiten als Os. selten sind. Das hat sich durch die ganze Spätzeit erhalten. Und als die ägyptische Religion innerlich erstarrte und aus einer renaissanceartigen Wiederholung alter Kultur neues Leben bringeu wollte, da stand Os. wieder und immer noch im Mittelpunkte des Glaubens und der Hoffnungen. Unsere Quellen zur Religion der Spätzeit sind allerdings recht kümmerlich; aber nach den erhaltenen Denkmälern scheint es so, als ob man auch au den Orten, an denen man früher lebendigere Gottheiten gekannt hatte, doch den bleichen Schemen bevorzugte, zu dem Os. geworden war.

Da kam mit dem Eindringen der Griechen eine neue Wendung. Ptolemaios I. suchte in seinem Streben nach einer innigen Verschmelzung der eingewanderten Griechen mit den einheimischen Ägyptern nach einer beiden verständlicheu Gottheit, die er in dem neugeordneten Reiche zur herrschendeu machen konnte. Er führte von außeu den Serapis für die Griechen herein und erklärte ihn den Ägyptern als den Osiris-Apis, eine Vereinigung ihres Totengottes Os. mit dem Stier von Memphis. Geschicktes Vorgehen hat den Os. in der ueuen Gestalt (vgl. J 1 am Ende) volkstümlich gemacht. In den ägyptischen Tempeln freilich blieben die Priester bei ihrer alten Überlieferung. Es mag trotz aller Ergebenheit der Dynastie gegenüber doch etwas Opposition dabei gewesen sein, daß sie in großem Umfange aus den Archiven die Texte heraussuchten, die Os. in der Gestalt feierten, in der er dem Volke vor Jahrhunderteu vertraut gewesen war, die in seine alten Mythen von seiner Familie und seinen Schicksalen hineingehörten und die seine Festfeiern verherrlichten. Den Priestern, die große Wandflächen ihrer Tempelneubauten in ptolemäischer und römischer Zeit mit Inschriften bedeckt haben, verdanken wir die Kenntnis vieler wichtiger Texte, in denen das wertvollste Material zum Mythus, Kultus und zum Wesen des Os. steckt.

Literatur. In allen Handbüchern siud Darstellungeu zu finden, in allen Sammlungen von Übersetzungen einige einschlägige Texte. Zunächst nachzuschlagen: *Ad. Erman, Die äg. Religion*², 1909, *Index*. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.*² 1 (1909), § 178. — Übersetzungeu: *Roeder, Urk. Rel. alt. Äg* 1923, — Kritische Untersuchung: *Hugo Gressmann, Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen* (*Alter Orient* 23, 3) 1923. Bei ihrer Besprechung iu *Or. Lit. Ztg.* 27 (Juni 1924), 322 betont *Pieper* die Vermutung, daß Os. aus Byblos nach Ägypten eingewandert sei. [Roeder.]

***uslan** darf vielleicht als von dem etruskischen usil abgeleiteter Name (vgl. dort) erschlossen werden. Das Wort muß etwa 'Sonne' oder eine Sonnengottheit bedeuten. Auf der Agramer Mumie V, 21, *CIE* II, 2, S. 18 findet sich die Verbindung: *cisum ϑesane uslanec.* ϑesan ist eine von Spiegeln bekannte Göttin der Morgenröte. Da wir eine ganze Reihe von Götternamen mit Suffix -an kennen (laran, mean, turau usw.), ist *Rosenbergs* Vermutuug *Glotta* 4, 62 sehr ansprechend, daß nämlich ein *uslan als Reimwort zu ϑesan gebildet worden sei. Die Form uslane-c hätte dann das -e- wegen der antretenden konsonantischen Partikel -c- = 'und' erhalten und ihrerseits wieder eine Bildung ϑesane veranlaßt. Möglich scheint allerdings ebensogut, daß ϑesane, uslane neben ϑesan, *uslan zum Zweck der Bedeutungsdifferenzierung gebildet worden sind. Die genaue morphologische und Bedeutungsfunktion der Formen keunen wir nicht. Zu usil, uslanec ist auch vermutlich die Form usli der Mumie VII, 13 zu stellen. [Pauli-Fiesel.]

Ussia (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 54), in einer vor der Fontaine de Bellegarde zu Aix-en-Provence (Aquae Sextiae) gefundenen, seitdem verschollenen Weihinschrift des Mercurius, *CIL* 12, 508 mit *Add.* p. 813, ist keine Göttin. Mehrere Gewährsmänner stimmen ungefähr in der Lesung überein: VSSIAE | ROS | MERCVRIO (MERCVRI) | V·S·L·M. Eine Handschrift des *Balthazar Burle* aus Aix († 1598) gibt über Z. 1 eine Verstümmeluug des Steines au. Es scheinen Überreste von Personennamen vorzuliegen. [Keune.]

Ussubius, ein Genius loci, und zwar keltischer oder iberischer Name einer göttlich verehrten Quelle in der gallischen Proviucia Aquitanica, zwischeu Agen (Aginnum) und Bordeaux (Burdigala). Dem Quellgott hat im 1. Jahrh. n. Chr. sein damaliger Priester eiu Wasserbecken (*labrum*) gestiftet und, unter Vorausschickung der üblichen Ehrung des Kaiserhauses, diese Schenkung durch eine Weihinschrift beurkundet, *CIL* 13, 919 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3734. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 55): *Tutelae Aug(ustae), Ussubio labrum Silvinus Scipionis f(ilius) antistes d(at).* Die Inschrift ist angebracht auf einem Rundpfeiler, wohl dem ehemaligen Träger des Labrum. Verehrung des weiblichen, als Tutela bezeichneten Schutzgeistes war gerade in Aquitanien und im nördlichen Hispanien eingebürgert. Der Stifter war, wie die Namengebuug beweist, ein Provinziale; der römische Name *Scipio* ist aus der Aquitanica auch in keltischer Schreibung *Scipiu* bekannt (*Holder* 2, Sp. 1398. *Bohn, CIL* 13, 3, 1, p. 120, Col. I). Dem Quellgott U. verdankt die Ortschaft *Ussubium* ihren Namen

(vgl. *Vintius-Vintium, Aximus-Axima, Nemausus* u. a.). Dieser durch *Itin. Anton.* und, in etwas entstellter Schreibung, *Tab. Peut.*, auch *Ptolem.* bezeugte Ort (*Holder* a. a. O.) lag an der römischen Straße Burdigala—Aginnum (*C. Jullian, Inscr. de Bordeaux* 2, p. 220—223. *K. Miller, Itin. Rom.*, Sp. 107, mit Karte Sp. 97/98. *Kiepert, Form. orb. ant.* XXV, Kf). Ob jedoch die Örtlichkeit 'Le Mas d'Agenais', wo die Weihinschrift des U. sich noch im J. 1893 in der Kirche (als Träger eines Weihwasserbeckens) befand, auch die Stätte der genannten Ortschaft ist, ist unbestimmt; denn wenn auch hier römische Reste festgestellt sind, so könnte die Inschrift doch verschleppt sein (*Hirschfeld, CIL* 13). — Der Vollständigkeit halber sei noch angeführt *Maver* (s. zu *Trittia, Ura* u. a.), S. 18. [Keune.]

Usus, der (die Erfahrung bedingende) Gebrauch und Verkehr, und *Memoria*, die Erinnerung, waren Vater und Mutter der Weisheit, *Sophia* = *Sapientia*, genannt in einem Stück des *Afranius*, s. *Gellius* 13, 8. *L. Deubner, Personifikationen*, o. Bd. 3, 2, Sp. 2107 und *Höfer, Sapientia*, o. Bd. 4, Sp. 337. (Die mit *Memoria* gleichbedeutende griechische *Mneme* oder *Mnemosyne*, in lateinischer Übersetzung *Moneta*, galt als Mutter der Musen, *Mneme* auch als eine der Musen, s. o. Bd. 2, 2, Sp. 3075 ff.). [Keune.]

Utaet (*Οὐταήτ*), böser Dämon der 8. Donnerstagstunde, dem guten Geist Skiael (*Σκιαήλ*) entgegengesetzt. Beleg wie bei *Ueros*. [Preisendanz.]

Utaspios (*Οὐτάσπιος*). Die Weihinschrift auf einem Relief mit der Darstellung des thrakischen Reiters lautet: *Ἥρωι Οὐτασπίω(ι) Χαριστήριον*, *Rev. arch.* 1912, 2, 491 nr. 292 = *G. Kazarow, Zum Kultus des thrakischen Reiters in Bulgarien* in *Xenio Hommage international à l'université nationale de Grèce à l'occasion du 75e anniversaire de sa fondation* (1912), p. 109. [Höfer.]

Utat (*Οὐτάτ*), einer der Namen, bei denen Ares beschworen wird in der *Προσευχὴ τοῦ Ἄρεως* der *Hygrom. Salom. cod. Mon. gr.* 70. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 155. [Preisendanz.]

Uthani, Dämon im *demotischen Zauberpap.* von *London-Leiden* (ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 189) col. 16, verso 1 (Liebeszauber): 'Armioout, Sithani, Outhani (wth'ny)' usw. [Preisendanz.]

Uthio, Dämonenname, s. u. *Uëbai*.

uthure, einen etruskischen Namen *uϑure als Entsprechung der Göttin Iuturna will *Bugge* finden innerhalb der Inschrift einer weiblichen Statuette, *Fabretti, CII* nr. 255, tab. XXXIII. *Bugge, Etr. Forsch. u. Stu.* 4, 41 ff. Die Zerlegung der Inschrift ist unsicher und die Zusammenstellung des herausgelösten Genitivs *uϑurl mit Iuturna sprachlich so unwahrscheinlich, daß sich ein weiteres Eingehen auf diese Möglichkeit hier erübrigt. [Pauli-Fiesel.]

Utilitas publica, Personifikation des öffentlichen Nutzens, der Gemeinnützigkeit, auf der Kehrseite von Geldstücken des Diocletianus (*Cohen, Descr. hist. des monn. fr. sous l'Empire rom.*² 6, p. 477, nr. 547), seines Mitkaisers Maximianus (*Cohen*² 6, p. 564, nr. 694) und ihrer Caesares, des Galerius (*Cohen*² 7, p. 127, nr. 248) und des Constantius Chlorus (*Cohen*² 7, p. 92, nr. 347 f.), sowie des Severus II als Caesar (J. 305 f. *Cohen*² 7, p. 140, nr. 80) und des Maximinus II Daza als Caesar (J. 305 f. *Cohen*² 7, p. 164, nr. 221), schließlich des Kaisers Constantinus I des Großen (*Cohen*² 7, p. 317/318, nr. 756. *J. Maurice, Numismatique Constantinienne*, Münzstätte Arelate-Arles, 2, p. 151 f. mit Abb. Taf. 5, 12). Mit Ausnahme der Münzen des Constantinus I stellt das durch die genannte Beischrift *U. p.* gekennzeichnete Bild eine stehende Frau, nach links gewendet, dar; die Hände oder Arme hat sie (wohl immer) in ihr Gewand gehüllt. Die Geldstücke des Constantinus I stellen dagegen eine auf einem Schiff stehende Frau mit Wage und Füllhorn dar; rechts von ihr der als behelmter Krieger dargestellte Kaiser, der ihr die Hand hinstreckt und in der anderen Hand eine Kugel mit der Siegesgöttin hält. — Die zu den Art. *Tranquillitas* (o. Bd. 5, Sp. 1096, 56 f.) und *Uberitas* angeführte Abhandlung von *W. Köhler* war mir nicht zugänglich. [Keune.]

Utitom (*Οὐτιτῶμ*), guter Engel der 19. Dienstagstunde, dem bösen Geist Niōech (*Νιωέχ*) entgegengesetzt. Beleg wie bei *Tyrrhytor*. [Preisendanz.]

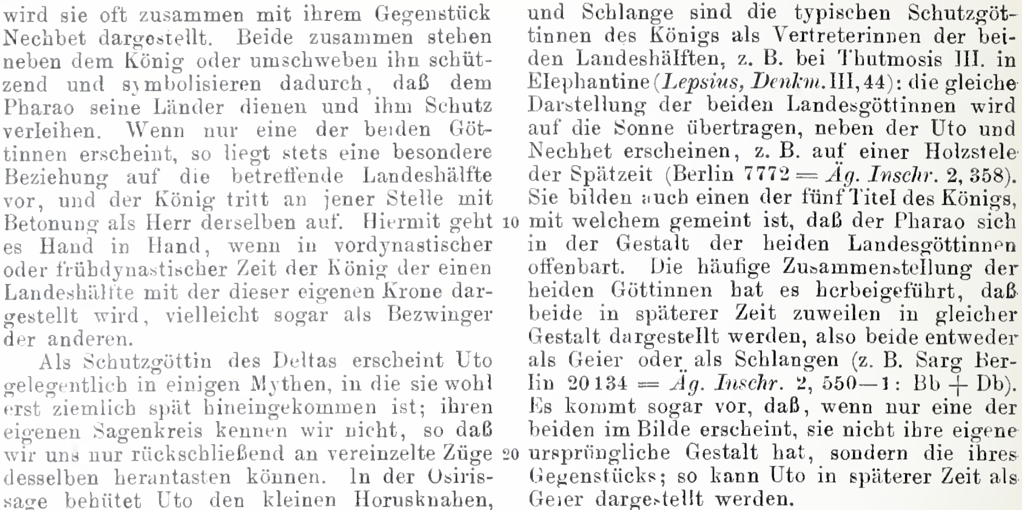
Ut-Napištim neuere Lesung für Ṣit-Napištim, s. o. Bd. 2, Sp. 793—801 nebst Anm. 42 ff.

Uto, Schutzgöttin von Unterägypten Die Aussprache des hieroglyphisch überlieferten Konsonantenbestandes w'ḏ.t ist nach dem Griechischen etwa u'ḏôjet gewesen, so daß wir auf die in französischen Werken übliche Umschreibung Uazit und die sonst eingeführte Wiedergabe Buto verzichten können. Aus u'ḏôjet ist in später Zeit udô geworden. Die Griechen haben den Namen der Göttin in derselben Form überliefert wie den der ihrer Heimatstadt Per-U'ḏôjet, 'Haus der Uto', nämlich in beiden Fällen *Βουτώ*.

Lokalkult. Die Heimat der Göttin Uto ist die Hauptstadt des 7. Gaues von Unterägypten (Harpunengau), die im Nordwesten der Mitte des Deltas an dem See von Burlus lag. Sie bestand aus den beiden Städten Pe und Dep auf den beiden Ufern des sebennytischen Nilarms und war in vorgeschichtlicher Zeit die Hauptstadt eines unterägyptischen Reiches, dessen Könige dem Stadtgotte Horus dienten und als 'Horusverehrer' in geschichtlicher Zeit bekannt geblieben sind. Der ursprüngliche Name dieser Hauptstadt war Nechen. Uto heißt gelegentlich Herrin von Nechen oder von Pe und Dep, worin sich ausspricht, daß sie in jenen Orten beheimatet gewesen ist, auch wenn sie eigentlich mehr Landes- als Stadtgöttin war.

Das Gegenstück zu Uto ist die oberägyptische Schutzgöttin Nechbet, die in der vorgeschichtlichen Hauptstadt Oberägyptens namens Necheb (heute Elkab, griechisch Hierakopolis) zuhause ist.

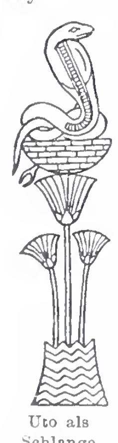
Wesen. Der wichtigste Zug im Charakter der Uto ist es für alle Zeiten geblieben, daß sie das Delta vertritt. In dieser Eigenschaft



wird sie oft zusammen mit ihrem Gegenstück Nechbet dargestellt. Beide zusammen stehen neben dem König oder umschweben ihn schützend und symbolisieren dadurch, daß dem Pharao seine Länder dienen und ihm Schutz verleihen. Wenn nur eine der beiden Göttinnen erscheint, so liegt stets eine besondere Beziehung auf die betreffende Landeshälfte vor, und der König tritt an jener Stelle mit Betonung als Herr derselben auf. Hiermit geht es Hand in Hand, wenn in vordynastischer oder frühdynastischer Zeit der König der einen Landeshälfte mit der dieser eigenen Krone dargestellt wird, vielleicht sogar als Bezwinger der anderen.

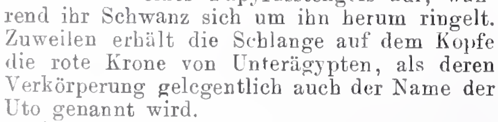
Als Schutzgöttin des Deltas erscheint Uto gelegentlich in einigen Mythen, in die sie wohl erst ziemlich spät hineingekommen ist; ihren eigenen Sagenkreis kennen wir nicht, so daß wir uns nur rückschließend an vereinzelte Züge desselben herantasten können. In der Osirissage behütet Uto den kleinen Horusknaben, den die vor dem bösen Setech-Typhon in die unzugänglichen Sümpfe des Deltas geflohene Isis dort geboren hat. Sie schützt ihn so fürsorglich gegen Gefahren, daß späte Mythenzüge der Uto den kleinen Horus sogar als ihren eigenen Sohn zugesellen — eine Abirrung, die sich aus dem Wunsche ergab, daß auch diejenigen Göttinnen, denen alte Legenden keinen Sohn gegeben hatten, nachträglich einen solchen erhalten sollten.

Als in der griechischen Zeit eine Anzahl von Orakeln berühmt geworden waren, ist auch eines der Uto in der Stadt Buto erteilt worden. *Herodot* 2, 83 sagt, daß es unter allen Orakeln Ägyptens am angesehensten sei, und erzählt 2, 133 eine Orakelgeschichte vom König Mykerinos. 2, 155 beschreibt er den Tempel der Leto in Buto, in dem das Orakel erteilt wird; mit Leto kann nur Uto gemeint sein. Diese Deutung wird bestätigt durch die Erzählung von Letos Beschützung des Apollon (Horus), die sich genau mit der Überlieferung der Horussage deckt (2, 156).



Uto als Schlange auf Papyrus.

Darstellung. Uto hat ursprünglich die Gestalt einer Schlange, und als solche wird sie durch die ganze ägyptische Geschichte dargestellt, zuweilen mit ausgebreiteten Flügeln, mit denen sie den König schützend umgibt. Ihr Bild kann vereinigt werden mit der Darstellung des Papyrus, der Wappenpflanze von Unterägypten; gewöhnlich richtet die Schlange sich dann auf der Dolde eines Papyrusstengels auf, während ihr Schwanz sich um ihn herum ringelt.



Zuweilen erhält die Schlange auf dem Kopfe die rote Krone von Unterägypten, als deren Verkörperung gelegentlich auch der Name der Uto genannt wird.

Sind Uto und Nechbet zusammen dargestellt, so behält die letztere meist die ihr aus der Urzeit zugehörige Gestalt des Geiers. Geier und Schlange sind die typischen Schutzgöttinnen des Königs als Vertreterinnen der beiden Landeshälften, z. B. bei Thutmosis III. in Elephantine (*Lepsius, Denkm.* III, 44): die gleiche Darstellung der beiden Landesgöttinnen wird auf die Sonne übertragen, neben der Uto und Nechbet erscheinen, z. B. auf einer Holzstele der Spätzeit (Berlin 7772 = *Äg. Inschr.* 2, 358). Sie bilden auch einen der fünf Titel des Königs, mit welchem gemeint ist, daß der Pharao sich in der Gestalt der beiden Landesgöttinnen offenbart. Die häufige Zusammenstellung der beiden Göttinnen hat es herbeigeführt, daß beide in späterer Zeit zuweilen in gleicher Gestalt dargestellt werden, also beide entweder als Geier oder als Schlangen (z. B. Sarg Berlin 20134 = *Äg. Inschr.* 2, 550—1: Bb + Db). Es kommt sogar vor, daß, wenn nur eine der beiden im Bilde erscheint, sie nicht ihre eigene ursprüngliche Gestalt hat, sondern die ihres Gegenstücks; so kann Uto in späterer Zeit als Geier dargestellt werden.

Vermischung mit anderen Göttinnen. Aus unbekannten Gründen ist Uto in späterer Zeit der Kampfgöttin Sachmet von Memphis angenähert worden; die Heimatstädte der beiden Göttinnen liegen weit auseinander, und in ihrem Wesen sind keine gemeinsamen Züge vorhanden. Bronzefiguren der Spätzeit stellen eine frauengestaltige Göttin mit Löwinnenkopf dar und nennen sie Sachmet-Uto. Auch Uto allein ist als Frau mit Löwinnenkopf durch Bronzen belegt. Dann hat Uto meist eine große, sich frei aufrichtende Schlange auf dem Kopf, während Sachmet die Sonnenscheibe mit Uräus trägt. *Daressy, Statues de Divinités* (*Catal. Génér. Caire* 1905—6). *Denkmäler des Pelizaeusmuseums zu Hildesheim* 1921, S. 119. *Ausführl. Verzeichn. Ägypt. Altertümer Berlin.* 1899, S. 294.

Literatur: *Erman, Ägypt. Religion*², 1909. *Roeder, Urk. Relig. alt. Äg.*², 1923. *Erman-Ranke, Ägypten*², 1923, sämtlich s. Index. [Roeder.]

Utoloch (*Οὐτολόχ*), böser Dämon der 13. Montagstunde, dem guten Engel Aresiel (*Ἀρησιήλ*) entgegengesetzt; Beleg wie bei *Uistos.*
[Preisendanz.]

Utupon (*Οὐτουπών*), einer der Namen, bei denen Selene in der *Προσευχή τῆς Σελήνης* beschworen wird, *Hygrom. Salom. cod. Mon. gr.* 70. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 157. Die anderen Namen: *Σαβαήλ, Βοαήλ, Ὠνιτζήρ, Σπαρσῦ, Σωρτήρχα, Γαβήδ, Οὐτ., Καιπόλης, Γωμεδήν, Μαρηβάτ.*
[Preisendanz.]

utuse. utuse, utuśe, utuze, uϑuze, uϑuste, uϑste, utzte sind die etruskischen Bezeichnungen für den griechischen *Ὀδυσσεύς*, die sich auf Spiegeln, Gemmen, einem Wandgemälde und einer Urne finden. Die Monumente werden nachfolgend kurz besprochen, zur weiteren Orientierung vergleiche man jeweils *Gerhard-Körte, Etr. Sp.* 1—5. *Furtwängler, Antike Gemmen* und die angegebenen Art. des *Myth. Lex.* — Dem Sagenkreis der *Odyssee* sind folgende Darstellungen entnommen: Ein Wandbild der T. dell' Orco in Tarquinii, *Fabretti, CII spl.* I, 413, zeigt die Blendung des Polyphem. Odysseus (uϑuste) bohrt den Balken in das Auge

des Kyklopen (cuclu), wie das ziemlich zerstörte Bild noch deutlich erkennen läßt. Abbildungen *Monum. ined.* 9, Tf. XIV, XV. *Weege, Etr. Malerei* 28, Abb. 23. Eine Szene aus der *Nekyia* enthält der Volcenter Spiegel, *Etr. Spiegel* Tf. CCXL = *Fabretti* 2144: Odysseus (utuze) vom Hermes Psychopompos (turmś aitaś) in die Unterwelt geleitet, befragt das *εἴδωλον* des Teiresias (hinϑial terasiaś); vgl. *Pauli* unter *terasia*. Drei Spiegelbilder sind dem Abenteuer bei der Zauberin Kirke entnommen. Sie zeigen nur geringe stilistische Abweichungen voneinander: *Etr. Sp.* Tf. CCCCIII, 1 = *Fabretti* 2277 bis B, ein Spiegel des Louvre aus Tarquinii; dessen Replik *Etr. Sp.* 5, *Nachtr.* 22, vermutlich aus Vetulonia; Tf. CCCCIII, 2 = *Fabretti* 2537 unbekannter Herkunft. Kirke (cerca) sitzt zwischen dem sie mit dem Schwert bedrohenden Odysseus (uϑste) und Elpenor (velparun). Zu ihren Füßen ein Schwein, dessen menschlich gebildete Hinterfüße wohl die Verwandlung der Freunde des Odysseus andeuten sollen. — Einige Darstellungen enthalten Gruppen mit aus dem Epos bekannten Gestalten, ohne daß eine bestimmte Szene als Vorbild nachgewiesen ist. Der Spiegel aus Castiglione bei Orvieto, *Etr. Sp.* 5, Tf. 113 = *Gamurrini, Append.* 650 zeigt drei Krieger: Über den in die Knie gesunkenen pentasila (*Πενϑεσίλεια*!) beugen sich Odysseus (utuśe) und Diomedes ((z)imite). Merkwürdig ist die Bezeichnung pentasila neben einer männlichen Figur. Auf einem Spiegel von Toscanella, *Fabretti, spl.* 2, 106, finden sich Menelaos (menle), Helena (elinei), Odysseus (uϑste), Thetis (ϑeϑis) und Achilles (aχle). Ob das Bild auf die Versöhnung zwischen Menelaos und Helena gedeutet werden darf? Vgl. *Pauli* unter *ϑeϑis*. *Etr. Sp.* 5, Tf. 85, 1 = *Fabretti, spl.* 1, 448 ein Spiegel aus Cervetri, dessen z. T. sehr zerstörte Beischriften *Körte* ergänzt: Odysseus (uϑste), Kassandra (caś(tr)a), Minerva ((m)e(n)e(r)va) und Diomedes (ziumiϑe). Vermutlich ist auch ein anderer Spiegel aus Cervetri hierherzustellen: *Etr. Sp.* Tf. CCCLXXXV = *Fabretti* 2346 bis C. Er enthält Menelaos (menle), Odysseus (uϑste), Klytaimestra (clutmsta), Palamedes (talmiϑe). Das -ϑ- in uϑste ist nicht deutlich; doch scheint die Schiffermütze der bezeichneten Gestalt, die wir aus anderen Darstellungen des Odysseus kennen, diese Lesung wahrscheinlich zu machen. *Deecke* nimmt an, es stehe urste da (der etr. Name des Orestes), wozu ja die Anwesenheit der Klytaimestra gut passen würde. Eine Urne aus Perugia, *Not. d. Scavi* 1914, 322 f. zeigt Achilles, Odysseus und Paris (aχle, utzte, paris), ein Sardonyx aus Bolsena, *Furtwängler* 1, Tf. XVI, 28; 2, 78, 28, Odysseus und Achilles (utuse, aχele). Ganz ähnlich ist der ebenfalls aus Bolsena stammende Skarabäus, *Fabretti* 2094 bis, A, mit utuze und aχele. Odysseus (uϑuze) allein findet sich auf einem ziemlich archaischen Skarabäus aus Chiusi, *Furtwängler* 1, Tf. LXIV, 29; 2, 291, 29. Unecht ist die Gemmeninschrift *Fabretti* 2547 mi uliś.

Die etruskische Namensform, die in Mittel- und Südetrurien etwa vom 5. Jahrh. ab sich findet, ist sprachlich interessant. Auffallend ist ein derartiges Schwanken in der Wiedergabe des griechischen Namens, das sonst bei Etruskisierungen nicht begegnet. In utuse, utuśe, utuze, uϑuze, liegen die zu erwartenden, lautlich korrekten Entsprechungen vor; das -σσ- des Griechischen hat man auf verschiedene Weise wiederzugeben versucht; ein nicht erklärtes Schwanken von Tenuis und Aspirata (t : ϑ) bei demselben Wort findet sich auch sonst. Dagegen ist sehr befremdlich die Endung -ste in uϑste, uϑuste. Es wäre ja möglich, daß hier Analogie zu Bildungen wie urste, urusϑe (Orestes) vorliegt; vgl. *Deecke, B. B.* 2, 195. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß für die verwickelten lautlichen Probleme des griechisch-italischen Odysseusnamens unter Umständen die etruskische Form bedeutungsvoll werden kann. [Fiesel.]

Uxacanus (*Uxsacanus*), örtliche Gottheit in der Narbonensis in der Gegend von Carpentorate (Carpentras, Départ. Vaucluse), und zwar wohl Name einer Quelle. Dem vermutlichen Quellgott war eine bei Bédoin (Bedouin, à Sainte-Magdalène) gefundene Inschrift geweiht, *CIL* 12, 1178, berichtigt *Add.* p 823 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4693): *L. Eppius Leo Uxsacano v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Eine der beiden Quellen in der Nähe der Kapelle der hl. Magdalena am Fuß des Mont-Ventoux bei Bédoin [*CIL* 12, Tab. II, De. *Andree, Handatlas*[7] 93/94, E 1: nordöstl. von Carpentras] gilt für die heilige Quelle *U.* — *Allmer, Revue épigr.* 2, p. 117, nr. 545. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 68. Die Schreibung *Uxsacanus* ist bedingt durch die sehr beliebte Verschärfung des in *X* enthaltenen *S*-Lautes in Aussprache und Schrift (*Dessau* a. a. O. Bd. 3, p. 837 f.), die sich auch häufig in keltischen Namen findet (*Holder* a. a. O. 3, Sp. 460, der aber hier *XS* = *χs, chs* zu deuten geneigt ist). Zur Namenbildung *Ux-ac-anus* vgl. *Holder* 3, Sp. 59 ff. 1, Sp. 20 ff. und 3, Sp. 483 ff. 1, Sp. 157 und 3, Sp. 630 f. [Keune.]

Uxelius s. *Uxellus*, nr. 2.

Uxellimus, keltischer Beiname oder örtlicher Sondername des Iuppiter in einer Weihinschrift von Noricum, *CIL* 3, 5145 mit *Suppl.* 1, p. 1829 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4626: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Uxellimo Serandius* (so!, statt *Servandius*?) *Verinus dec(urio) Cel(eiae) p(oni) i(ussit), Pomp(onia?) Ursula eius cum Urso fil(io) v(otum) s(olv.) l(ib.) m(erito).* Fundort des Weihdenkmals ist Lukovc oder Lukovce (nicht: Bukovce u. ä.) am Fluß Sann, linkem Nebenfluß der Sava oder Sau (Savus), flußabwärts von dem 'Römerbad' genannten Badeort bei Tüffer in der südlichen Steiermark (s. *CIL* 3, *Suppl.* 2, p. 2688. 2703 mit Sonderkärtchen Tab. VIII, Gxy; flußaufwärts von Römerbad und Tüffer liegt Cilli = Celeia). Das Weihdenkmal war gelobt von einem Mitglied des Gemeinderats von Celeia, nach dessen Tod seine Frau mit ihrem Sohn das Gelübde erfüllt hat (vgl. *CIL* 13, 5076. 7932). — Zur Ableitung des Namens *U.* s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 61: *uxellos, -a, -on* = erhaben, hoch, und *Holder* 2, Sp. 37: *-ĭmo-*. *Holder* 3, Sp. 61, der *U.* als 'latinisierten Superlativ' bezeichnet, 'nach *Ernault* = *-ismos,* var. von *-isamos,* vgl. *Mo-*

lismus, Uxisama', und vor ihm *Mowat, Bull. Soc. Antiq. de Fr.* 1888, p. 257 stellen daher *I. O. M. U.* zusammen mit den Weihungen *I. O. M. summo excellentissimo* oder *exsuperantissimo*, vgl. auch *Iovi (alto) summano* (Belege bei *Dessau* a. a. O. Bd. 3, p. 537) und *I. O. M. culminali* oder *culminari* (*CIL* 3, *Suppl.* 2. p. 2514, Col. II). — S. d. Art. *Uxellus.* [Keune.]

Uxellus, keltischer Name eines Gottes in Gallia, belegt durch zwei Weihinschriften. Das keltische Wort *uxellos, -a, -on* (*ux-ello-*) bedeutet 'erhaben, hoch' und ist auch als Ortsname *Uxellon, Uxellus vicus* u. ä., vgl. *Uxellodunum*, belegt, s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 61 ff. und den Art. *Uxellimus*; zum Suffix *-ello-* s. *Holder* 1, Sp. 1415. Über den Gott handelt *Mowat, Bull. Soc. Ant. de Fr.* 1888, p. 255—258.

1) Tessera aus Bronze, unbekannter Herkunft, im Cabinet des Médailles et Antiques der Nationalbibliothek zu Paris, deren Echtheit mit Unrecht angezweifelt worden war, *Mowat* a. a. O. *Babelon-Blanchet, Catal. des bronzes ant. de la Bibl. nat.* (1895), p. 710 f., nr. 2306. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4693 a: *Aug(usto) sacr(um); deo Uxello.* Die Inschrift ist auf die beiden Seiten der gehenkelten Tessera (Berechtigungsmarke) verteilt, so daß der Name des Gottes U. auf der Kehrseite steht. Vgl. die gehenkelte Tessera mit Weihinschrift *CIL* 7, 1262, auch die '*Tessera*' von Trier, *CIL* 13 (4), 11316, welche auf der Vorderseite eine Weihinschrift hat.

2) Steininschrift der Gallia Narbonensis, gefunden zu Hyères (östlich von Toulon), 'à la Font des Horts....', *CIL* 12, 387 (nach *Baron de Bonstetten, Carte archéol. du dép. du Var... accompagnée d'un texte explicatif*, Toulon 1873, p. 25 [[2] 1888, p. 31]). *Mowat* a. a. O. 256. *Revue épigr.*, Heft 59 (1890), p. 49, nr. 830: *[Deo] Uxelio v(otum) s(olvit) [l(ibens) m(erito)] C. Propert(ius) A[.....].* *Uxelio* ist fahrlässige Schreibung des Steinmetzen statt *Uxello*, wie oft *I* im Stein eingehauen ist statt *L* (vgl. z. B. *Veilaunus* = *Vellaunus*); allerdings findet sich auch das Suffix *-elius* in keltischen Namen (*Holder* 1, Sp. 1415). — Hyères (*CIL* 12, Tab. I, Pg. *Andree, Handatlas*[7] 93/94, F 2) ist Fundort von *CIL* 12, 385—390. [Keune.]

Uxovinus, keltischer Name einer örtlichen Gottheit der Gegend von Apta Iulia in Gallia Narbonensis (Apt im Départ. Vaucluse), bezeugt durch einen Altar mit schlechter Schrift, *CIL* 12, 1105 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4694, gefunden 1841 zu Bonnieux, südwestl. von Apt (*CIL* 12, Tab. II, Ef. *Andree, Handatlas*[7] 93/94, E 2), jetzt im Museum zu Saint-Remy: *Uxovino v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Q. Annius Bottus.* Zur Namenbildung *Ux-ov-inus* s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 59—68. 2, Sp. 895 und 47. *Bottus* ist ein keltischer Name, s. *Holder* 1, Sp. 496. 3, Sp. 915 f. Nach einer Mitteilung von *de Lagoy* 1842 (s. zu *CIL* 12) soll 'kürzlich' am selben Ort eine zweite Inschrift mit dem Namen des Gottes U. aufgefunden sein. [Keune.]

Uxsacanus s. *Uxacanus.*

Uxunuel (Οὐξουνουήλ), guter Geist der 23. Samstagstunde, entgegengesetzt dem bösen δαίμων Μοιγρῶν; *Hygrom. Salom. cod Mon. gr.* 70. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 154. [Preisendanz.]

V als Abkürzung eines unbestimmten Götternamens findet sich nach *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 70 in den Weihinschriften **1**) eines Marmortäfelchens, gefunden zu Settimo Vittone an der Dora Baltea, flußaufwärts von Ivrea = Eporedia (*CIL* 5, Tab. II. *Andree, Handatlas*[7] 125/126, B 2, an der Straße über Aosta = Augusta Praetoria nach dem Kleinen St. Bernhard = Alpis Graia), *CIL* 5, 6819 b: *M. Titius Aeratus V. v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*; **2**) einer Gemme aus Vermand (westnordwestlich von St. Quentin) im Gebiet der Viromandui in Gallia Belgica, *CIL* 13, 3, 2, p. 628, nr. 10024, 24: *V. Alexan[der ex] voto [d(ono) d(edit)?].* [Dagegen ist die von *Holder* a. a. O. ebenfalls aufgeführte *CIL* 13, 3, 1, p. 381, nr. 10010, 1951: *Q. V. C.* keine Weihung, sondern Herstellermarke eines Sigillatatöpfers.] [Keune.]

Vacallinehae, auch belegt in anderer, ähnlicher und gleichwertiger Schreibung (s. u.), örtlicher, wohl germanischer Beiname der Muttergöttinnen (*Ihm*, o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) in fruchtbarer, wohlhabender Gegend im Nordteil der Eifel südlich von Zülpich-Euskirchen (s. *Baedeker, Rheinlande*[31], Karte zu S. 231). Die Göttinnen V. sind bekannt durch zahlreiche Weihinschriften, welche mit Ausnahme von vier verschollenen (B 1, b) sämtlich im Provinzialmuseum zu Bonn verwahrt werden (*L* = *H. Lehner, Die antiken Steindenkmäler des Provinzialmuseums in Bonn*, 1918).

A. Name. In den meisten Fällen lautet die Weihung (unter Auflösung der häufigen Ligaturen): *Matronis Vacallinehis*, *CIL* 13, 7952. *L* 349. 351—354. 357—361 usw.; nur zweimal ist der Beiname bestimmt mit einem *l* geschrieben, *CIL* 13, 7951, ebenso (*Vacalinihis*) *L* 355 (in anderen Namen ist dieser Wechsel häufiger). Mehrere Inschriften von Pesch (B 2) schreiben aber *Vocallin-*, *L* 366—371. 1433 (solche Schreibung *O* für *A* findet sich öfter, vornehmlich nach *V*, z. B. *vocatio* statt *vacatio*, *Quodratus* statt *Quadratus* u. a., s. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* Bd. 3, p. 827). Wie in sonstigen mit *-nehae* gebildeten Beinamen der göttlichen Mütter (s. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 31—34) sind auch in *V.* statt *-nehis* gebraucht: *-neihis*, *L* 348. 366, oder *-nihis*, *L* 355. 380, oder *-neis*, *L* 356. 376. 384. 392. 1433. 1435. 506. 508. 509, oder *-nehabus*, *L* 363. 375, oder *-neabus*, *L* 367. 370. Abgekürzt ist *Vacallin.*, *L* 364, und, wie es scheint, *Va.*, *L* 362. Während sie sonst gewöhnlich als *Matronae* bezeichnet sind, führen sie in der vereinzelten Weihung von Bonn (B 3) die [nach einer anderen Bonner Inschrift (*L* 317 = *CIL* 13, 8021; vgl. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 11 f.) übrigens gleichwertige] Benennung *Matres*, *L* 509, ebenso auf einem Bruchstück von Pesch, *L* 410; mehrfach aber ist ihre Bezeichnung als Matronae oder Matres abgekürzt: *Mat.*, *L* 355. 360. 1434. 506, und *M.*, *L* 349. 352. 353. 406. Nicht selten ist jedoch diese Bezeichnung ganz weggelassen, und die Göttinnen sind gleich vielen anderen der Mütter lediglich mit ihren Beinamen benannt, *L* 354. 361. 366. 375[A]. 382. 398. 403. 1433. 508 (anderswo ist der Stein im Anfang verstümmelt, so *CIL* 13, 7953. *L* 358. 367 u. a.). Nur *Matronae*

heißen sie, ohne Beinamen, *L* 372. 374 (vgl. *CIL* 13, 7954?), abgekürzt *Mat.* *L* 373. Dagegen führen sie noch einen zweiten Beinamen in *L* 364 (*CIL* 13, 12020): [*Matronis*?] *Vacallin. Leudinis*, vgl. *L* 365. Ob auch in den Bruchstücken *L* 413 und 414 Reste von anderen Beinamen der Mütter erhalten sind, ist zweifelhaft. — Zur Deutung s. C.

B. Fundstätten. Zwei Tempelstätten sind nachgewiesen: 1. bei Lessenich im Kreis Euskirchen und 2. bei Pesch im Kreis Schleiden.

1) a) Etwa 20 Minuten südlich von Lessenich sind drei Weihdenkmäler der M. V. gefunden, *CIL* 13, 4, 12037—12039. *L* 506—508. Vgl. *Lehner, Röm.-Germ. Korrbl.* 1 (1908), § 36. — Von dieser Tempelstätte waren sehr wahrscheinlich verschleppt: b) vier verschollene Denkmäler, welche im benachbarten Antweiler zum Vorschein gekommen sind, eines, mit Bildwerk geschmückt (*CIL* 13, 7952), bereits im 16. Jahrh., die übrigen beim Abbruch der Kirche ums J. 1852, *CIL* 13, 7951—7954. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 138, nr. 224—227; s. *Katzfey-Freudenberg, Bonn. Jahrb.* 19 (1853), S 85ff.; c) ein Denkstein des Bonner Museums (*L* 505, vgl. *Lehner, Führer durch die antike Abteilung* 1915, S. 193f. *CIL* 13, 4, 12035), welcher im benachbarten Satzvey (an der Eisenbahnlinie Trier-Köln, zwischen Mechernich und Euskirchen) in einem Haus vermauert war.

2) Zahlreiche Inschriften und andere Funde haben die Ausgrabungen eines Tempelbezirkes am Hang der 'Addig' benannten Höhe unweit östlich von Pesch (6 km südwestl. von Münstereifel und etwas über 8 km von Lessenich-Antweiler entfernt) durch das Provinzialmuseum Bonn ergeben, s. *Lehner, Führer* (1915), S. 232 f. *Bonner Jahrb.* 123, S. 68—75 und besonders *ebd.* 125 (1919), S. 74—162 (wo auch S. 130—134 die zur Siedelung gehörigen Grabstätten nördlich von Pesch besprochen sind, *L* 232. 782 f.), mit Tafeln 8—34 und Nachtrag im *Korrbl. Germania* 1920, Nr. 3/6, S. 63—67; die Steindenkmäler bei *L* 82—85. 348—504. 1032—1055. 1174—1176, mit Nachtr. 1433—1453. Die Inschriften, über welche vgl. *Bonn. Jahrb.* 125, S. 124—128 mit Taf. 24—25 (teilweise auch in *CIL* 13, 4, 12016—12034), sind hauptsächlich in einem Tempelhof gefunden worden, der als Aufstellungsraum für Weihdenkmäler gedient haben muß (*Bonn. Jahrb.* 125, S. 90), doch war eine kleinere Zahl, einer älteren Anlage entstammend, beim Umbau in den Mauern des nämlichen Hofes als Bausteine verwendet (*ebd.* S. 126). Außer Weihinschriften, von welchen *L* 378 (*Bonn. Jahrb.* 125, Taf. 25, 2) vielleicht als Hauptinschrift über dem Tempeleingang angebracht war und *L* 381 (= *Bonn. Jahrb.* 125, S. 129, Abb. 14) ein verzierter Opfertisch gewesen zu sein scheint, sind auch Reste von Steinbildern der Matronen und von Opferdarstellungen gefunden, außerdem aber auch Bruchstücke von anderen Steinbildern, so vom Standbild eines Iuppiter und von einem Reliefbild der Kybele mit Attis? (*Bonn. Jahrb.* 125, S. 118—124, Taf. 21—23, auch S. 156—158). Zusammenstellung der Muttergöttinnen mit Kybele war bisher nur belegt mit einer Inschrift aus Savoyen: ..*Matri deum et Matronis Salvennis*.... (*Keune* in Neubearbeitung von *Paulys Real-Encyclopädie* Bd. 1 A, Sp. 2015). Über die Bauanlagen s. *Lehner, Bonn. Jahrb.* 125 mit Rekonstruktionsversuchen von *Schultze.* Die Anfänge der Siedelung mit der Tempelanlage fallen nach Ausweis der Einzelfunde etwa in die Mitte des 1. Jahrh. n. Chr., der Umbau nach 200 n. Chr., weitere Neubauten seit etwa 330 n. Chr., das Ende der Anlage in den Beginn des 5. Jahrh. Die Namen der Stifter der Weihdenkmäler, insbesondere der älteren, sind noch keltisch, die Mehrzahl aber romanisiert oder doch latinisiert (*Bonn. Jahrb.* 125, S. 125); vielleicht findet sich darunter ein Soldat der *[legio X]XX U(lpia) V(ictrix)*, *L* 1439, welche im Lager Vetera (bei Xanten) lag. — Vgl. noch *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs, stat. et bust. de la Gaule rom.* 8 (1922), nr. 6354 und 6371.

Vereinzelt ist 3) die zu Bonn-Endenich gefundene Weihinschrift eines Soldaten der im Lager von Bonna-Bonn liegenden Legion, *L* 509 = *CIL* 13, 8003 a (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 137, nr. 215): *Matribu[s V]acallineis Attici(us) Maternu[s] m(iles) l(egionis) I M(inerviae) P(iae) ius(su) ipsa[r(um)] l(ibens) m(erito).* Dieser Soldat wird nach *Lehner* (*Bonn. Jahrb.* 125, S. 124) aus der Heimat der Verehrung der V. stammen und während seiner Dienstzeit in Bonn sein Gelübde erfüllt haben.

C. Deutung. [*Kern, Germaansche woorden in Latijnsche opschriften aan den Beneden-Rijn = Verslagen en mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen (Amsterdam), Afdeeling Letterkunde*[2] 2 (1872), S. 305 ff. (franz. Übers. in *Revue celtique* 2, 153 ff.). *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83 (1887), S. 23/24. *v. Grienberger, Eranos Vindobon.* 1893, S. 262. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 71 f. *Förstemann-Jellinghaus, Altdeutsches Namenbuch*[3] 2, 2 (1916), Sp. 1172 (auch Sp. 1176. 1215). *M. Schönfeld, Wörterbuch der altgerman. Personen- u. Völkernamen* (1911), S. 248. *Much* in *Hoops, Reallexikon der German. Altertumskde.* 4, S. 387 (*Vacalus* § 3).] Gleich allen Namen mit der nämlichen Endung scheint auch *V.* germanischen, nicht keltischen Ursprungs zu sein. Doch ist Ableitung vom alten Namen des Flusses Waal (*Vacalus*, *Vahalis*, s. *Holder* a. a. O. 3, Sp. 72 f. *Förstemann* a. a. O., Sp. 1176. *Much* a. a. O.) zu verwerfen. Dagegen ist gemeinsamer Ursprung des in *V.* enthaltenen vermutlichen Landschaftsnamens mit dem ersten Bestandteil der Namen *Wachendorf* (südlich von Antweiler), *Wakelendorp* (in niederländ. Geldern) u. a. nicht unwahrscheinlich. Den zweiten Beinamen *Leudinae* (*L* 364. 365) leitet *Lehner* (*Bonn. Jahrb.* 123, S. 74. 125, S. 124 und *Stdkm.* S. 163 f.) ab von einem Ortsnamen *Leudium,* in welchem er den Namen des bei dem Heiligtum von Pesch (B 2) gelegenen, seither verschwundenen Vicus erkennen möchte.

Wie die Muttergöttinnen überhaupt, so sind auch die V. Göttinnen des Segens, und zwar vornehmlich der Fruchtbarkeit des Baumlandes. Dies findet seinen Ausdruck in dem den Weihdenkmälern beigegebenen Bildschmuck, wie den Früchtekörben u. dgl. auf dem Schoß der Müt-

ter, der Darstellung von einzelnen Baumfrüchten, bes. Äpfeln und Birnen (auf einem Teller oder ohne einen solchen) und von Bäumen, letztere auf den Seitenflächen, auch von Füllhörnern (*CIL* 13, 7952. *L* 349. 353. 355. 366. 375. 382. 386. 418. 430. 459—461. 467. 471. 474. 489. 493. 499. 505. 506. 508. 509. 1437). Unter den häufigen Bildern der Muttergöttinnen ist außer den Resten von lebensgroßen Freiskulpturen besonders beachtenswert das ebenfalls nur in einem Bruchstück erhaltene Bild einer Matrone mit Kind (*L* 458. *Bonn. Jahrb.* 125, S. 121). Darstellungen von Opfern (*CIL* 13, 7952. *L* 476. 488. 493 u. a.) entsprechen dem Bilderschmuck anderer Matronendenkmäler. Auch das in kleiner Gestalt beigegebene Bild eines Anbeters (*Bonn. Jahrb.* 125, S 122, nr. 10 mit Taf. XXIII 4) entspricht anderen Bildern (vgl. *Hettner, Steindenkm. Trier* nr. 98 und *Lehner, Provinzialmus. Bonn, Sculpturen*, Heft 2, Taf. VII, 5 [*Steindenkm.* nr. 163] = *Espérandieu, Recueil* 8, nr. 6458).

Zur Verehrung der keltoromanischen Matronen bei der Mischbevölkerung der germanischen Grenzlande am Niederrhein s. *K. Helm, Altgerman. Religionsgeschichte* 1 (1913), S. 391 ff.

Vgl. noch *K. Schumacher, Siedelungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande* 2 (1923), S. 180. [Keune.]

Vaccaburius, wohl iberischer Name eines örtlichen Gottes in Hispanien, nach der Weihinschrift einer Marmortafel, gefunden in der Landschaft León zu Astorga (Asturica) [*CIL* 2, *Suppl.*, Tab. I, Dg. *Andree, Handatlas*[7] 121/122, D 2], jetzt in der Provinzialhauptstadt León, *CIL* 2, *Suppl.* p. 912, nr. 5666 (daher *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 73): DE VAC
O CABV
RIO
zu lesen nach *Hübner*: *Deo Vaccaburio* [nicht: *De(o) Vacocaburio*, wie *Ephem. epigr.* 3, p. 42, nr. 26 mit *Holder* a. a. O 3, Sp. 80]. Auf der Kehrseite der Tafel sind Reste einer (nach *Hübner*) älteren Inschrift erhalten. — *M. Macias, Epigrafia Romana de la ciudad de Astorga* ist mir nicht zugänglich. [Keune]

Vacocaburius, irrige Lesung statt *Vaccaburius*, s. d.

Vacuna, alte Göttin des Sabinerlandes, deren Verehrung noch in der Kaiserzeit bezeugt ist. Wir können sie an drei verschiedenen Punkten dieser Gegend nachweisen. Erstens im oberen Velinustale, wo sich der Name der Göttin noch in dem Ortsnamen Bacugno erhalten hat (vgl. *W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen* S. 477); in der nächsten Nachbarschaft dieses Ortes sind zwei Inschriften gefunden worden, in Laculo *CIL* 9, 4636 = *Dessau* 3484 *Q. Murrius Cn. f. Vacunae vot(um) dat lubens merito* und neuerdings in Posta *Dessau* 9248 *P. Flavidius L. f. Septuminus praef(ectus) classi Vacunae*; wahrscheinlich hat also hier ein Tempel der Vacuna gelegen (vgl. *N. Persichetti, Röm. Mitteil.* 24, 1909, S. 242 ff.). Der Fundort zweier anderer Inschriften (Poggio Fidone unweit Rieti) führt in die Gegend von Reate im Tale des Avens: *CIL* 9, 4751 = *Dessau* 3486 *pro reditu L. Acesti ex Africa vori Vacunae Aredia Daph[ne] et C. Pomponius v. s. l. m.* und *CIL* 9, 4752 = *Dessau* 3485 *Esuvius Modestus Vacun[ae p]ro valetudine pat[ris] v. [s.]*; auf diese Gegend bezieht sich auch die Erwähnung der *Vacunae nemora* im Zusammenhange mit Reate und dem Avens bei *Plin. n. h.* 3, 109. Endlich bezeugt *Horaz epist.* 1, 10, 49 *haec tibi dictabam post fanum putre Vacunae*, daß sich in der Nähe seines Sabinergütchens, im Tale der Digentia (über die Lage s. *N. Fritsch, Jahrb. f. Philol* 151, 1895, S. 57 ff), eine verfallene Kapelle der Göttin befand. Die *Scholien* zu dieser *Horaz*stelle geben den Niederschlag dessen, was die römische Gelehrsamkeit über die Göttin zu ermitteln gewußt hatte; es ist blutwenig, eine Reihe gleichberechtigt nebeneinander stehender und unter sich unvereinbarer, daher sich gegenseitig aufhebender Deutungen: *Vacuna in Sabinis dea, quae sub incerta specie est formata; hanc quidam Bellonam, alii Minervam, alii Dianam ⟨putant⟩, Porphyr.* — *Vacunam alii Cererem, alii deam vacationis dicunt, alii Victoriam, qua favente curis vacamus. Vacunam apud Sabinos plurimum cultam quidam Minervam, alii Dianam putaverunt, nonnulli etiam Venerem esse dixerunt; sed Varro primo rerum divinarum* (*frg.* 1 *Agahd*) *Victoriam ait, quod ea maxime hii gaudent, qui sapient ae vacent, Acr.* Der varronischen Deutung Vacuna = Victoria ist *Dionysios von Halikarnassos* gefolgt, falls die am See von Cutilia (*Nissen, Ital. Landesk.* 2, 475 f.) verehrte und von ihm als *Νίκη* bezeichnete Göttin wirklich Vacuna war, was aber nur eine ansprechende Vermutung ist (vgl. *L. Preller, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch* 1855, 191 ff. = *Ausgew. Aufsätze* S. 256 ff.). Auf keinen Fall aber hat man ein Recht, die bei Rocca Giovane im Digentiatale gefundene Bauinschrift *CIL* 14, 3485 = *Dessau* 3813 *Imp(erator) Caesar Vespasianus Aug(ustus) pontifex maximus trib(uniciae) potestatis censor aedem Victoriae vetustate delapsam sua impensa restituit* auf Vacuna zu deuten, da die Weihinschrift eines Tempels die Göttin bei ihrem richtigen Namen nennen mußte und diesen nicht durch eine gelehrte Deutung ersetzen konnte. *Ausonius* freilich, der ja seine Gelehrsamkeit auch dadurch zeigt, daß er *Belenus* und *Consus* statt *Apollo* und *Neptunus* sagt, setzt einfach *Vacuna* für *victoria* ein, *epist.* 14, 100 f. (p. 249 *Peip.*) *quas si solveris, o poeta, nugas, totam trado tibi simul Vacunam.* Wenn *Ovid fast.* 6, 307 f. unter den Belegen für die Bedeutung des Herdes u. a. anführt *nunc quoque, cum fiunt antiquae sacra Vacunae, ante Vacunales stantque sedentque focos*, so weist das auf eine Herdgottheit nach Art der römischen Vesta hin, andererseits lassen Gelübde an sie *pro reditu ex Africa* (*CIL* 9, 4751 = *Dessau* 3486) und *pro valetudine patris* (*CIL* 9, 4752 = *Dessau* 3485) auf ganz andere Seiten ihres Wesens schließen, und die gelehrten Deutungen auf Ceres, Diana, Venus, Minerva, Bellona, Victoria laufen so weit auseinander, daß sie sich schwer aus einer einheitlichen Grundauffassung heraus erklären lassen. Wahrscheinlich war die Göttin in alter Zeit für den lokal beschränkten Kreis ihrer Verehrer die Gottheit

schlechthin, an die man sich in allen Nöten des häuslichen wie des öffentlichen Lebens wendete, und da bei einem mannhaften Volke wie den Sabinern die kriegerischen Anliegen an sie eine hervorragende Rolle gespielt haben mögen, hat das auch die Auffassung der Göttin beeinflußt, so daß die Deutung als Minerva, Bellona, Victoria möglich wurde, während andererseits auch der Bauer (Ceres) und Jäger (Diana) ihr seine Sorgen vortrug. *Babelons* (*Monn. de la républ. Rom.* 2, 312 nr. 4, vgl. S. 310 f.) Deutung der behelmten und bekränzten Frauenbüste mit Flügeln an den Schultern, Bogen und Köcher und einem Füllhorn auf dem Avers von Denaren des M. Plaetorius Cestianus (um 70 v. Chr.) auf Vacuna geht von der unhaltbaren Voraussetzung aus, daß der Münzmeister in seinem Bilde die Gesamtheit der (zu seiner Zeit noch gar nicht vollständig vorliegenden) gelehrten Deutungen nach Art der *signa panthea* habe zusammenfassen wollen. Die von *Usener* (*Götternamen* S. 357) angenommene Verbindung der Familiennamen *Voconius*, *Vocullius* mit *Vacuna* hat *W. Schulze* (*Zur Gesch. röm. Eigennamen* S. 250 f.) als unhaltbar erwiesen. [Wissowa.]

Vaeav..., ein unsicherer (örtlicher) Beiname der *Matronae* nach der Lesung und Ergänzung einer am Niederrhein bei Calcar auf dem 'Bornschen Felde', d. i. der Stätte des alten Burginatium gefundenen, sehr verstümmelten Weihinschrift, jetzt im Museum zu Utrecht, *CIL* 13, 8665: ......*[matro]n[i]s Vaeav[... cur]an[te L.] Dom(itio) [Papiniano, v(iro)] c(larissimo), leg(ato) [A]ug(usti) pr(o) [pr(aetore)....]*. — *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 83. *Siebourg, Bonn. Jahrb.* 107, S. 152, nr. 6, der S. 135 ff. über die Fundstätte handelt mit Karte Taf. IX. [Keune.]

Vaeosus, zweifelhafter Beiname des *Ianus* in einer Weihinschrift in der Nähe von Cadenet [*CIL* 12, Tab. I, Me und II, Ff. *Andree, Handatlas*[7] 93/94, E 2: südlich von Apt (Apta Iulia)], als Teil einer Krippe mißbraucht, auf einem Landgut 'près de Laval', *CIL* 12, 1065 (aus *Roland, Cadenet* p. 259, mit Abbildung), in teilweise verwaschenen Buchstaben: *Iano V̂aeoso Cor/. Mamertu[ll]us v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) pro Placido fratr[e]*. — *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 83. [Keune.]

Vagdavera, irrtümlich angenommener Name einer Göttin infolge der Überlieferung der niederländischen Weihinschrift *CIL* 13, 8805 (*Brambach, CIRhen.* 67. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2536) durch *Ianssen*: VAGDAVER · CVSTI. S. *Vagdavercustis*. [Keune.]

Vagdavercustis, germanischer Name einer niederrheinischen Göttin, belegt durch vier Weihinschriften im Gebiet der Batavi und im anstoßenden Grenzgebiet der Cugerni, sowie durch eine fünfte zu Köln, also im Gebiet der Ubii. Die Stifter dieser Weihdenkmäler waren aber alle Angehörige der römischen Besatzung der Germania inferior, und zwar waren vier Soldaten (1, 2, 4, auch 3, obschon hier die Angabe des Weihenden jetzt fehlt), einer aber war ein vornehmer Römer, der als Beamter der niederrheinischen Provinz der Göttin ein Weihgeschenk gelobt hatte und, nach seiner Erhebung zum Obersten der Kaisergarde zu Rom, dieses Gelübde in Köln, als Hauptstadt der Provinz, wohl abwesend, erfüllt hat (5). Als Heimat der Göttin darf das Land der Bataver angesehen werden. Der Name *V.* ist gesichert; in einer nicht mehr erhaltenen Inschrift (1) ist überliefert: VAGDAVER · CVSTI (s. den Art. *Vagdavera*), doch scheint der trennende Punkt nicht beabsichtigt oder irrig. Eine Inschrift (4) zerlegt den abgekürzten, mißverstandenen Namen in seine zwei Bestandteile *Vage* (so statt *Vagde* = *Vagda-*) und *Vercu(sti)*. Von diesen Wortteilen 'ist *-vercustis* von germanischem *werk* ungefähr so gebildet wie *Remistus*, *Segestes* von *rimis*, *sigis*, s. *Kern* und *v. Grienberger* a. a. O.; größere Schwierigkeit bietet die Bedeutung von *vagda-*, das vielleicht mit *Siebs* und *v. Grienberger* zu ahd. *kiwegida*, ‚*vegetamen, vegetandi vis*' zu stellen ist: dann wäre *Vagda-vercustis* die ‚Lebenskraft schaffende' (*v. Grienberger* a. a. O.)': *Schönfeld* S. 250 (s. u.), auch *Richard M. Meyer, Altgerman. Religionsgeschichte* (1910) S. 403. *Much* a. a. O. faßt die Göttin V. als Verkörperung der Virtus militaris. — Einen von *V.* abgeleiteten Personennamen *[V]agda[v]ercustus* erkennt *F. Haverfield, Ephem. epigr.* 9, p. 567, nr. 1124 in einem der vier vermutlich germanischen Namen der Stifter der oben, im Artikel *Unseni* angeführten Weihinschrift in der Nähe des Hadrianswalles in Britannia.

1) *CIL* 13, 8805, nach *Ianssen* (*Brambach, CIRhen.* 67. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2536), auf rundem Bronzesockel, wohl von einer Statuette, gefunden bei Hemmen in der Landschaft Geldern (Niederlande), beim Reinigen des Bettes der Linge, eines rechten Zuflusses der Waal, also zweifellos im Gebiet der Batavi: *Deae Vagdavercusti Sim[p]licius Super dec(urio) alae Vocontior(um) exerci[t]uus Britannici*. — Die Ala Vocontiorum, die eine Zeitlang in Britannien gestanden hat (*Dessau* zu nr. 2610), unterscheidet *Cichorius* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* 1, 1, Sp. 1269 f. von der in Ägypten nachweisbaren Ala V. — *exercituus* = *exercitus*, s. *Dessau*, Bd. 3, S. 850. — Zum Namen *Super* s. *Joerres, Bonn. Jahrb.* 100, S. 114 ff. und *Riese, Korrbl. Westd. Ztschr.* 24 (1905), § 26.

2—3) Gefunden zu Rindern (nördlich von Cleve) beim Mauerbau der Kirche, jetzt im Museum zu Cleve. Rindern liegt wahrscheinlich an der Stelle des Truppenstandortes *Harenatium* und zwar sicherlich im einstmaligen Gebiet der Bataver, am alten Rheinlauf (s. *Bonn. Jahrb.* 107, Taf. IX, 2). — 2) *CIL* 13, 8703: *[Vagdav]ercust(i) [sacr]um [...i]us Iustus [? mil(es) leg(ionis)] XXX U(lpiae) V(ictricis) [pro se] et suis*. Hauptquartier der von Traianus gegründeten 30. Legion war seit Hadrianus das Lager Vetera (bei Xanten). — 3) *CIL* 13, 8702 (drei Bruchstücke): *[D]eae Va[g]daver[c]usti [.......... pro se] et suis v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)] Imp(eratore) n(ostro) IIII co(n)s(ule)*, d. i. im J. 213 n. Chr.

4) *CIL* 13, 8662, Bronzetafel, gefunden auf den Höhen westlich von Calcar, bei der Stätte des alten Burginatium (s. *Siebourg, Bonn. Jahrb.*

107, S. 159 f.), jetzt im Museum zu Utrecht: *Al(a)e Nor(icorum) Iulius Quint(us) Vage · Vercu vo(tum) so(lvit) l(aetus) l(ibens) m(erito).* — Über die Ala Noricorum s. *Cichorius* a. a. O. Sp. 1252.

5) *Poppelreuter, Röm.-Germ. Korrbl.* 3 (1910), § 1 mit Abbildung, nebst Erläuterungen von *v. Domaszewski ebd.* § 2 (daher *Dessau, Add.*, Bd. 3, p. XLII, nr. 9000, auch *Rev. archéol.*[4] 15 = 1910, 1, p. 339, nr. 67). *CIL* 13 (4), 12057, Altar aus Jurakalk, gefunden zu Köln (in der Nähe des Neumarkts): *Deae Vagdavercusti Titus Flavius Constans praef(ectus) praet(orio) em(inentissimus) v(ir).* Unterhalb der Inschrift Darstellung einer feierlichen Opferung nach römischem Ritus; auf jeder der beiden Schmalseiten Bild eines Lorbeerbaumes. Mit einer außerordentlichen Verwendung des Gardepräfekten T. Flavius Constans bei Kämpfen in Germania inferior in den J. 165—167 erklärt *v. Domaszewski* a. a. O. die Weihung der batavischen V., anders *Dessau* a. a. O. Aus *Poppelreuter* wiederholt die Abbildung *Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs ... de la Gaule rom.* 8 (1922), p. 345, nr. 6439, ebenso *Germania Romana, Bilder-Atlas herausg. von der Röm.-Germ. Kommission des Deutsch. Archäolog. Instituts* (1922), Taf. 52, 9.

Literatur: *P. Joerres, Bonn. Jahrb.* 100, S. 114/115. *M. Siebourg, ebd.* 107, S. 162 f. *Kern, Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Amsterdam, Letterkunde*[2] 2 (1872), S. 344 ff., auch *Revue celtique* 2. *Siebs, Ztschr. für deutsche Philol.* 24, S. 460 f. *v. Grienberger, Ztschr. f. deutsch. Altert.* 35, S. 393 ff. u. 36, S. 314 f. *M. Schönfeld, Wörterbuch der altgerman. Personen- und Völkernamen* (1911), S. 250. *K. Helm, Altgerman. Religionsgeschichte* 1 (1913), S. 377 f., § 227. *R. Much, Zeitschr. für deutsch. Altert.* 55 (1914), S. 284 ff. *Fr. Drexel, Götterverehrung im röm. Germanien, Bericht d. Röm.-germ. Kommission D. Arch. Inst.* 14 (1922, erschienen 1923), S. 41. — *Al. Riese, Das rhein. Germanien in den antiken Inschriften* (1914) S. 358. [Keune.]

Vagitanus s. *R. Peter*, o. Bd. 2, 1, Sp. 228.

Vagodonnaegus, wohl iberischer, nicht keltischer Name eines örtlichen Gottes im nördlichen Hispanien, bekannt durch die Inschrift einer Marmortafel, welche mit Gebäuderesten (Mosaikfußboden) gefunden wurde beim Dorf la Milla del Rio (comune de Llamas de la Ribera, jurisdiccion de Astorga), nicht weit vom Fluß Orbigo [nordöstlich von Astorga (Asturica Augusta) und nordwestlich von León (Legio), *CIL* 2 *Suppl.*, Tab. I, Cg], und welche jetzt zu León verwahrt wird, *CIL* 2, 2636 (vgl. *Suppl.* p. 911) = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4509: *Deo Vagodonnaego sacrum. Res p(ublica) Ast(urica) Aug(usta) per mag(istros) G(avium) Pacatum et Fl(avium) Proculum [.......] ex donis.* ‖ *Curante Iulio Apoll(inari).* Die Tafel war offenbar über dem Eingang eines kleinen Tempels angebracht, welchen die Gemeinde Asturica (Astorga) aus Spenden ihrer Bürger dem von der ganzen Landschaft verehrten Gott an seiner ihm geheiligten Stätte errichtet hatte. *Hübner* setzt die Inschrift ins Ende des 2. Jahrh. und gibt auf Grund einer Nachprüfung im J. 1881 an, daß nach der Nennung der beiden Magistri der Gemeinde einstmals noch eine Zeile auf dem Steine gestanden zu haben scheine. Zur iberischen Endung *-aegus* s. den Art. *Tiauranceaicus.* Die vorhergehenden Bestandteile des Namens, *vago-* und besonders *donn-*, gestatten auch Annahme keltischen Ursprunges, s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 84 und 1, Sp. 1305—1307. — *M. Macias, Epigrafia Romana de la ciudad de Astorga.* [Keune.]

Valab- s. *Vallab-*.

Valens 1) 'stark, kräftig' (von *valere*), Beiname des Iuppiter in Inschriften des Äskulaptempels zu Lambaesis in der afrikanischen Provinz Numidia, *CIL* 8, 2579 mit *Suppl.* 2, p. 1743, nr. 18089. Die hauptsächlich *Aesculapio et Saluti* geweihte Tempelstätte umfaßte auch u. a. links (auf der Nordseite) und rechts (Südseite) zwei *Iovi Valenti* und *Silvano* geheiligte kleine Rundtempel; die Anlage war vom Kaiser Marcus Aurelius und seinem Mitregenten L. Verus (seit 161 n. Chr.) durch die dritte Kaiserlegion errichtet, nach der auf drei verschiedenen Seiten fortlaufenden Inschrift des Epistylium, *CIL* 8, 2579 a—c = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3841: [— — — *has aedes* (Namen der Kaiser) *per leg(ionem) III Aug(ustam) fecerunt*]. Der Statthalter der Numidia in den Jahren 160—162 (*Prosopogr. Imp. Rom.* 2, S. 86 f., § 313. *Groag* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* 6, 2, Sp. 2848 f., § 28) hatte sowohl dem *Iuppiter Valens* wie dem *Silvanus* mit Beinamen *Pegasianus* Inschriften in ihren Sondertempeln im J. 162 geweiht (*CIL* 8, 2579 d. e = *Dessau* 3034. 3539); die erstere lautet: *Iovi Valenti D. Fonteius Frontinianus L. Stertinius Rufinus leg(atus) Augustor(um) pr(o) pr(aetore), co(n)s(ul) desig(natus).* — Über den genannten Äskulaptempel s. *CIL* 8, 1, p. 303 ff. [Keune.]

2) die von *Cic. nat. deor.* 3, 22, § 56 gebrauchte lateinische Übersetzung für den griechischen Namen des Lapithen *Ischys*, Sohnes des Elatos und mit Apollo Gatte der Koronis, der Mutter des Asklepios, s. o. Bd. 2, 1, Sp. 359 f. mit Bd. 2, 2, Sp. 1856, nr. 31 (Ischys), auch Bd. 1, 1, Sp. 616—618 (Asklepios) und Bd. 2, 1, Sp. 1387 ff. (Koronis). *Paulys Real-Encycl., Neue Bearbtg.* 2, 2, Sp. 1646. 1651 und Bd. 11, 2, Sp. 1432 f. *Cicero* a. a. O. nennt ihn als Vater eines zweiten Mercurius = Hermes (des Bruders eines *ebd.* § 57 erwähnten zweiten Aesculapius = Asklepios): *alter (Mercurius) Valentis et Coronidis filius, is qui sub terris habetur idem Trophonius.* 'Als Vater des Trophonios wird aber Ischys sonst nicht genannt' (*Schoemann* zu *Cic.* a. a. O.). Als Bildnis dieses *Valens* hat *Baron de Witte, Le géant Valens* (1850) = *Revue numismat.* 1849, das Münzbild auf der Kehrseite eines Denars des L. Valerius Acisculus (Münzmeister im J. 708/9 Roms = 46/45 v. Chr.) gedeutet, welches einen schlangenbeinigen Gigant mit Blitz darstellt, *Babelon, Monn. de la Républ. rom.* 2, p. 520, nr. 21 und dazu p. 517 f. Dagegen wird der schlangenleibige Gigant auf einem um 135 v. Chr. geschlagenen Denar des Cn. Cornelius L. f. Sisen(n)a als Typhon gedeutet, *Babelon* a. a. O. 1, p. 393 f.

Ebenso hatte *Borghesi* den Giganten auf dem Denar des Asciculus benannt, doch kann seine Beziehung auf die Niederlage des Sex. Pompeius nicht richtig sein. Zu den Münzen des L. Valerius Asciculus s. *Cavedoni, Bull. d. Inst.* 11 (1839), p. 318 ff., bes. 320—322, und *Haakh* in *Pauly, Real-Encyclop.* 6, 2 (1852), S. 2350 f., § 94, wo die verschiedenen Deutungen aufgeführt werden. — S. *O. Gruppe,* Art. *Trophonios,* ob. Bd. 5, Sp. 1265/66. *Arnobius* 4, 14, der *Cic. nat. deor.* 3, 22, 56 ausgeschrieben, aber gekürzt hat, nennt den Namen *Valens* = *Ischys* nicht (auch nicht *Ampel.* 9, 5). [Keune.]

Valentia, in der aus *Varro* (*Antiqu. rer. divin.* 1 *frg.* 52 b *Agahd*) stammenden Liste von in Rom nicht anerkannten Sondergottheiten italischer Städte bei *Tertull. apol.* 24 als Göttin der umbrischen Stadt Ocriculum angeführt, aus der wir auch eine aus dem 3. Jahrh. n. Chr. stammende inschriftliche Erwähnung ihrer Verehrung besitzen, *CIL* 11, 4082 = *Dessau* 4002 *pro salute itus ac reditus d(omini) n(ostri) sanctissimi .... [invic]ti Aug(usti) aediculam concili deorum dearumque Aurelius Faustus prot(ector) divini lateris Aug(usti) n(ostri) ex visu deae Valentiae s(ua) p(ecunia) f(aciundam) c(uravit).* Eine verlorene Inschrift des benachbarten Interamna (*CIL* 11, 4246, vgl. *Buecheler, Carm. ep.* 1825) ist so schlecht gelesen und so stark interpoliert, daß die Überlieferung einer Abschrift Z. 9 *Valentiae sancte* ohne Gewähr ist. Über das Wesen der Göttin wissen wir nicht mehr, als ihr Name besagt (vgl. die römische *Pollentia, Liv.* 39, 7, 8), mit dem angeblichen uralten Stadtnamen Roms Valentia (*Solin.* 1, 1. *Serv. Aen.* 1, 273), der nur eine Rückübersetzung von griech. *ῥώμη* ist (vgl. *Corp. gloss. lat.* 2, 429, 14 *valentia ῥώμη ἢ δύναμις*), hat sie nichts zu tun. *Mommsens* Einfall (*Eph. epigr.* 2, 1877, p. 86), in den Fasti Allifani zum 12. August *V(eneri) V(ictrici), H(onori) V(irtuti), V[alentiae], Felicita[ti] in theatro Pompei* zu ergänzen, ist mit Recht von ihm selbst (*CIL* 1² p. 324) zurückgenommen worden; bezeugt doch *Tertullian* a. a. O. ausdrücklich, daß Valentia in Rom nicht verehrt wurde. [Wissowa.]

Valentius (Stark, Ableitung von *valens*), Benennung des Silvanus in der stadtrömischen, an der Via Labicana gefundenen Weihinschrift *CIL* 6, 698 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3569): *Valentio Silvano,* von einem *A. Plutius Athenaeus,* offenbar einem Freigelassenen griechisch-orientalischer Abkunft. — Silvanus ist wesensverwandt mit Hercules und, gleich diesem, Schutzgott der Steinbrecher und Steinbrüche, s. *R. Peter* o. Bd. 1, 2, Sp 2950 ff., Bd. 4, Sp. 844 f., und *Keune* in *Paulys Real-Encycl. d. Alt., Neue Bearbtg.,* Bd. 2 A, 1, Sp. 287. — Annahme einer männlichen Gottheit *Valentius* neben der weiblichen *Valentia* von Ocriculum (*Bormann, CIL* 11, 2, p. 596. *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*² S. 50, 2) ist wohl ausgeschlossen. [Keune.]

Valeria. 1) Die in die sog. *Moralia* des *Plutarchos* eingereihte unechte Schrift *Parallela* (*min.*) 35 erzählt unter Berufung auf ein Werk eines *Aristeides* (*Italika*) folgendes: Als in Falerii eine Seuche wütete, verkündete ein Orakelspruch das Aufhören des Schrecknisses, wenn alljährlich der Iuno eine Jungfrau geopfert werde. Dieser Spruch wurde befolgt. Eines Jahres traf das Los eine Jungfrau, Valeria Luperca mit Namen. Als diese sich anschickte, sich mit dem Schwerte zu opfern, entriß ihr ein heranfliegender Adler das Schwert und legte auf den Opferaltar einen kleinen Stab mit daran befestigtem Hammer, das Schwert aber warf er auf eine Färse (junge Kuh), die neben dem Tempel weidete. Valeria verstand den Sinn, opferte die Färse und nahm den Hammer an sich. Sie ging in ihrer Heimat herum, schlug sanft mit dem Hammer die Kranken und erweckte sie dadurch zum Leben mit den Worten: Sei gesund (vale)!, eine Zeremonie, die seither bräuchlich geblieben sei.

Mit dieser Legende hat zuerst *Ch. Lenormant, Nouvelles Annales publiées par la section française de l'Institut archéol. de Rome,* Bd. 2 (1838), p. 142 ff., die Münzbilder der von L. Valerius Acisculus (Münzmeister im J. 708/9 Roms = 46/45 v. Chr.) geschlagenen Geldstücke in Zusammenhang bringen und erklären wollen, s. *Babelon, Monnaies de la République rom.* 2 (1886), p. 514 ff. Das offenbar mit Bezugnahme auf den Beinamen des Valerius gewählte Münzbild eines kleinen Hammers (*acisculus,* s. *Mau, Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung,* Bd. 1, 1, Sp. 260/261) deutet er als jenen von einem Adler der Valeria überbrachten Hammer und bringt den Namen *Acisculus* zusammen mit *Ἀκέσιος* (Heilspender). Auch stelle der auf mehreren jener Münzen (*Babelon* nr. 14—15) vorhandene Kopf die Valeria Luperca dar [nach anderer Annahme die Iuno von Falerii; ein ähnlicher Kopf auf Münzen des T. Carisius (Münzmeister im J. 706 Roms = 48 v. Chr.), *Babelon* a. a. O. 1, p. 316, nr. 10, wird dagegen als *Sibylla* gedeutet, s. *Babelon* 1, p. 313 Ende], und ebenso sei die auf einer Färse reitende Frau anderer Münzen des Acisculus (*Babelon* nr. 16—17) die Valeria (nicht Europa auf Stier, wie die gewöhnliche Deutung ist). Auch die in der früher gewöhnlichen Lesung bei *Plin. nat. hist.* 10 (3, 1), 6 genannte lateinische Bezeichnung *valeria* für eine von den Griechen *μελαναετός* benannte Adlerart ist mit jener Sage und einem Münzbild des Acisculus (*Babelon* nr. 18) in Zusammenhang gebracht worden. Doch bieten die Hss. des *Plinius* nicht (*aquila*) *melanaetos a Graecis dicta eademque valeria,* sondern *eadem in valeria,* was *Detlefsen* als Glossem (*Valeria,* Name einer spätrömischen Provinz an der Donau) eingeklammert hat.

Den angeführten, an sich schon fraglichen Deutungen wird aber vollständig der Boden entzogen, wenn die mit Schriften des *Plutarch* überlieferten *Parallela minora* ‘eine plumpe Fälschung’ sind (*Christ, Gesch. d. griech Litt.*² S. 550, nach *Hercher*), denn der von dieser Schrift als Gewährsmann genannte *Aristeides* scheint zu den ‘erlogenen Zitaten’ zu gehören, ‘mit welchen der Verfasser um sich wirft’ (s. auch *W. Schmid, Real-Encyclop. d. Alt., Neue Bearbtg.,* Bd. 2, 1, Sp. 886, 30 ff., *Aristeides* nr. 23. — *Rohde, Gr. Roman,* 1876, S. 41, 8 bemerkt allerdings, daß ‘alle Zitate dieser Schrift kei-

neswegs erschwindelt' seien). Vgl. auch *Cavedoni, Bull. d. Inst.* 1845, p. 188 ff. (*Ann. d. Inst.* 11 [1839], p. 320 f.) und *Haakh* in *Pauly, Real-Encyclop. d. Altert.*, Bd. 6, 2 (1852), S. 2351 f.

2) Schwester des P. Valerius Poplicola, veranlaßte nach der Legende den Zug der Frauen, durch den Marcius Coriolanus im J. 266 Roms = 488 v. Chr zur Umkehr bewogen wurde (*Dionys. Halic.* 8, 39 f. *Plutarch Vit. parall.* 16, 33). An der Stelle, wo Coriolanus umkehrte, wurde ein Heiligtum der *Fortuna muliebris* geweiht, deren erste Priesterin Valeria war (*Dionys.* 8, 55, 4. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³, Bd. 2, S. 184. *R. Peter* o. Bd. 1, 2, Sp. 1519 f. *Otto, Real-Encycl. d. Alt., Neue Bearbtg*, Bd. 7, 1, Sp. 20 f. *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.*² S. 258).

3) Tochter des Poplicola, spielt in der Sage neben Cloelia eine Rolle in dem Kriege Roms gegen Porsena (*Plutarch, De mulier. virtut.* 14 und *Vit. parall.* 8, 18, 2—19, 3. 5; vgl. *H. Peter, Die Quellen Plutarchs in den Biogr. der Römer* S. 49 f. *Plin. nat. hist.* 34, 28. 29. *Münzer, Real-Encycl. d. Alt., Neue Bearbtg.*, Bd 4, 1, Sp 110). [Keune.]

Valeriana, Beiname der *Diana* in einer stadtrömischen Weihinschrift, *CIL* 6, 135 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3254: *P. Valerius Bassus praefectus fabrum et Caecilia Progne Dianae Valerianae d(ono) d(ederunt).* Der Beiname ist offenbar abgeleitet vom Geschlechtsnamen des Mannes *Valerius*, vgl. *Fortuna Tulliana* u. a. (s. den Art. *Tulliana*). Die Weihung des Ehepaares scheint der Diana als Geburtsgöttin zu gelten. Vgl. auch die mit Grabschriften von Frauen verbundenen Weihungen der Diana, *Dessau* 8064—8066. [Keune.]

Valetudo, Göttin der Gesundheit, lateinische Benennung der griechischen *Hygieia* (in lateinischen Inschriften der Kaiserzeit *Hygia* genannt, vgl. *Martial.* 11, 60, 6), deren Verehrung mit der des Asklepios-Aesculapius von Epidauros seit dem 3. Jahrh. v. Chr. in Rom und Latium eingeführt war, gleichbedeutend mit der älteren *Salus*, deren Name ursprünglich eine allgemeinere Bedeutung hatte.

Die ältesten Belege für Verehrung der V. sind zwei Inschriften aus dem Land der Marsi in Mittelitalien, bei Castelluccio (casale di Lecce), von welchen die jüngere die Weihung eines sonst unbekannten Vicus beurkundet, und Geldstücke des Münzmeisters Manius Acilius Glabrio vom J. 700 der Stadt Rom = 54 v. Chr. *CIL* 9, 3812 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3830) = *CIL* 1², 2, 1, p. 408, nr. 390, 'litteris vetustissimis': *V. Vetius Sa. f(ilius) Valetudne (= Valetudini) d(onum) d(at) l(ibens) m(erito). CIL* 9, 3813 (*Dessau* 3829) = *CIL* 1², 2, 1, p 408, nr. 391, 'litteris vetustis': *Aninus vecus (= vicus) Valetudne donum dant. E. Babelon, Monn. de la Républ. Rom.* 1, p. 106, nr. 8 mit Abb., Vorderseite: Kopf der Salus mit Beischrift *Salutis* und Rückseite: Bild der Hygieia mit Beischrift *Valetu(dinis)* zwischen der Angabe des Münzmeisters *M'. Acilius IIIvir*, vgl. p. 105. 100/101 (*Plin. nat. hist.* 29, 12).

Außerdem sind bekannt folgende Weihungen: *CIL* 11, 5059, Bevagna = Mevania, Bruchstück: .... *Valetudini* .... | .... *magister* ...., und 6112, ausgegraben bei Fossombrone = Forum Sempronii: *[? Bonae Va]letudini [sac]rum,* (Namen eines Freigelassenen, welcher) .... *gratuit(o) d(ecreto) d(ecurionum)* ..... *dedit.* — *CIL* 3, 7279 (*Suppl* 1, p. 1313) = *Dessau* 3832, gefunden zu Athen am Südhang der Akropolis, in den Resten des Asklepieion: (vorauf geht eine griechische Inschrift) ‖ *L. Aufidius Bassus M . . Maior Aesculapio et Valetudin[i].* — Zwei Inschriften der afrikanischen Provinz Mauretania Caesariensis: *CIL* 8, 9610 (*Dessau* 3831), gefunden zu Miliana = Manliana: *Bonae Valetudini sacrum, ex responso Herculis L. Pesc(ennius) Honoratus sac(erdos) eius d(onum) d(edit) d.* [so!], (erg. *anno*) *p(rovinciae) CCXXII* = J. n. Chr 261 und *CIL* 8, 20747 (*Suppl.* 3, p. 1961), zwei Bruchstücke, ausgegraben im Gebiet von Auzia (jetzt Aumale): *Deae [Bonae V]aletudini sanc(tae) L. Cass[ius Rest(it)u]tus ex dec(urione) vet(eranus) fl(amen) p(er)p(etuus) co[l(oniae) et Clo]d[i]a Luciosa eius* (vgl. *CIL* 8, 9052) *templ[um cum orna]mentis sua pecunia fece[runt dedica]veruntque et reip(ublicae) do[no deder]unt (anno) pr(ovinciae) CLXXXXVI,* d. i. im J. 235 n. Chr. [Lage der Fundorte: *CIL* 8, 2, Tab. III, BCh und Cl. *Andree, Handatlas*⁷ 180/181, I 1 und TU 8]. — Nord-Dalmatien, Zelengrad, *Jahreshefte Österreich. Archäol. Inst.* 12 (1909), Beiblatt, Sp. 34 f. (daher *Revue archéol.*⁴ 16 = 1910, 2, p. 358, nr. 81) mit Abb., Altärchen: *Val(etudini) Sta(bili?) sac(rum),* von einer *Lurnio Cal.* gestiftet [*Bormann* hat ergänzt *Sta(tae)*, vgl. *Höfer* o. Bd. 4, Sp. 1422]; zwischen der Inschrift ungeschickte Darstellung einer Frau. — Badeort bei Tüffer in Süd-Steiermark, jetzt 'Römerbad' genannt, im Gebiet von Celeia = Cilli (Noricum), wo auch drei *Nymphis Aug(ustis)* geweihte Inschriften gefunden sind, *CIL* 3, 5149, Inschrift der Gesimsleiste eines Altars: *Valetud(ini),* die Hauptfläche des Altars hat keine Inschrift, welche aber, aufgemalt, verlöscht sein könnte (Lage des Fundortes: *CIL* 3, Tab. VIII, Sonderkärtchen Gxy. *Andree*⁷ 77/78, D 3 u. 79/80, B 5). — Zwei Bronzetäfelchen in Gallia Transpadana, zu Pavia (eines zu S. Genesio bei Pavia = Ticinum in einer Wasserleitung gefunden), *CIL* 5, 6414: *tu* oder *tu(m) plac(a) Iovem, Mine[r]vam, Valetudinem* und 6415: *pia Esculapiu(m), Bonam Valetudinem, Martem*; vgl. dazu *Mommsen, CIL* 5, 2, p. 709.

Von Schriftstellern nennt *V.* nur *Martian. Cap* 1, 55: *venit ex altera (parte) Fortuna et Valitudo* ..... Vgl. *Heinr. Nissen, Das Templum* (1869), S. 182 ff. — Ein Heiligtum der V. auf dem Capitolium hat *Jordan, Topogr. d. St. Rom* 1, 2, S. 46 mit Unrecht aus *Petron.* 88 gefolgert.

Die Gleichwertigkeit von *Valetudo* = *Hygi(ci)a* = *Salus* ergibt sich aus ihrer Verbindung mit *Aesculapius*, die für *V.* einmal (*CIL* 3, 7279, s. o.), häufig für *Hygia*, seltener für *Salus* belegt ist (*Thesaur. Ling. Lat.* 1, Sp. 1081). Wenn *V.* durch Zusatz von *Bona* und *Sta(bilis?)* oder *Sta(ta?)* gekennzeichnet wird, so erklärt sich dies aus der Zweideutigkeit des Wortes *valetudo*, die (wenigstens seit *Cicero* und *Caesar*) auch eine *mala, incommoda, ad-*

versa, aegra, infirma sein kann (vgl. *Bonus Eventus*).

Vereinzelt ist Weihung 'der guten Gesundheit' einer (wohl hochgestellten) Privatperson durch zwei Männer, gewiß vormalige Soldaten der Lagerbesatzung, in Carnuntum (Pannonia superior), aus Anlaß ihrer Ehrung durch die Gemeindewürde der Ädilität, *Bormann, Der röm. Limes in Österreich* 5 (1904), S. 127 bis 129 (daher *Revue archéol.*[4] 5 = 1905, 1, p. 498, nr. 236): *Bonae Valetudin(i) A. Iuli Seve(ri) Sall. O[pt]atus et Ulp. Sen[e]cio ob honor(em) aed[i]li[t]a[tis] d(onum) d(ant)* im Jahr 178 n. Chr. Der Altar mit dieser Weihinschrift ist an seinem ursprünglichen Standort gefunden zusammen mit einer Weihung an den Genius einer Centuria vom J. 188 n. Chr. und einer Weihung an *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus) Tavianus*, dessen Beiname hergeleitet ist von seiner Tempelstätte Tavia oder Tavium in Galatien (vgl. *Strab.* 12, 5, 2 = C, p. 567 und zwei in Dacia gefundene Inschriften, *CIL* 3, 860 und 1088. *Dessau* 4082). *Bormann* hält den A. Iulius Severus für einen Verwandten der aus galatischem Königsgeschlecht stammenden Iulii Severi, der vielleicht als Comes der Kaiser M. Aurelius und Commodus mit diesen im J. 178, bei Erneuerung des Krieges gegen die Markomannen, an die Donau gekommen sei (zustimmend: *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.*, Bd. 10, 1, Sp. 822). Der Wortlaut der Weihung ist nur andere Ausdrucksweise für die häufigen Weihungen *pro salute* (insbesondere des Kaiserhauses).

Literatur: *Thraemer* o. Bd. 1, 2, Sp. 2786. *Wissowa* o. Bd. 4, Sp. 300, auch *Relig. u. Kult. d. Röm.*[2] S. 308, Anm. 10. *J. A. Hild* in *Daremberg-Saglio, Dictionn. des antiq.*, Fasc. 49 (1914) = 5, 1 (Halbband 9), p. 625 f., auch 4, 2 (Halbbd. 8), p. 1058. *L. Deubner, Personifikationen*, o. Bd. 3, 2, Sp. 2108. 2163. [Keune.]

Vallabneihiae (auch mit nur einem *l* geschrieben) oder **Vallamaeneihiae**, örtlicher, wohl germanisch-ubischer Beiname der *Matronae* (*Ihm*, o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) in drei Weihinschriften, welche zu Köln, Unter Fettenhennen, dem Dom gegenüber (*Klinkenberg, Das römische Köln = Clemen, Kunstdenkm. d. Rheinprovinz* 6, S. 228/229) mit vielen anderen Matronendenkmälern gefunden sind, jetzt im Museum zu Köln, *CIL* 13, 8226—8228 (= *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4808—4810 mit *Add.* Bd. 3, p. CLXXXIV).

CIL 8226: *Matronis Vallabneihiabus* (mit verschlungenem $\widehat{VA}$ und $\widehat{EI}$) *L. Acconius Candidus pro se et suis ex im[p(erio)] ips(arum) v. s. l. [m.]*; 8227: *Matronis Valabneiabus* (mit verschlungenem $\widehat{NE}$) *Q. Priminius Appius v. s. l. m.* (auf der rechten Seitenfläche ist ein Baum abgebildet); 8228: *[? Matronis] Vallamaeneihiabus* (mit verschlungenem $\widehat{MAE}$; frühere Lesung des größerenteils verstümmelten Namens: *Vallamneihiabus, Brambach, CIRh.* 333, auch *Ihm, Bonn. Jahrb.* 107, S. 288, anders *Ihm ebd.* 83, S. 146, nr. 278) *Iulia Geneti f(ilia) Lella ex imperio* (auf beiden Schmalseiten sind Bäume dargestellt). — Zur Endung *-neihiabus, -neiabus* s. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 31—34. Der Name ist wohl nicht keltisch (*v. Grienberger, Eranos Vindob.* 1893, S. 264. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 93), sondern germanisch. Vgl. *M. Schönfeld, Wörterbuch der altgerman. Personen- und Völkernamen* (1911), S. 253, auch *Förstemann-Jellinghaus, Altdeutsch. Namenbuch* 2, 2[3] (1916), Sp. 1215. [Fehlerhafte oder ungenaue Lesungen sind: *Vallamuch-, Vallamnatr-, Vallamaenilihiabus*]. Gleich den ähnlich gebildeten Beinamen kennzeichnet er die Muttergöttinnen nach einer Landschaft oder Bauerschaft oder Dorfschaft oder einem Grundstück (Pagus, Vicus, Praedium, Fundus) des Ubierlandes. Vgl. auch *Siebourg, Bonn. Jahrb.* 105, S. 87 f. — Von den Namen der Weihenden sind nicht lateinischen Ursprungs *Acconius* (keltisch: *Holder* 1, Sp. 16. 31 f. und 3, Sp. 480/481. 496/497), *Genetus* oder *Genetius, Lella* (auch *CIL* 13, 7899). [Keune.]

Vallamaeneihiae = *Vallabneihiae*, s. d., mit Verwandlung des Lippenlautes *b* in *m* (vgl. *scamnum* neben *scabellum, Samnium* neben *Sabini, somnus* neben *sopor, amnegaverit: Dessau, Inscr. Lat. sel.*, nr. 8156) und Einschaltung eines Selbstlautes zwischen zwei Mitlauten, wie auch sonst nicht selten. [Keune.]

Vallamnatriae s. *Vallabneihiae.*

Vallamuchiae s *Vallabneihiae.*

V(a)llogonsae, *Matres* —, beruhen auf schlechter Lesung der Weihinschrift des *Ma(rs) Tritullus* (s. o.) bei *J. de Wal, De Moedergodinnen* (1846), p 133 f., nr 168. [Keune.]

Vallonia s. *R. Peter*, o. Bd. 2, 1, Sp. 228.

Vanamian..., örtliche Benennung der Muttergöttinnen, ohne Zusatz von *Matronae* oder *Matres*, nur bezeugt durch die rechts und unten verstümmelte Weihinschrift eines Altars, gefunden zu Thorr im Kreis Bergheim (Rgbz. Köln) beim Abbruch der alten Kirche im J. 1905, *CIL* 13 (4), 12069. *Lehner, Die antik. Steindenkm. des Provinzialmus. in Bonn* (1918), nr. 347: *Udrovar[inehis et] Vanamian[ehis* (es folgen zwei verstümmelte Namen von Stiftern). Der wohl ubisch-germanische Beiname ist vereint mit einem anderen, s. den Art. *Udravarinehae.* [Keune.]

?**Vanauntes** oder ?**Vanauns**, unsicherer Name eines provinzialen Gottes in einer Weihinschrift vom Hadrianswall in Britannien, 'at Walton house' (*Bruce, The Roman Wall*[3] S. 276 ff.), in der Nähe (nordöstl.) von Castlesteads oder Cambeckfort, *CIL* 7, 888: *N(umini) Aug(usti), Deo Vanaunti* (?) *Aurel(ius) armiger dec(urio) princ(eps).* Abbildung des Altars bei *Bruce, Wall*[3] S. 283. Zweifelhaft ist, ob der Gott ein örtlich-britannischer war oder ein Schutzgeist der Heimat des Stifters aus dem Lande der Tungri, deren Cohors II hier in der Statio Petrianae lag (*Cichorius* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* 4, 1, Sp. 344). *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 98. [Keune.]

Vanisne(n)si(um), Genius —, Schutzgeist der Bewohner einer sonst nicht bekannten Örtlichkeit an der Grenze der Provinzen Mauretaniae Caesariensis und Sitifensis, verehrt in der Inschrift eines Cippus der römischen Ruinen von Hassnaûa (14 km nordöstlich von Bordj-

bou-Arerîdj [*CIL* 8, 2, Tab. III, Cn. *Andree, Handatlas* 180/181, VW 8], *CIL* 8, 20627 (*Suppl.* 3, p. 1948) = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4490: *nundina annu(a) quod praecepit Iovis et Iuba et Genius Vanisnesi, quod pr(a)eceperunt dii Ingirozoglezim.* — *Iovis* ist die alter- und volkstümliche Benennung des *Iuppiter.* Über die Verehrung von nordafrikanischen Königen (*Iuba* u. a.) durch die Landesbewohner s. *Keune* in *Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclop., Suppl.*-Bd. 3, Sp. 1302 f. 866. 1149 f. — Zur Abkürzung *Vanisne(n)si.* vgl. z. B. *CIL* 8, 17625: *stat. Vazaivi.* = *stationis Vazaivitanae.* [Keune.]

Vanth (vanϑ) ist der Name einer Unterweltsgöttin, die auf dem clusinischen Marmorsarge der Titi Afunei dargestellt ist. Derselbe ist veröffentlicht von *Inghirami Storia della Tosc.* tav. XXIX; von *Micali Stor.* tav. LX; von *Fabretti, CII* nr. 564 und von *Corssen* 1, 381 ff. Taf. XII. Die vanϑ steht neben der Tür zur Unterwelt und hat den Schlüssel zu derselben. Durch die geöffnete Tür tritt soeben eine andere Unterweltsgöttin, die culsu, in ähnlicher Bekleidung wie die vanϑ, in Chiton und Stiefeln, eine Fackel über der rechten Schulter und eine Schere in der Linken. Damit ist der Charakter beider Göttinnen als Unterweltsgottheiten hinlänglich sichergestellt. Vgl. *Herbig, Etr. Lvdr.* 12—19 u. *Mittlg. der Schles. Ges. f. Volksk.* 23, § 24 f. Was den Namen vanϑ anlangt, so ist derselbe, wie ähnliche Bildungen, z. B. leinϑ, snenaϑ, natürlich etruskisch, doch fehlt es für seine etymologische Erklärung an jeglichem Anhalt. [Pauli.]

Es wäre zu fragen, ob man den Namen nicht mit den lykischen Formen vanaś, vanal: 'Grab' verbinden darf. Derselbe Wortstamm scheint in der Form vanalasial der Lemnosinschrift vorzuliegen. Vgl. auch etr. vanva *Lvdr.* 10, p. 3. Sachlich und lautlich scheinen keine Bedenken zu bestehen, da von der Bedeutung 'Grab' zu dem Namen einer Todesgöttin sich semasiologisch gut eine Brücke schlagen läßt. [Fiesel.]

? **Vantit.**, zweifelhafter Name einer Gottheit in Noricum in einer Weihinschrift, gefunden zu Traianiberg, d. i. Trojana bei St. Oswald = Atrans, zwischen Celeia-Cilli (in Noricum) und Emona-Laibach (in Pannonia superior) [*CIL* 3, *Suppl.* 2, Tab. VIII, NOu], *CIL* 3, 11671 (= 5118), jetzt im Museum zu Laibach: *Vantit. Reg(ulius) Regalis, Iulia Aquilin(a) ex vot(o).* *Pococke* hatte die erste Zeile gelesen: FVANTNT, doch ist *CIL* 3, *Suppl.* 1, p. 1828, nr. 11671 als richtige Lesung VANTIT oder /VANTIT festgestellt. Die Ergänzung der Ortsgottheit *Atrans,* also *Atranti* (Dativ), wie in *CIL* 3, 5117 (vgl. *CIL* 3, 2, p. 627. *Holder* 1, Sp 268 u. 3, Sp. 728), ist daher ausgeschlossen; *Mommsen, Ephem. Epigr.* 2, p. 440, nr. 965 hatte *Iuuantib(us)* gelesen. — *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 100. [Keune.]

? **Vapthiae**, zweifelhafter örtlicher Beiname der *Matres* (*Ihm,* o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) am Rhein (wohl Niederrhein) in einer Weihinschrift, welche nur erhalten ist durch *Gruter* 90, 10 (daher *Brambach, CIRhen.* 1993. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, p. 135, nr. 195. *CIL* 13, 8841), '*ad Rhenum alicubi sub trib(us) stemmatis eiusdem aetatis virorum*' (es waren jedenfalls weibliche, nicht männliche Bildnisse): *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) dis deab(us)q(ue) omnib(us), Matribus Vapthiabus et Genio loci sacrum, C. Tauricius Verus b(ene)f(iciarius) co(n)s(ulis) pro se et suis v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito), posuit et dedi(cavit).* Die Weihinschrift stammt (wegen der Einleitungsformel) aus der Zeit nach J. 150 n. Chr. und hat zum Urheber einen Beneficiarius, der an eine der Heer- und Poststraßen am Rhein für den Cursus publicus kommandiert war. — Der Beiname der Muttergöttinnen *Vap|thiabus* ist gewiß (auch infolge der üblichen Ligaturen) irrig gelesen, doch darf nicht etwa *Vatuiabus* geändert werden (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 19; s. den Art. *Vatuiae*). Zur Endung *-abus* s. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 32—34. Vgl. noch *M. Schönfeld, Wörterbuch d. altgerm. Personen- u. Völkernamen* (1911), S. 257. *Richard M. Meyer, Altgerman. Religionsgeschichte* (1910), S. 402 und *K. Helm, Altgerman. Religionsgeschichte* 1 (1913), S. 407/408, wo *Much, Ztschr. f. deutsch. Altert.* 35, S. 318 angeführt ist. [Keune.]

Varcilenae oder **Varcilens**(es), *Nymphae* —, örtliche Benennung von Quellgöttinnen in Hispania Tarraconensis, in der Inschrift eines Altares, der als Pfeiler eines Weihwasserbeckens diente in der Kirche zu Arganda ('*lugar que està quatro leguas de Alcalà de Henares*') [*CIL* 2, *Suppl.*, Tab. I, Jl, südöstlich von Madrid], *CIL* 2, 3067: *L. I(ulius) Rufinus Nymphis Varcilen[i]s v(otum) l(ibens) s(olvit).* Die Überlieferung des Beinamens *V.* ist geteilt, da mehrere Quellen VARCILERIS bieten, ein Gewährsmann aber VARCILENS; er könnte daher *Varcilenis* oder, mit lateinischem Suffix, *Varcilens(ibus)* gelautet haben. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 106 führt den Namen als keltisch auf (vgl. *ebd.* 1, Sp. 1440: *-eno-, -ena*). Weihinschriften der '*Nymphae*' ohne oder mit örtlichem Beinamen sind besonders häufig in Hispanien und auch im südlichen Gallien (s. *CIL* 2, *Suppl.* p. 1129. *Holder* 2, Sp. 809 ff. *Bloch,* o. Bd. 3, 1, Sp. 546 ff.). [Keune.]

Variccala, vermutlich punischer Name einer örtlichen oder Landesgöttin in Thabraca (jetzt: Tabarka) an der nordafrikanischen Küste, an der Grenze des alten Numidien, d. i. des Königreiches des Masinissa [*CIL* 8, 2, Tab. II, Bi. *Andree, Handatlas*[7] 180/181, M 1 u. Z 7/8], *CIL* 8, 17330 (*Suppl.* 1, p. 1646) = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4458: *[.....] Plut. Variccalae Aug. [......i]us Adventus sacerdos tem[plum a] solo suis sumptib(us) fecit et dedic(avit).* — *J. Toutain* (*Mélanges d'arch. et d'hist.* 11 [1891], p. 81) ergänzt: *[Deo] Plut(oni) Variccalae Aug(usto)* und faßt *V.*, welches er aus dem Punischen = *frugifer* deutet, als Beiname des Pluto. Doch *Jo. Schmidt, CIL* 8, 17330 schlägt vor: *[Iovi], Plut(oni), Variccalae Aug(ustis)* und faßt *V.* = *Ceres,* welche Göttin öfter in afrikanischen Inschriften mit *Pluto* verbunden erscheint (*CIL* 8, 8442. 9020 f. 16693, vgl. 16498), ebenso wie *Iuppiter.* — Unsicher ist, ob zwischen *templum* und *a solo* noch etwas gestanden hat. [Keune.]

Varneno oder **Varnenus,** wohl örtlicher Gott im Gebiet der germanischen Sunuci (nach *CIL* der Ubii), nur bekannt durch die zuerst von *Al. Riese, Das rhein. Germanien in den antiken Inschriften* (1914), nr. 2302 und 3541, veröffentlichten Weihungen auf zwei Bronzetäfelchen (Tabellae votivae) des Bonner Museums, welche mit einem [nach *Fr. Drexel, Bericht der Röm.-germ. Kommission D. Arch. Inst.* 14 (1922, erschienen 1923), S. 39, Anm. 190] noch nicht veröffentlichten, der germanischen Sunucsal oder Sunuxal (s. *Ihm* o. Bd. 4, Sp. 1602 f. *Keune* in *Paulys Real-Encycl., Neue Bearbtg.*, u. d. W.) geweihten Bronzetäfelchen gefunden sind in einer Tempelstätte bei Cornelimünster, südöstlich von Aachen [vgl. *Fr. Cramer, Röm.-germ. Studien* (1914), S. 166. 174; *H. Reiners* in *Clemen, Kunstdenkmäler der Rheinprovinz,* Bd. 9, 2 (1912), S. 406 f. = (Landkr. Aachen) S. 40 f.; *Fr. Cramer* in der *Eifelfestschrift 1913,* S. 233; *Jos. Hagen, Römerstraßen der Rheinprovinz,* 1923, S. 145.] Vgl. *Korrbl. Germania* 8 (1924), 2, S. 76—78.

1) *Deo Varnenoni M. Fucissius Secunddus, sexviralis Augustorum C(oloniae) C(laudiae) A(rae) A(grippinensium) votum solvit,* also geweiht von einem gewesenen Kölner Sevir Augustalis. — 2) *G(enio) Varneni C. P. S.,* wo die Namen des Stifters, wie häufig, durch die Anfangsbuchstaben nur angedeutet sind. Zur Weihung an den Genius eines Gottes s. o. Bd. 5, Sp. 932, 40 ff. *CIL* 13, 6425. 6464. 6487 u. ö.

Der Gott heißt also in der einen Inschrift *Varneno,* in der anderen *Varnenus,* wie überhaupt in gallischen Namen die Endungen *-o* und *-us* nebeneinander gebräuchlich sind, s. *O. Bohn, CIL* 13, 3, 1, p. 119, Col. II Ob dieser Name aber keltisch ist (zum Suffix *-eno-* s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 1, Sp. 1440) oder germanischen Ursprungs, wage ich nicht zu entscheiden. Die alte, weite Tempelanlage mit anliegendem Dorf lag über dem heutigen Cornelimünster 'auf beherrschender Hochfläche, nahe der ältesten Ortskirche' (*Cramer* a. a. O. S. 25, vgl. auch S. 115). Über die Ergebnisse der Grabungen s. *Reiners* a. a. O. — In *Varneni* der zweiten Inschrift Genetiv eines Ortsnamens *Varnenum* zu sehen, ist irrig, wenngleich *V.* örtliche Benennung (vielleicht einer Quelle) sein wird. [Keune.]

Vasecus, vermutlicher Name eines örtlichen Gottes in Lusitania in der Inschrift eines sehr kleinen Altärchens (hoch etwa 25 cm) mit flüchtiger, spätzeitlicher Schrift, gefunden im J. 1825 bei Soure (*'na quinta da Magdalena* usw.': *Canaes*) in Portugal (südwestlich von Coimbra, s. *CIL* 2, *Suppl.,* Tab. I, Jb. *Andree, Handatlas*[7] 121/122, B 4), jetzt in Lisboa (Lissabon), *CIL* 2, 363 mit *Suppl.* p. 813: *B(ene) mer(ito) Vaseco Marinianus animo libe(n)s pono; mer(enti) ma(xime).* Die Lesung BMER | VASECO | usw. ist sicher und deshalb eine Änderung *D(eo) Mer(curio) Vaseco* ausgeschlossen. Allerdings ist die Deutung nicht sicher. *Steuding,* o. Bd. 1, 1, Sp. 788, hat als Namen des Gottes *Bmervasegus* aufgenommen, aber bemerkt, daß *B* vielleicht Abkürzung sei für den Namen einer hispanischen Gottheit *Bandua* (o. Bd. 1, 1, Sp. 749/750. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 1, Sp. 340 und 3, Sp. 798), der auch in Zusammensetzung sich findet. *Holder* 3, Sp. 116 führt *V.* als keltischen Mannesnamen auf. Die Endung *-ecus* weist auf iberischen Ursprung, s. den Artikel *Tiauranceaicus.* Abbildung bieten nach den Papieren des Portugiesen *Canaes* die *Proceedings of the Soc. of Antiquaries of London* (Ser. 1), Bd. 2, 1849/53, p. 46. [Keune.]

Vasio, wohl keltischer Name einer als Gottheit verehrten Quelle, jetzt Ouvèze geheißen, Quelle des gleichnamigen Flusses, nach welchem die anliegende Stadt *Vasio* (jetzt *Vaison*) in Gallia Narbonensis benannt ist, ebenso wie z. B. *Nemausus* (Nîmes) nach einer gleichnamigen Quelle (s. o. Bd. 3, 1, Sp. 114—115). Die Gottheit V. ist bekannt durch vier Weihinschriften von Vaison und Umgegend [*Andree, Handatlas*[7] 93/94, DE 1], welche alle verschollen sind, *CIL* 12, 1301 und 1336—1338. Davon ist eine, 1301 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4841, aus Vaison, seit J. 1717/1731 überliefert: *Marti et Vasioni Tacitus.* Die übrigen aber sind nur durch die handschriftliche Sammlung des *Suaresius* in der *Vaticana* (Ms. 9141) bekannt (*J. M. de Suarès* oder *Suarez,* geb. zu Avignon 1599, † zu Rom 1677, war Bischof von Vaison 1633 bis 1666, s. *Hirschfeld, CIL* 12, p. 162 f.), nämlich 1336, Vaison, Bruchstück: *Vasion(i)* usw., Weihung eines Freigelassenen, *Hirschfeld* ergänzt zu Anfang: *[Marti et] Vasion(i).* 1337, '*in podio Guignonis (Guigonis) Vasionensis dioecesis*' = Piégon, Dorf zwischen Vaison und Nyons [*CIL* 12, Tab. II, Ce]: VLAV | VASIONI | RIVII, Bruchstück, wo in Z. 1 *Suaresius* hat herstellen wollen: *Dulovio,* also den Namen des Gottes der Weihinschriften von Vasio *CIL* 12, 1279 f. 1338, 'Merindolii' = Dorf Mérindol zwischen Vaison und Le Buis [*CIL* 12, Tab. II, Ce]: *Vasion(i)* | *essius* (Bruchstück). — Die Verbindung mit dem in Gallien als Sammelname für Götter der Heilung und des Segens beliebten *Mars* in *CIL* 12, 1301 empfiehlt in *V.* eine weibliche Gottheit zu sehen, vgl. z. B. Tempelstätte bei Trier l. M., dreimal: *(Leno) Marti et Ancamnae.* *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 118. — Über die Stadt *Vasio* s. *Hirschfeld, CIL* 12, p. 160 ff. *Espérandieu. Recueil* 1, p. 212 ff. und *Holder* 3, Sp. 116—118. — *Maver* (s. zu *Ura*), S. 18, auch S. 27, 1. 37. [Keune.]

Vassocales oder **Vassocaletis,** keltischer Beiname des *Mercurius* in einer Weihinschrift aus Bitburg = Beda im Gebiet der Treveri, *CIL* 13, 4130 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4604: *[I]n h(onorem) d(omus) [d(ivinae)] Deo Mercur[io] Vassocaleti Mandaloniu[s] Gratus d(ono) [d(edit)].* Die Einleitungsformel beweist, daß die Inschrift in die Zeit nach J. 150 n. Chr. fällt. Wie durch den Beinamen, so wird auch durch den Zusatz von *deus* die Gottheit als eine provinziale, dem römischen Mercurius (*Caes bell. Gall.* 6, 17, 1) angeglichene gekennzeichnet. Zu den halb keltischen, halb lateinischen Namen des Stifters s. *Lothr. Jahrb.* 9 (1897), S. 184 f. u. a.

Derselbe Name *V.* liegt zweifellos vor bei *Gregor. Turon. hist. Franc.* 1, 32 (*Mon. Germ. Script. rer. Meroving.* 1, 1, p. 49 f.): *(Chrocus Alamannorum rex) veniens Arvernus (= Arvernos,* d. h. nach *Clermont-en-Auvergne) delubrum illud,*

quod Gallica lingua Vasso Galate (Var.: *Galatae, Galate*) *vocant, incendit, diruit atque subvertit* (folgt Beschreibung des aus Stein erbauten, mit Blei bedachten, innen mit Marmor und Mosaiken geschmückten Prachttempels, dessen Reste *Gregor* zweifellos selbst gesehen hatte). Gemeint scheint das Landesheiligtum des Mercurius Dumias auf dem Gipfel des Puy de Dôme, weshalb auch *H. de Villefosse, Revue épigr.* 5, Heft 108 (1903), p. 9 f. (mit Taf. 1) und Heft 112 (1904), p. 78 die auf drei in den Resten des Tempels gefundenen Tongefäßen eingeritzten Inschriften, *CIL* 13 (3, 2), nr. 10017, 953 a—c: G · V · K · R · F gedeutet hat: *G(enio) V(asso)-K(aleti) r(egis) f(elicis)*. Vgl. auch *Giesebrecht, Geschichtschr. der deutsch. Vorzeit* 1, S. 367 f.

Auch in zwei Weihinschriften des ebenfalls einem gallischen 'Mercurius' vornehmlich geheiligten Berges Donon im Gebiet der Mediomatriker (*CIL* 13, 1, 2, p. 690 f. *Espérandieu, Recueil* 6, p. 39 ff. *Pöhlmann, Korrbl. Germania* 2 [1918], S. 89 ff.), *CIL* 13, 4550 und 4552 hat *Mowat, Rev. archéol., nouv. sér.* 29 (1875, 1), p. 34 bis 36 herstellen wollen: *Mercurio Vassocaleti* (s. d. Art. *Secate* in der *Neubearbtg.* von *Paulys Real-Encyclopädie,* Bd. 2 A, 1, Sp. 971).

Der Name ist keltisch, s. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 122, auch 1, Sp. 697 und 3, Sp. 1047; er setzt sich zusammen aus *vasso-s*, d. i. Diener (*Holder* 3, Sp. 122—123, andere Ableitungen Sp. 119 ff.), und *calet-* (*Holder* 1, Sp. 696 ff., Sp. 698: *cal-eto-* = hart; 3, Sp. 1046 f.). *D'Arbois de Jubainville* hat den Namen gedeutet als '*Diener (vassos) des Caletos* oder *Caletios*' oder als '*Diener cales* (hart?)', *Stokes* dagegen = *vasson* (gen. plur. von *vassos* = **Ϝαστός*) und **calete* = *templum*.

Über die Tempelanlage des gallischen Mercurius der Arverni (*Plin. nat. hist.* 34, 45) auf dem Puy de Dôme und die Ergebnisse neuerer Grabungen s. *Hirschfeld, CIL* 13, 1, 1, p. 194, Col. I, wo in Anm. (3) Schriften von *P. P. Mathieu* (1876) und *A. Tillion* (1876) angeführt sind, mit Nachtr., *Add.*, 4, p. 19, sowie *Audollent* in *Académie des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes-rendus* 1902, p. 299 ff. 471 ff. 1906, p. 393 ff., in *Revue des études anc.* 8 (1906), p. 341 f. und in *Mélanges G. Kurth* (angeführt in *Revue des études anc.* 10 [1908], p. 268) u. a. Die auf der Höhe und am Fuß des Berges gefundenen inschriftlichen Denkmäler hat gesammelt *Hirschfeld, CIL* 13, 1517—1528 u. 11164 (*Add. CIL* 13, 4, p. 20); *CIL* 13, 1523 (*Dessau* 4600) ist geweiht: *Deo Mercuri(o) Dumiati.* Mit beachtenswerten Gründen unterscheidet *Audollent* die Tempelstätte des Mercurius Dumias auf dem Puy de Dôme und einen in Clermont selbst gelegenen, von *Gregor* beschriebenen Prachttempel des V. — Vgl. noch *Fr. Drexel, Bericht der Röm.-germ. Kommission D. Arch. Inst.* 14 (1922, erschienen 1923), S. 32. Über 'die kelt. Epitheta des Merkur auf den Inschriften' handelt *E. Windisch, Das kelt. Brittannien* . . ., S. 88—89. [Keune.]

Vassus, Vassos wurde früher als besonderer Göttername gefaßt in der Inschrift von Beda — Bitburg (Rgbz. Trier), *Brambach, CI Rhen.* 835 (daher o. Bd. 2, 2, Sp. 2828 f.): *Vasso Caleti* = *CIL* 13, 4130, wie auch bei *Gregor. Turon., hist. Franc.* 1, 32, doch sind die beiden Bestandteile zu einem Namen zu verbinden, s. den Art. *Vassocales.* [Keune.]

Vataranehae, latinisiert **Veteranehae, Veterahenae,** örtlicher, wohl ubisch-germanischer Beiname der *Matronae* (*Ihm,* o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.), bekannt durch zwölf Weihinschriften auf Altären, welche von zwei benachbarten Fundstellen, westlich von Zülpich im angrenzenden Kreis Düren, bei Embken und Wollersheim (*Baedeker, Rheinlande*[31], Karte zu S. 231. *Clemen, Kunstdenkm. der Rheinprovinz* 9, 1 = *Kreis Düren,* S. 127. 350, mit Karte S. 359), stammen, wo sie, vielfach gespalten, mit anderen Steintafeln zur Zusammenstellung von fränkischen Grabstätten benützt waren. Sie waren zu den nicht weit voneinander entfernten Gräbern gewiß aus dem nämlichen Matronenheiligtum herangeholt. Neun Denksteine sind gefunden 1840 'auf Embkener Markung, aber an ihrer äußersten Westgrenze, in nächster Nähe der Burg Gödersheim, der Gmde. Wollersheim' (*Clemen*, *L. Lersch, Bonn. Jahrb.* 12 (1848), S. 42—56 mit Taf. III f. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 139 f., nr. 235—243. *CIL* 13, 7903—7911. *Lehner, Die ant. Steindenkm. des Provinzialmus. in Bonn* (1918), nr. 515—523, nebst einer Weihinschrift der *Dea Sunucsall* (= *Sunuxal*), *CIL* 13, 7912 = *Lehner* nr. 246 und einem Altar mit Inschriftresten *CIL* 7913 = *Lehner* nr. 560 [in der Nähe der 'Göde(r)sheimer Burg' sind auch bedeutende römische Gebäudereste festgestellt]; drei Denksteine sind 1857 gefunden am 'Pützberg', westlich von Wollersheim, *A. Eick, Bonn. Jahrb.* 25 (1857), S. 152 f. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 139, nr. 232—234. *CIL* 13, 7821—7823 (7822 = *Lehner* nr. 524). Zwei Inschriften sind verschollen, *CIL* 13, 7821. 7823, alle anderen befinden sich jetzt im Bonner Provinzialmuseum (*Lehner* a. a. O.).

In drei Inschriften lautet oder lautete die Weihung: *(Matronis) Vataranehabus, CIL* 13, 7903—7905 = *Lehner* nr. 519—521, in allen anderen aber in Angleichung an das lateinische Wort (*vetus*) *veter-*: *(Matronis) Veteranehis* (6 mal) oder *-nehabus* (1 mal, *CIL* 13, 7906), oder noch mehr latinisiert *Veterahenis* (*CIL* 13, 7823. 7911; vgl. bes. *ahenus* [= *a(h)eneus*], *Thes. ling. Lat.* 1, Sp. 1444). Über diese verschiedenen Endungen auch in zahlreichen anderen Beinamen der Muttergöttinnen s. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 30—34. Übrigens ist *Matronis* dreimal fortgelassen (*CIL* 13, 7905. 7910 f. = *Lehner* nr. 520. 518. 523), einmal ist abgekürzt *M* (*CIL* 13, 7907 = *Lehner* nr 522). Die Namen der Stifter machen den Eindruck, daß es Leute (fast alles Männer) aus der ländlichen Umgegend waren, einige mit teilweise unrömischen (keltischen?) Namen, wie in *CIL* 13, 7904. 7910. 7911 (auch 7912), die meisten jedoch lateinisch-römisch benannt. Die Weiheformeln entsprechen denen der sonstigen Mütterinschriften. Ebenso der Bilderschmuck der Altäre: Darstellung der drei Matronen in üblicher Tracht, sitzend, mit Körben auf dem Schoß (*Lehner* nr. 516 = *CIL* 13, 7908; vgl. *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs . . . de la Gaule rom.* 8 [1922], p. 291 f., nr. 6350), drei Me-

daillons mit den Brustbildern der Göttinnen und auf den Schmalseiten Opferdarstellungen (*Lehner* nr. 522 mit Abb. *Skulpturen* 1, Taf. XXXVII, 4 = *CIL* 13, 7907 = *Espérandieu, Recueil* 8, p. 294, nr. 6355), ferner, meist auf den Schmalseiten, Füllhörner mit Feld- und Baumfrüchten, Vase mit Früchten, dreibeiniges Tischchen mit Korb, Bäume, Blattschmuck, Früchte.

Deutung (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 25/26. Weitere Literatur s. *M. Schönfeld, Wörterbuch der altgerman. Personen- u. Völkernamen* S. 259). Mit *Castra Vetera* und mit den *Veterani* hat der Name nichts zu schaffen, er ist nur meist in der Schreibung an *veter-* angeglichen (s. o.), wie übrigens auch der Name des Legionslagers *Vetera* bei Xanten als wahrscheinliche Umdeutung eines einheimischen Ortsnamens erkannt ist (*F. Cramer, Rhein. Ortsnamen,* S. 127—132). *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 124 und 263 (Liefg. 17 u. 18) hat *V.* aufgenommen; doch ist der Name eher germanischen Ursprungs. Freilich die Deutung von *Kern, Versl. en Med. d. K. Akad. van Wetensch., Letterk.*[2] 2 (1872), S. 323 ff. = *hospitales* ist abzulehnen, da Ableitung von einem Ortsnamen, Namen eines Pagus, Fundus u. dgl. vorliegen muß. [Keune.]

Vaticanus s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 185, 25 ff.

Vatin., keltischer Beiname der *Matres* im Gebiet der Lingones in der Inschrift einer zu Langres im J. 1846 gefundenen '*Stela litteris non bonis*' des dortigen Museums, *CIL* 13. 5673: .... *et Ma]trabus) Vatin(iis?) Magninus pro Lupercla* (so statt *Lupercula) fil(ia) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Der wohl örtliche Beiname scheint gelautet zu haben: *Vatiniae* (oder *Vatinae*), nicht aber *Vatineae* = *Vatinehae,* wie *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 125. Zum Dativ *Matrabus* = *Matribus* s. *M. Siebourg, Westd. Ztschr.* 7 (1888), S. 115, 1 und *Bonner Jahrb.* 105, S. 86 gegen *M. Ihm, Bonn. Jahrb.* 83 (1887), S. 8—10 und o. Bd. 2, 2, Sp. 2465. [Keune.]

Vatuiae oder **Vatviae,** wohl germanischer Beiname der *Matronae* (*Ihm* o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) in der Gegend von Jülich, belegt durch 6 Weihinschriften. Als Fundorte sind bezeugt (vgl. Karte zu *Baedeker, Rheinlande*[31] S. 270): ein Hügel bei Rödingen (nordöstlich von Jülich), *CIL* 13, 7891—7893, gefunden zusammen mit 7885—7890, alle im Museum zu Mannheim (*Clemen, Kunstdenkm. d. Rheinprov.* 8, 1 = *Kreis Jülich* S. 200), und der in der Richtung gegen Jülich nächstgelegene Ort Güsten, *CIL* 13, 7884 (verschollen), ferner der noch im Jülicher Lande (ehemal. Herzogtum Jülich) gelegene Ort Lipp bei Bedburg (an der Eisenbahnstrecke Düren-Neuß), *CIL* 13, 8510, an der Kirche von Lipp vermauert (*Clemen, Kstdkm. d. Rheinprov.* 4, 3 = *Kreis Bergheim* S. 116), schließlich: gefunden 'im Jülicher Land', *CIL* 13, 7883, jetzt im Museum zu Köln [*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 149, nr. 297—299. S. 150, nr. 303. S. 147 f., nr. 291. S. 152, nr. 314; vgl. S. 26. 52]. Die Weihung lautet viermal *Matronis Vatuiabus* (*CIL* 13, 7884. 7891. 7893 und, mit zugefügtem zweitem Beinamen *Nersihenis,* 7883), dagegen zweimal *Matronis Vatuims* (7892. 8510). Letztere Bildung ist ein germanischer Dativus Pluralis, welcher auch durch *Aflims* neben *Afliabus* und *Saitchamims* oder *Saitchamimi[s]* neben *Sait(c)hamia[b(us)]* belegt ist, s. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 34—35. *Much, Ztschr. f. deutsch. Altert.* 31, S. 355 und 35, S. 315 f. *Christ, Bonn. Jahrb.* 85, S. 159 ff. *Siebourg, ebd.* 105, S. 95. *M. Schönfeld, Wörterbuch der altgerman. Pers.- u. Völkernamen* 1, S. 3. *K. Helm, Altgerman. Religionsgesch.* 1, S. 399/401. Diese germanische Flexion spricht für germanischen Ursprung des Namens, wenn sie diesen auch nicht ganz einwandfrei macht. Denn in lateinischen Inschriften findet sich z. B. die griechische Genetivendung *-aes* (= -ης) nicht bloß an griechische Namen angehängt, sondern auch an lateinische, und ebenso z. B. die keltische Endung *-u* auch bei lateinischen Namen (*Frontu* u. a.), doch sind letztere 'maccaronische' Bildungen Ausnahmen; vgl. *Keune, Westd. Ztschr.,* Ergänzungsheft 10 (1901), S. 50. Daher ist denn auch germanische Herkunft für *V.* wohl allgemein angenommen, s. *Schönfeld* a. a. O. (1911), S. 259. *Helm* a. a. O. (1913), S 401: 'Die *Vatviae* können die Matronen eines Bezirkes an einem Gewässer sein', unter Verweisung auf *Kauffmann, Der Matronenkultus in Germanien, Ztschr. des Vereins f. Volkskunde, Berlin,* 2 (1892), S. 44, der die *Matronae V. Nersihenae* in *CIL* 13, 7883 als M. des Wasserlandes am Flusse Niers deuten wollte (das Quellgebiet der in nördlicher Richtung zur Maas fließenden Neers oder Niers liegt noch im 'Jülicher Land', an dessen Nordgrenzen); vgl. auch *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 22 und o. Bd. 3, 1, Sp. 273. *Richard M. Meyer, Altgerman. Religionsgeschichte* (1910) S. 402. Zur Verbindung von zwei örtlichen Beinamen der Muttergottheiten s. *Ihm, Bonn. Jahrb* 83, S. 71. *Lehner, Steindenkm. Bonn* (1918), S. 149 zu nr. 326. Die Namen der Stifter der Weihdenkmäler der V., wohl alles umwohnende Landleute, ergeben nichts für die Frage germanischer Ableitung von *V.*, denn diese Personennamen sind provinzial-lateinisch, dazu meist gewöhnlich, und ob *Super* (*CIL* 13, 8510) = *Ubius* ist (*P. Joerres, Bonn. Jahrb.* 100, S. 114 ff.), ist sehr fraglich, s. *A. Riese, Korrbl. Westd. Ztschr.* 24 (1905), § 26. — *CIL* 13, 7892 und 7893 sind abgebildet bei *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs ... de la Gaule rom.* 8 (1922), p. 292, nr. 6351 und 6352. [Keune.]

Vazaivi (*Vazaiui*), einheimischer Name einer Örtlichkeit der römischen Provinz Numidia, wo ein militärischer Posten mit wechselnder Besatzung war, *statio Vazaivitana,* heute 'Aïn (= Quelle) Zuï von den Landesbewohnern geheißen; s. *R. Cagnat, L'armée rom. d'Afrique* usw. (1892), p. 580 f. *Jo. Schmidt-H. Dessau, CIL* 8, *Suppl.* 2 (1894), p. 1671. *Kiepert, CIL* 8, 2, Tab. II, Fef, wo noch die frühere, irrige Benennung *Vazanis* eingetragen ist. Hier sind mehrere Inschriften gefunden, welche nebst anderen Gottheiten dem Schutzgeist der Statio Vazaivitana von Soldaten geweiht sind oder eine andere Fassung haben, in welcher Mars und Mercurius als die Schutzgeister der Bewohner von V. benannt werden, *CIL* 8, *Suppl.* 2, p. 1671 f., nr. 17623—17626.

CIL 8, 17625 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2399):

Gradivo Patri, Genio stat(ionis) Vazaiui(tanae) et Diis conservatoribus, Weihung eines *cor(nicularius) prae[f(ecti)] leg(ionis) III Aug(ustae); Gradivus pater* (auch *Verg. Aen.* 3, 35) = *Mars.* — 17626 (= 10718, nach *Masqueray, Rev. Afr.* 22): *[I(ovi)] O(ptimo) M(aximo), [M]arti Vic[tori], Dii[s] i[u]vantibus [Ge]nioque stationis Vaza[iu]itanae* (überl.: *Vazanitanae*), Weihung eines *[b(ene)f iciarius)] leg(ionis) III Au[g(ustae) ex]pleta [s]tatione pr[o]motus ad [? c(enturionatum)] leg(ionis) II Italicae; diis iuvantibus* ist auch *CIL* 8, 17619 geweiht; zu *expleta statione* vgl. *ebd.* und *Cagnat* a. a. O. p. 581, 5. — 17623 (= 10716, nach *Masqueray* a. a. O.) und 17624, zwei Weihungen (ergänzt): *Geniis Marti Victori Mercurio Vazaiuitanorum fautoribus sacrum* (17623 ist überl.: *Vazan-*), es folgen die Namen der Stifter, 17623 eines *b(ene)f(iciarius) co(n)s(ulis)*, 17624 ist am Ende unvollständig erhalten. [Kenne.]

Veator (*Mercurius*), s. *Viator.*

Vecu (vecu) ist der etruskische Zuname einer Lasa auf einem Spiegel unbekannter Herkunft. Derselbe ist veröffentlicht von *Gori, Mus. etr.* 1, tab. LXXXVI (vgl. 1, tab. XXVIII, II 200 ff.); *Passeri, Lett. Ronc.* 7, 455; *Mus. Kirch.* 1, 59, tab. XIV, nr. 1; *Lanzi* 2, 203 = 161, tab. X, nr. 6; *Inghirami, Monum. etr.* tom. II (= vol. IV), tav. LXXI und *Storia della Toscana* tav. XL, nr. 4; *Gerhard, Gottheiten der Etrusker* Taf. V, nr. 5 und *Etr. Spiegel* 3, 22, Taf. XXXVII und *Fabretti, CII* nr. 2484. Die Darstellung enthält zwei Personen, links die sitzende Minerva (menrva) mit Helm und Lanze, rechts, vor ihr stehend, die lasa vecu, geflügelt, wie stets die Lasen, und der Minerva einen Zweig reichend. *Gerhards* Deutung der lasa vecu als Siegesgöttin aus lat. Vica, sabin. Vaeuna verstößt gegen die etruskischen Lautgesetze und wird dadurch unmöglich. Dagegen hat *Alibrandi* vermutet, daß der Name gleich Vegoia, Vegonia und Begoë sei, und damit vermutlich die richtige Deutung getroffen. Vgl. auch *Wissowa, RE.* 3, 1, 194 unter Begoë; *Deecke, Etr. Forsch.* 4, 43 und 88. Man würde aber, nach den Regeln der etr Femininbildung eine Form vecui, bzw. vecu(n)ia erwarten. In dem etr. Gentilnamen vecui liegt auch tatsächlich die feminine Form vor, die der lateinischen Vegoia lautlich genau entspricht, vgl. *W. Schulze, ZGLE.* 250; *Herbig, Mittlg. d. schles. Gesellsch. f. Volksk.* 23, § 21. Nach *Pauli* bietet der Beiname Vecu der lasa dieselbe unerklärte Erscheinung auf u endigender Feminina, wie sie vereinzelte mitteletruskische Gentilnamen zeigen; vgl. *Fiesel, Forsch. z. griech. u. lat. Gramm.* 7, 104. *Herbig* dagegen hält eben wegen dieser Endung, die im allgemeinen nur maskulinen Gentilicien eignet, die Verbindung der lasa vecu mit der oben genannten italisch-etruskischen Gruppe für zweifelhaft. Es muß aber m. E. hier damit gerechnet werden, daß die etr. lasa nach Art der etr. dei involuti auf kein bestimmtes Geschlecht beschränkt ist; so trägt auf einem Spiegel ein Jüngling die Bezeichnung lasa sitmica, *Gerhard, Etr. Sp.* Taf. 115, vgl. auch *Thulin, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 46; *Fiesel* a. a. O. 8 f. [Pauli-Fiesel.]

Vediantiae, Beiname der *Matronae* (*Ihm,* o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) als Beschützerinnen des (keltischen oder vielmehr ligurischen) Stammes der *Vediantii* in den Alpes Maritimae mit dem Hauptort *Cemenelum* = Cimella oder Cimiez bei Nizza [*CIL* 5, 2, Tab. II und 12, Tab. I, Mkl. *Kiepert, Form. orb. ant.* XXIII, Ged und XXV, Lno. *Mommsen, CIL* 5, 2, p. 916. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 16. *Andree Handatlas*[7] 93/94, Sonderkärtchen], bekannt durch mehrere Weihinschriften jener Gegend, *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 136.

1) *CIL* 5, 7872, '*Turretis dioecesis Nicaeensis*', '*à la Tourette dans la propriété de .... où il sert d'auge*' (1847), '*au pied de la colline de Tourette*' [gemeint ist Torretta, nördlich von Nizza — Cimella (Cimiez)], Weihung eines *Cemenelensis*, eines aus Cemenelum (s. o.) stammenden gehobenen Soldaten der Legio XXII Primigenia Pia Fidelis (*Westd. Ztschr.* 22 [1903], S. 171, nr. 242): *Matronis Vediantiabus* usw. (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 113, nr. 27. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4823). — 2) *CIL* 5, 7873, in einem Hause, bevor man kommt zu den 'piani di Revel (Plan de Revel) verso Torretas', Weihung eines Soldaten der Legio XIIII Gemina Martia Victrix: [*Numini* oder *Numinibus Matronarum*] *Vediantiarum* usw. (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 113 f., nr. 28). — 3) *Pais, Additam. ad CIL* 5, nr. 1042, Cimiez: *[Deab]us* oder vielmehr *[Matronab]us Vedia[ntiabus]* (*Matronabus* auch in zwei Weihinschriften der Gallia Transpadana, zwischen Cremona und Brixia, *CIL* 5, 4137. 4159). [Keune.]

Vediovis s. *Veiovis.*

Vedius s. *Veiovis.*

Vegnius, einheimischer, wohl keltischer Name eines örtlichen Schutzgeistes im Lande der Treverer, dem *Mars* als Beiname gegeben, welchem in Gallien überhaupt einheimische Schutz- und Heilgötter angeglichen sind (so in der Civitas Treverorum: *Lenus, Intarabus, Smertrius,* ebenso der auch *Mercurius* benannte Landesgott *Iovantucarus*), *CIL* 13, 4049, Tafel ('Tabula ansata') aus Bronze im Museum zu Luxemburg, gefunden zu Dalheim (an der römischen Straße Trier — Metz auf der linken Moselseite): *Marti Vegnio Adiutor Solli f(ilius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 137. Zu den Namen des Stifters (dessen Vater noch keltisch benannt war, während er selbst schon einen lateinischen Namen führte) s. *Lothr. Jahrb.* 9 (1897), S. 182. 15 (1903), S. 433. 16 (1904), S. 338. [Keune.]

Vegoia. Im Palatinus der lateinischen *Agrimensoren* fol. 118ᵛ (daraus im *Gudianus* fol. 151, vgl. *C. Thulin, Die Handschriften des Corpus agrimensorum Romanorum, Abhandl. Akad. Berlin* 1911, S. 53 f. 58 ff.) steht die Überschrift *ex libris Magonis et Vegoiae* über einem Stücke der allgemeinen Limitationslehre, das von Grenzzeichen, Brücken, Wasserleitungen und Flußregelungen handelt (1, 348, 16—350, 16 *Lachm.*), dann folgt erst der Abschnitt, auf den sich offenbar das *Vegoiae* der Überschrift bezieht, mit neuer Überschrift *idem Vegoiae Arrunti Veltumno* (*Pal.* fol. 120ʳ = *Gud.* fol. 153) eine in prophetischem Tone gehaltene Verkündigung

über die Heiligkeit der Grenzen und die dem Grenzfrevler drohenden Strafen unter Hervorhebung des Juppiter als des Herrschers über die *terra Aetruriae* und Hinweis auf die Zeit *prope novissimi octavi saeculi* (1, 350, 17—351, 11 *Lachm.*), über den Inhalt vgl. *M. W. v. Goethe, De fragmento Vegoiae cuius sit momenti in tractandis antiquitatibus iuris Romani, Stuttgartiae et Tubingae* 1845. *C. Thulin, Die etruskische Disciplin* 3 (Göteborg 1909) S. 52 f.; das achte *saeculum* der etruskischen Zählung schloß nach *Plutarch Sulla* 7 (s. dazu *Thulin* a. a. O. 3 S. 65) im J. 666 u. c. = 88 v. Chr. ab. Wie hier mit dem etruskischen Propheten Arruns, als dessen Lehrerin sie vielleicht galt (*Thulin* a. a. O. 1 S. 7 f. ergänzt in der Inschrift des M. Tarquitius Priscus *CIL* 11, 3370 = *Dessau* 2924 *[sacra, quibus placare n]umina Aru(n)s a m[agistra edoctus erat]* usw. und versteht unter der *magistra* Vegoia), so wird sie bei *Ammian. Marc.* 17, 10, 2 mit dem Gründer der etruskischen Religion Tages zusammengestellt: *ut in Tageticis libris legitur* ⟨*vel* eingeschoben von *Preller* und *Haupt*⟩ *Vegoicis fulmine mox tangendos adeo hebetari, ut nec tonitrum nec maiores aliquos possint audire fragores*; da sich dieses Bruchstück auf die Blitzlehre bezieht, hat *Salmasius* mit Recht mit dieser Vegoia die von *Serv. Aen.* 6, 72 erwähnte *Begoe nympha, quae artem scripserat fulguriatorum* (so *Thulin* a. a. O. 1 S. 4; überliefert *fulguritarum*) *apud Tuscos* identifiziert, deren Buch angeblich zusammen mit den Orakeln der Sibylle und der *Marcii* im palatinischen Apollotempel aufbewahrt wurde Der Name *Vegoe* begegnet auch in einer Grabschrift aus Ostia *CIL* 14, 1738 *d(is) m(anibus) Ve·go·e infanti dulcissimae Vitalis mater*, er entspricht etruskischem *vecui* (vielleicht durch faliskische Vermittlung, vgl. *Thulin, Röm. Mitteil.* 22, 1907, S. 262 f.). Mit der Begoe des *Servius* hat *O. Müller* (*Müller-Deecke, Etrusker* 2, 30 A. 45) die Stelle des *Fulgentius serm. ant.* 4 p. 112, 11 *Helm*: *Labeo, qui disciplinas Etruscas Tagetis et Bacitidis quindecim voluminibus explanavit, ita ait: 'fibrae iecoris sandaracei coloris dum fuerint, manales tunc verrere opus est petras'* zusammengebracht, aber, wenn es sich hier auch nicht, wie früher meist angenommen wurde (auch oben Bd. 2, S. 2039), um ein Schwindelzitat handelt (vgl. *Thulin, Etrusk. Diszipl.* 2 S. 43 f.), so ist doch die Überlieferung des Namens *bacitidis* (Varianten *bacchiridis, bacurtidis, baaetidis* u. a.) von *Begoe* oder *Vegoia* so weit entfernt, daß es sich kaum um dieselbe Person handeln kann. Eine klare Vorstellung von der unter dem Namen der Vegoia gehenden Literatur vermögen wir heutzutage ebenso wenig zu gewinnen, wie seiner Zeit *O. Müller*, der von einem 'Haruspex Vegone' redet (*Müller-Deecke, Etrusker* 2, 298 f. 312); wenn *Thulin* (a. a. O. 1 S. 8) in den Texten der Agramer Mumienbinden Bruchstücke aus ihren Büchern erkennen möchte, so entbehrt diese Vermutung der sicheren Grundlage. [Wissowa.]

Veica Noriceia, Göttin in Istrien, genannt in einer Weihinschrift aus der Zeit der römischen Republik, welche *Mommsen* in den von *P. Kandler* ihm zur Verfügung gestellten handschriftlichen Aufzeichnungen über Inschriften von Istrien (*CIL* 5, 1, p. 2) ohne genauere Ortsangabe vorgefunden hat, *CIL* 5, 717 = 1, 1465 = 1², 2, 1 (1918), p. 694, nr. 2217 (fehlerhaft, s. Corrig. p. 714), auch *Dessau, Inscr. Lat. scl.* 4889: *Veicae Noriceiae A. Poblicius D(ecimi?) l(ibertus) A[. . .], P. Postumius Pl.* (= *Publi libertus*) *Pau.* (?) *coir.* (= *curaverunt*). — *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 138, auch 2, Sp. 762. Der Beiname *Noriceia* scheint vom Namen einer Örtlichkeit (oder einer Familie?) abgeleitet. [Keune.]

Veilaunus s. *Vellaunus* nr. 2.

Veinalia s. *Vinalia.*

Veiovis, in älterer Form *Vediovis* (*CIL* 14, 2387 = *Dessau* 2988. *Varro de l. l.* 5, 74 [überliefert *Vedio Iovi*]. *Fest.* p. 379. *Gell.* 5, 12, 1) und *Vedius* (*Corp. gloss. lat. Vidius* [*Vedius Buecheler*] Ἀπόλλων νόμιος. *Martian. Cap.* 2, 142. 166. *Mythogr. Vat.* 3, 6, 1), altrömischer Gott, dem nach dem Zeugnisse der Fasti Venusini unter den Festen der ältesten Ordnung das Agonium am 21. Mai galt, das zwischen den Totenfesten der Lemuria (9. 11. 13. Mai) und Carnaria (1. Juni) liegt (*CIL* 1² p. 318). Der Name, der den Römern selber rätselhaft erschien (*Cic. de nat. deor.* 3, 62), stellt seinen Träger durch die Bildung mit der Vorsilbe *ve-* in Gegensatz zum Himmelsgotte Juppiter, *Gell.* 5, 12, 8 *cum Iovem igitur et Diovem a iuvando nominassent, eum contra deum, qui non iuvandi potestatem, sed vim nocendi haberet — nam deos quosdam ut prodessent celebrabant, quosdam ut ne obessent placabant —, Vediovem appellaverunt dempta atque detracta iuvandi facultate*, er wird daher von den Späteren gewöhnlich mit Dis pater (*Mart. Cap.* 2, 166, vgl. 142) oder Orcus (*Mythogr. Vat.* 3, 6, 1 *Vedius id est malus deus et Veiovis id est malus Iovis, sed et Orcus appellatur*) gleichgesetzt und mit Dis pater und den di manes in der jüngeren Fassung der Devotionsformel bei *Macr. S.* 3, 9, 10 verbunden. Als einem zu den Unterirdischen gehörigen Gotte ist ihm die Ziege heilig, die ihm als Totenopfer dargebracht wird: *immolaturque ritu humano capra, Gell.* 5, 12, 12, vgl. mit *Paul.* p. 103 *humanum sacrificium dicebant, quod mortui causa fiebat.* Da die Ziege auch ein bevorzugtes Opfertier des griechischen Apollo ist (*Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer*² S. 296, 2; über die Ziege neben Apollo auf Bildwerken vgl. *Stephani, Compte rendu* 1869, S. 100 ff.) und dieser auch als Todesgott verehrt wurde, wählte man zur Darstellung des Veiovis den Typus eines jugendlichen Apollo (man deutete dazu den Namen als 'kleiner d. h. jugendlicher' Juppiter, *Ovid. fast.* 3, 437. 448. *Fest.* p. 379) mit Pfeilen (*Gell.* 5, 12, 11) und einer Ziege zur Seite (*Ovid. fast.* 3, 443. *Gell.* 5, 12, 12). Ein solches Bild aus Zypressenholz stand nach *Plinius n. h.* 16, 216 seit dem J. 560 u. c. = 194 v. Chr. *in arce*, oder richtiger *inter arcem et Capitolium* (*Gell.* 5, 12, 2) oder *inter duos lucos* (*Vitruv.* 4, 8, 4. *fast. Praen. z. 7. März, CIL* 1² p. 311; *lucos . . . ante duos Ovid. fast.* 3, 430), in der Einsattelung zwischen Burg und Capitol an der Stelle des angeblichen romulischen Asyls

(*quem locum deus Lucoreus* [d. h. Ἀπόλλων Λυκωρεύς], *sicut Piso ait, curare dicitur, Serv. Aen.* 2, 761), wo der eine der beiden uns bekannten römischen Tempel des Gottes gelegen war. Er feierte seinen Stiftungstag am 7. März (*Ovid. fast.* 3, 429 ff. *fast. Praen.* a. a. O.) und war im J. 562 u. c. = 192 v. Chr. gestiftet worden; *Livius*, der darüber 35, 41, 8 berichtet, hat freilich aus *aedes Vediovis in Capitolio* irrtümlich *aedes duo Iovis in Capitolio* gemacht und diesen angeblichen Doppeltempel wieder mit dem zwei Jahre vorher 560 = 194 von L. Furius Purpureo auf Grund eines in seiner Praetur 554 = 220 gemachten Gelöbnisses (*Liv.* 31, 21, 12, wo *Merkel* richtig *deo Iovi* in *Vediovi* emendiert hat) geweihten Tempel des Vediovis auf der Tiberinsel verwechselt, der seinen Stiftungstag am 1. Januar beging (*fast. Praen. [Aescu]lapio Vediovi in insula, CIL* 1² p. 305; dieses Zeugnis beweist, daß *Ovid. fast.* 1, 293 Juppiter fälschlich für Vediovis gesetzt hat, was ebenso *Liv.* 34, 53, 7 und *Vitruv* 3, 2, 3 tun); vgl. über diese Verwirrung *Mommsen CIL* 1² p. 305. *Hülsen-Jordan, Topogr. Roms* 1, 3 S. 635; die Ausführungen von *Jordan, Comment. Mommsen.* S. 359 ff. und *M. Besnier, L'île Tibérine dans l'antiquité* S. 249 ff. kommen zu unhaltbaren Ergebnissen. An Zeugnissen für älteren Kult des Veiovis fehlt es vollständig, denn daß in der *lex sacrata* des Romulus gegen denjenigen, der die heiligen Satzungen des Klientelverhältnisses verletzte, die von *Dionys. Halic.* 2, 10, 3 gegebene Exsecrationsformel τὸν δὲ ἁλόντα τῷ βουλομένῳ κτείνειν ὅσιον ἦν ὡς θῦμα τοῦ καταχθονίου Διός sich auf Veiovis bezieht, ist zwar wahrscheinlich, aber nicht sicher; der Umstand freilich, daß *Varro de l. l.* 5, 74 den Veiovis zu denjenigen Göttern rechnet, deren Altäre von Titus Tatius errichtet sein sollten, hat nichts dagegen zu besagen. Unter diesen Umständen ist die Wahrscheinlichkeit, auf der republikanischen Münzprägung Darstellungen des Veiovis zu finden, sehr gering, und in der Tat haben sich die Versuche, Köpfe vom Typus eines jugendlichen Juppiter oder Apollon auf diesen Gott zu deuten, als unhaltbar herausgestellt (vgl. *A. Klügmann, Arch. Zeit.* 36, 1878, S. 106 ff.). So bleibt das einzige unmittelbare Zeugnis der Veiovisverehrung aus republikanischer Zeit der zu Bovillae gefundene Altar des iulischen Geschlechtes mit der Inschrift (*CIL* 14, 2387 = *Dessau* 2988) *Vediovei patrei genteiles Iuliei,* (rechte Nebenseite) *Vedi[ovei] aara,* (linke Nebenseite) *leege Albana dicata,* die einen Familienkult dieses Gottes durch die Iulier bezeugt, in dem man mit Recht einen Anknüpfungspunkt für die spätere Apolloverehrung des Augustus gefunden hat (vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 296, 3). In der Kaiserzeit ist der Gott gänzlich vergessen, so weit nicht gelehrte Forschung ins Spiel kommt und man auf Grund solcher seinen Namen für den des Dis pater einsetzt; auch in den Götterreihen des *Martianus Capella* 1, 59, der aus der 15. Region *Veiovis ac di publici* herbeigerufen werden läßt, ist kaum an etwas anderes zu denken, da die Vergleichung mit dem *vetisl* der placentinischen Bronzeleber (*Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 1 S. 29 f.) sehr unsicher ist, zumal für die Verehrung einer dem Veiovis entsprechenden Gottheit in Etrurien jedes Zeugnis fehlt. [Wissowa.]

velχans. Diesen etruskischen Namen des Schmiedegottes Vulcanus glaubte man aus einer Abkürzung velχ ergänzen zu dürfen auf der 11. Region der konvexen Seite der Leber von Piacenza. *Deecke, Etr. Forsch.* 4, 53 u. a. m. Aber nach *Körtes* eingehender Revision ist nicht velχ, sondern vel zu lesen, *Röm. Mitt.* 20, 365. Da sich aber die Verbindungen lvsl vel auf dem Templum und Lysna Volcanus — Mulciber bei *Martianus Capella* zu entsprechen scheinen, hält *Thulin* die Ergänzung zu vel(χans), das lautlich genau römischem Volcanus entsprechen würde, dennoch für wahrscheinlich. Eine Entscheidung ist kaum zu treffen. Wegen des etwaigen weiteren Materials folgt der Restartikel von *Pauli,* dessen Folgerungen aber ganz hypothetischer Natur sind. [Fiesel.]

Derselbe Gottesname velχans liegt, wie ich glaube, vor in der dritten Inschrift des Bronzeeimers vom Berge Cembra, inbetreff dessen ich auf meine *Altit. Forsch.* 1, 17, nr. 37 verweise, wo die frühere Literatur angegeben ist. Diese Inschrift lautet velχanu, und diese Form ist schon von *Poggi* (*Bronzo Piac.* 15, nr. 27) und *Deecke* (*Etr. Fr.* 4, 53) als vielleicht verwandt mit dem vel(χ) des Plac. Templums hingestellt worden. Auch ich selbst (a. a. O. 105) habe bereits von der Möglichkeit, daß in dem velχanu ein Göttername vorliege, gesprochen. Ich möchte jetzt mit größerer Bestimmtheit, als damals, in dem velχanu einen Götternamen sehen, da gerade das Suffix -anu auch sonst (vgl. s. vv. alpanu und tipanu) zur Bildung von Götternamen verwandt ist und die Identität des velχanu mit velχans durch die Verschiedenheit des Suffixes in keiner Weise gehindert wird. So haben wir bei ein und derselben Gottheit nebeneinander die Formen tina, tinia und tinś (vgl. s. v. tinia), so alpan und alpanu (vgl. s. v. alpan in den Nachträgen), so zipna und zipanu (vgl. s. v. zipná), und ebenso können demnach auch hier velχans und velχanu nebeneinander stehen. Da wir einerseits gefunden haben, daß die Formen selvans und seθlans pelasgisch-etruskische Formen sind, deren Ursprung auf Vorderasien weist (vgl. s. vv.) und da es andererseits, worauf schon *O. Schrader* (*Sprachvergl. und Urgesch.* 229) und *Poggi* (*Bronzo Piac.* 16) hingewiesen haben, an einer klaren und sicheren indogermanischen Etymologie für Volcanus fehlt, so ist sicher auch der Name velχans pelasgisch-tyrrhenisch. Und das wird nun glänzend bestätigt durch den Zeus Velχanos auf Münzen der kretischen Stadt Phaistos (*Gerhard, Gottheiten der Etrusker* 6 u. 29, Anm. 54; *Poggi* a. a. O.; *Deecke* a. a. O. 53). Dies Velχanos hat natürlich auf Kreta dorische Form, würde aber ionisch (Ϝ)ελχηνός lauten und somit dieselbe Suffixbildung zeigen, wie Τυρσηνός, Σειληνός (vgl. daselbst), auch dadurch seinen vorderasiatischen Ursprung bestätigend. Da auf Kreta Pelasger wohnten (vgl. *Pauli, Lemnosinschrift* 2, 1, p. 47), so ist das Vorhan-

densein der Form Velchanos dort nicht auffällig. Vgl. Ϝαλχανιο(ς) *GDI* 86. Die Doppelbenennung enthält natürlich eine Kontamination zweier ursprünglich verschiedener Götter, des alten pelasgischen velχanos mit dem hellenischen Zeus. Der Grund zu dieser Kontamination ist leicht zu sehen. Beide sind Götter des Feuers, und da überdies Vulcanus nach etruskischer Lehre (vgl. *K. O. Müller, Etr.* 2^1, 84 = 2^2, 86) zu den blitzwerfenden Göttern gehört, so war ein Zusammenwerfen leicht. Es fragt sich nun, was die Form velχans bedeutet. Oben (s. v. śeϑlans) haben wir gesehen, daß der gewöhnliche etruskische Name des Volcanus, eben śeϑlans, wahrscheinlich 'ferrarius' bedeute; nun aber heißt Hephaistos bei *Homer* (*Il.* 15, 309) χαλκεύς, und es liegt nahe zu vermuten, daß das velχans vielleicht eben diesen χαλκεύς bezeichnet habe. So hätten wir dann in der älteren Bezeichnung velχans, — denn daß sie das ist, zeigen die Belege der Form —, den faber 'aerarius', während in der jüngeren Benennung śeϑlans, wie wir oben s. v. gesehen haben, der faber 'ferrarius' vorliegt. Dann wäre also der neue Name aufgekommen, als das Eisen die Bronze verdrängte. Das ist ja nur eine Vermutung, weil der Nachweis bis jetzt nicht zu erbringen ist, daß der Stamm velχ- 'aes' bedeute, aber diese Vermutung scheint mir vernunftgemäß und gibt uns die Richtung an, in der wir in bezug auf die Etymologie von velχans weiter zu forschen haben. Es wird schließlich in diesem Zusammenhang auch noch von dem Namen der kretischen Stadt Phaistos zu sprechen sein, von der die Münze mit dem Zeus Velchanos herrührt. Der Name erinnert so unmittelbar an den Namen Hēphaistos, daß es schwer fällt, an einen Zusammenhang beider Formen **nicht** zu glauben. Für Hēphaistos gibt es keine zweifelfreie indogermanische Etymologie (*O. Schrader, Sprachvergl. und Urgesch.* 229), obwohl eine Anzahl Versuche dazu gemacht sind (vgl. *Mythol. Lex.* s. v. *Hephaistos* und weiter *Bezzenberger, Beitr.* 2, 155, wozu *Fick, Griech. Personennamen*² 440). Ein Zusammenhang der beiden Namen Phaistos und He-phaistos mit φαίνω wäre ja lautlich und sachlich schon möglich, aber sicher ist er nicht. Das Wort phaistos kann ebenso gut auch einer nichtindogermanischen Sprache angehören. Wegen weiterer Kombinationen ist s. v. śeϑlans nahzusehen. Die Deutung des uphstie (s. das) unter einer tazza (*Gamurrini, Append.* nr. 852) als Ἥφαιστος ist sachlich wie sprachlich abzulehnen. [Pauli.]

velena. Man hat geglaubt, eine etruskisierte Form des Helenanamens velena = Ϝελένα in der Inschrift einer mythologischen Darstellung auf dem altertümlichen Krug von Tragliatella zu finden: *mi velena mi ϑes aϑei mi amnu arce.* Aber vermutlich ist velelia zu lesen, ein weiblicher etruskischer Name, der in mehreren Inschriften aus Volsinii überliefert ist: *Danielsson ad CIE.* 4933. Es wird hier deshalb von einer Beschreibung der auf dem Krug dargestellten Szenen abgesehen, um so mehr als deren Deutung ganz unsicher ist. Da das Gefäß sich im Besitz des Herrn Tittoni zu Rom befindet, so wird vielleicht eine Revision möglich sein, die sachlich und sprachlich eine Aufhellung dieses interessanten archaischen Denkmals bringen könnte. Vgl. an älterer Literatur *Deecke, Ann. dell' Ist.* 1881, 160f., tav. d' agg. L/M; *Uhrlich, Zwei Vasen ältesten Stils* 187; *Reinach, Rép. des vases peintes* 1, 345; *Perrot-Chipiez* tab. VII, 118; *Pauli, Etr. Stud.* 3, 48 Sicher belegt ist die Form velena auf einer Ciste mit pränestinischen Namensinschriften *CIL* 14, 4107; *Monum.* 6—7, tav. LV. Vgl. auch *Matthies, Pränestinische Spiegel* 51; zum Sprachlichen *Meillet, Mém. d. l. soc. ling.* 13, 335; *Jordan, Beitr.* 60. Für das pränestinische velena sowie den Akkusativ Ϝελέναν bei *Priscian* 1, 20 und die sonstigen späteren Schriftstellerzeugnisse, die den Namen mit anlautendem Digamma überliefern, findet sich vom Etruskischen aus keine Stütze, denn auf dem etruskischen Spiegel aus Orvieto ist alpnu zu lesen und nicht vilenu, wie die früheren Herausgeber annahmen; *Körte, Etr. Spiegel* 5, 34; *Walters, Cat. of Brit. Mus.* 710 = *CII* 2094 bis B bzw. *spl.* 3, 311. Demnach sind die auf diese Namensform bezüglichen Bemerkungen bei *Deecke, Etr. Forsch.* 4, 63 und sonst und bei anderen Autoren hinfällig. Die etruskische auf Spiegeln sehr häufige Wiedergabe des Namens Helena lautet elina, elinai, elinei. Vgl. *Deecke, B. B.* 2, 167, 53.

Die Belege sind folgende: elina: *Etr. Sp.* Tf. 197 = *CII* 1064; Tf. 198 = *CII* 2495; vgl. *Etr. Sp.* 5, S. 140; Tf. 379 = *CII* 2726. eline?: *Etr. Sp.* Tf. 377 = *CII* 2523. elinai: *Etr. Sp.* Tf. 181 = *CII* 2500; Tf. 196 = *CII* 2513; 5, 58 = *Append. ad CII* 384; 5, 107 = *Append. ad CII* 384; 5, 107a = *Append. ad CII* 384. elinei: *Etr. Sp.* Tf. 382, 1 = *CII* 44; 5, 78 = *CII spl.* 1, 252; 5, 84, 2 = *CII spl.* 2, 93; 5, 118 = *Bull. dell' Ist.* 1880, 202 und *CII spl.* 2, 106. elinei: *Etr. Sp.* Tf. 207, 1 = *CII* 2521.

Ferner findet sich elina allein dargestellt auf einer Gemme; *Furtwängler, Antike Gemmen* 1, Tf. XVIII, 32. Dagegen ist die Lesung elena der Gemme *CII* tab. XXX, 482 in reve zu berichtigen. *Furtwängler* a. a. O. 2, 194: Tf. XIX, 41. Ein Gefäß aus Vulci zeigt elinai und aivas (Αἴας). *CII* 2151 = *Annali dell' Ist.* 1834, 242 not. 1 und 280. Gefälscht sind die Inschriften des Spiegels *CII* 2581; vgl. *Körte, Etr. Sp.* 5, 147a. Vielleicht enthält den Namen eine unveröffentlichte Inschrift aus St. Giuliano: elnei ramϑac (ramϑa ist ein femininer etr. Vorname; elnei würde dann Synkope des Mittelsilbenvokals zeigen); vgl. *Herbig, Glotta* 4, 176, 2. Zu trennen von dem Namen der Heroine ist die Bezeichnung helenaia, die eine weibliche Spiegelgestalt, vermutlich eine Bacchantin, trägt. Sie erscheint auf einem jungen Spiegel neben fufluns (Bacchus), *Etr. Sp.* Taf. 84 = *CII* 2501, vgl. *Herbig, RE* 7, 2 und *Glotta* 4, 176, 2. Die etruskischen Belege des Namens der Helena reichen in das 5. bis 6. Jahrh. hinauf, vgl. Tf. 379. Helena ist auf allen Spiegeln in Verbindung mit Figuren des griech. Mythenkreises dargestellt, häufig zusammen mit Paris, vgl. Tf. 198; 5, 107. 118. Nicht immer sind die Szenen sicher zu deuten, vgl. vor allem Tf. 181, wo es sich um eine unbekannte Sage oder um

eine willkürliche Zusammenstellung griechischer und etruskischer mythologischer Gestalten handeln kann. Jedenfalls muß die Helenasage sehr früh in Etrurien bekannt gewesen sein. Was die sprachliche Form angeht, so ist es wichtig, daß der Name stets ohne den epischen unerklärten Spiritus asper erscheint, obwohl das Etr. den h-Laut sonst in griechischen und einheimischen Namen verwendet. Die Mittelsilbe zeigt die durch den etr. Initialakzent veranlaßte Schwächung des Vokals e : i. Bezüglich des Verhältnisses der etr. Endungen zu den griechischen und untereinander vgl. *Fiesel, Forsch. z. griech. u. lat. Gramm.* 7, 11 f. [Fiesel.]

Vellaunus (*vellaunos*) ist keltischen Ursprungs und bedeutet 'gut'; das Wort ist belegt als Personenname (*CIL* 13, 8094: ein *Biturix,* also ein Gallier) und in Zusammensetzungen (*Vellaunodunum, Catuvellauni, Cassivellaunus, Icovellauna* usw.), auch als Beiname zu Götternamen; s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 149 f.

1) Weihdenkmal mit Bildresten (wohl von Darstellung des Mars mit Gans), aus Vènta Silurum, jetzt Caerwent [*CIL* 7, p. 37, Col. II, mit Karte. *Kiepert, Form. Orb. Antiq.* XXVI, Kik. *Andree, Handatlas*[7] 103/104, D 2: östlich von Newport, nach der Bucht des Severn zu], *Haverfield, Korrbl. Westd. Ztschr.* 24 (1905), Nr. 3/4, § 16 und *Ephem. epigr.* 9, 4 (1913), p. 524, nr. 1009. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 9302 (*Add.* Bd. 3, p. CXII): *[Deo] Marti Leno [s]ive Ocelo Vellaun(o) et num(ini) Aug(usti) M. Nonius Romanus ob immunitat(em) collign(ii = collegii,* s. *CIL* 12, 22*) d(onum) d(e) s(uo) d(edit) Glabrion(e) et H[om]ul(l)o co(n)s(ulibus), X k(alend.) Sept*, d. i. am 23. August 152 n. Chr. — *V.* ist also hier dem vermutlich britannischen Gott *Ocelus* (s. o. Bd. 3, 1, Sp. 598. *Holder* 2, Sp. 827 f. *Haverfield, Eph. epigr.* 9, 4, nr. 1010, Carlisle im nordwestlichen England, Cumberlandshire: *Deo Marti Ocelo*) als Beiname gegeben, der durch *sive* als gleichwertig bezeichnet wird dem Landesgott der Treveri *Lenus Mars* (so die gewöhnliche Reihenfolge der Namen, s. o. Bd. 2, 2, Sp. 1942 f. *CIL* 13, 3654. 3970. 4030. 4122. 4137. 7661 nebst neuesten Funden von der Tempelstätte bei Trier l. M. *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.,* Suppl.-Bd. 3, Sp. 98 f., *Ancamna; 9. Bericht d. Röm.-germ. Kommission Archäol. Inst.* 1916, S. 145 f.; unten, Art. *Xulsigiae*).

2) Altar mit ungefüger Schrift, zu Hières (Départ. Isère), östlich von Lyon im (südlichen) Rhônetal [*CIL* 12, Tab. I, De], *Allmer, Inscr. de Vienne* 3, p. 191 f., nr. 521 mit *Atlas* 269, 34 = *CIL* 12, 2373 (*Dessau* 4602): *Aug(usto) sacr(um), Deo Mercurio Victori Macniaco Veilauno* (*Hirschfeld* verb.: *Magniaco Vellauno*) *C. Capitoius Macrinus restituit.* — VEILAVNO ist sicher verschrieben, wie oft inschriftlich *I* eingehauen ist statt *L.* — Nach Ansicht von *Rhys* ist *Magniacovellauno* zu einem Beinamen zu verbinden. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß in der Nachbarschaft, bei Belley, jenseits der Rhône (Départ. Ain), Gemeinden mit Namen *Magnieu* und *Billieu* liegen. — *Revue épigr.* 4, nr. 1309.

Daß *V.* einmal dem *Mars* als Beiname gegeben ist, dessen Gleichstellung mit einheimischen Schutzgeistern in Gallien und Britannien sehr beliebt war, ein anderes Mal aber dem *Mercurius,* auf den die so häufige Ehrenbezeichnung des Mars, *Victor,* übertragen ist, darf nicht befremden, da ja auch im Trierer Land der *Mercurius Iovantucarus* (*CIL* 13, 4256) in der eben erwähnten Tempelstätte bei Trier l. M. als *Mars Iovantucarus* durch neueste Funde festgestellt wurde; s. auch *Keune, Korrbl. Westd. Ztschr.* 15 (1896), Sp. 57 und 16 (1897), Sp. 85. *Wissowa, Archiv für Religionswiss.* 19, S. 27 (zu *Vintius* vgl. *Keune* in *Neubearbtg. der Real-Encyclop. f. Altertumswiss.* 1 A, 2, Sp. 2311 und unten, Art. *Vintius*). [Keune.]

velparun ist die etruskisierte Form des Namens Ἐλπήνωρ. velparun ist auf drei Bronzespiegeln, die stilistisch eng verwandt sind, in Verbindung mit cerca (Κίρκη) und uϑste (Ὀδυσσεύς) dargestellt. *Gerhard, Etr. Sp.* Tf. 403, 1 = *CII* 2277 bis B, dazu die Replik *Etr. Sp.* 5, Nachtr. 22; ferner Tf. 403, 2 = *CII* 2537; vgl. *Deecke, B. B.* 2, S. 166, 48, sowie die eingehende Beschreibung der Spiegelszene *Myth. Lex.* unter *utuse.* Sprachlich ist bemerkenswert, daß das etr. v- einen Beweis für anlautendes Digamma erbringt, das die griech. Namensformen nicht überliefern und das auch nicht mit Sicherheit metrisch aus den homerischen Gedichten erschlossen werden kann. velparun muß auf eine griech. Form mit dorischem bzw. äolischem -ā- gegenüber ionisch-attischem -η- zurückgehen. Hinsichtlich der Endung hat das Etruskische in diesem Namen Metathesis von Liquida und Nasal vollzogen. [Fiesel.]

Venatrix, Beiname der Diana auf einer hispanischen Weihinschrift: *Diane Venatrici, C. I. L.* 2, S. 5638. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3262. *Boletin de la Real Academia de la Historia* 59 (1911), 399. [Höfer.]

Venilia s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 228—230.

Vennectis, *Pagus* —, ist zum Rang einer Gottheit erhoben in der Inschrift eines Bauwerkes (einer Schaubühne), gefunden 1851 zu Nizy-le-Comte im Départ. Aisne (*Ninitiacum* im Gebiet der Remi, an der Straße von Durocortorum — Reims nach Bagacum — Bavay, s. *Hirschfeld, CIL* 13, 1, 2, p. 523, Col. I, nach *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 172: *Vinictacum?*; vgl. auch *Kiepert, Form. Orb. Ant.* XXV, Ek), jetzt im Museum zu Soissons, *CIL* 13, 3450 ('litteris bonis'): *Num(ini) Aug(usti), Deo Apollini, Pago Vennecti proscaenium L. Magius Secundus dono de suo dedit.* — Wenn diese 'Lokalpersonifikation' eines Gaues (Pagus) von *Steuding,* o. Bd. 2, 2, Sp. 2132, 'ganz vereinzelt' genannt wird, so ist das insofern nicht ganz zutreffend, als wir im Gebiet der benachbarten Treveri die andere Unterabteilung der Civitas, den Vicus, ebenso einer Gottheit gleichgestellt finden, s. *CIL* 13, 3649: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Vico Vocla(nnionum) — — d(ono) d(at),* 3650: *[In h.] d. d. I. O. M. [et Vico] Voclannionum culinam — — — — restituerunt — — — —, CIL* 13, 4, 11316: *In h. d. d. Vico Seniae* usw. Es liegen hier also Kürzungen vor für die sonst üblichen Weihungen *Genio Pagi, Genio*

Vici oder *Genio* mit folgendem Genitiv des Ethnikon.

Zum keltischeu Namen *V.* hat *de Saulcy, Revue numismat.*, n. s. 3 (1858), p. 438 f. verglichen den Personnamen auf keltischen Geldstücken der Parisii: *Veneχtos* (Belege bei *Holder* 3, Sp. 168). Zur Schenkung eines Proscaenium in einer Weihinschrift vgl. *CIL* 13, 4132 (= *Dessau* 5646), Stiftung zugunsten des Vicus Bedensium (Bitburg, Bz. Trier) vom J. 198 n. Chr. [Keune.]

Venti. Über die Winde als göttliche Wesen und ihre bildliche Darstellung s. den Artikel *Windgötter* von *Steuding*. Ihre Verehrung bei den Römern (*Preller-Jordan, Röm. Mythol.*[3] 1, S. 329—331. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer*[2], S. 228. *Daremberg-Saglio, Dict. des antiq.*, Art. *Venti*, 5, 1 = Halbbd. 9, p. 719) wird — abgesehen von den den *Tempestates* betätigten Weihungen (s. *Steuding* o. Bd. 5, Sp. 360 f.) — durch folgende Zeugnisse erwiesen:

1) Als Octavianus Caesar im Sommer des J. 718 Roms = 36 v. Chr. mit seiner Flotte gegen Sex. Pompeius und Sicilia in See stach (*Gardthausen, Augustus und seine Zeit* Bd. 1, 1, S. 263), opferte er von seinem Admiralschiff aus auch 'sanften Winden', *Appian., bell. civ.* 5, 98: *ὁ δὲ Καῖσαρ (ἀνήγετο) ἐκ Δικαιαρχείας* (= Puteoli), *θύων ἅμα καὶ σπένδων ἀπὸ τῆς ναυαρχίδος νεὼς ἐς τὸ πέλαγος ἀνέμοις εὐδίοις καὶ ἀσφαλείῳ Ποσειδῶνι καὶ ἀκύμονι θαλάσσῃ, συλλήπτορας αὐτῷ κατ' ἐχθρῶν πατρῴων γενέσθαι.* Vgl. dazu *Preller* a. a. O., S. 331, 3.

Derselbe Octavianus hat als Augustus, während seines Aufenthaltes in Gallien (738 741 Roms = 16—13 v. Chr.), dem südgallischen Nordnordwestwind *Circius* (Mistral) durch einen Tempelbau (in Gallia Narbonensis) gehuldigt, *Seneca, natur. quaest.* 5, 17, 5: ... *Galliam Circius (infestat), cui aedificia quassanti tamen incolae gratias agunt tamquam salubritatem caeli sui debeant ei; divus certe Augustus templum illi, cum in Gallia moraretur, et vovit et fecit.* Vgl. *Gardthausen* a. a. O., Bd. 1, 2, S. 668 mit Anm. Bd. 2, 2, S. 360 und über den Circius (*Plin., nat. hist.* 2, 121: *in Narbonensi provincia clarissimus ventorum est circius* usw.) *Thesaurus ling. Lat.* 3, p. 1101 und die hier angeführte Literatur, auch *Allmer (-Terrebasse), Inscr. de Vienne* 2, p. 406 f. *Maaß, Jahreshefte d. Österr. Archäol. Inst.* 9 (1906), S. 176 ff.

2) Unter den drei zusammen gefundenen und zusammengehörigen marmornen Rundaltären von Porto d'Anzio = Antium an der Küste von Latium (s. o. Bd. 5, Sp. 1095, Art. *Tranquillitas*, nr. 1) trägt einer, *CIL* 10, 6644 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.*, nr. 3279) und *Stuart Jones, Museo Capitolino* p. 331, nr. 27 a, mit Abb. Pl. 80, die zwiefache Inschrift: *Ara Ventorum*, während die beiden anderen als *Ara Neptuni* und *Ara Tranquillitatis* bezeichnet sind. Das Sonderbild des Altares der Winde stellt einen Windgott dar, nach links fliegend, in der Rechten eine lange, gewundene Muschel, in die er bläst (eine Darstellungsweise, die auch sonst belegt ist).

3) In der einstmaligen römischen Provinz Numidia, südlich von Lambaesis (Lambèse), 'près d'Ain-Boubenâna' im Gebirge (Djebel) Aurès [*CIL* 8, Tab. II, FGcd. *Andree, Handatlas*[6.7] 180/181, WX 9, auch KL 2] sind zwei zusammengehörige Marmoraltäre gefunden, *CIL* 8, 2609. 2610 mit *Suppl.* 2, p. 1739 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.*, nr 3061. 3935), geweiht von der *leg(io) III Augusta dedicante Q. Fabio Catullino leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore)*, der eine *Iovi O(ptimo) M(aximo) tempestatium divinarum potenti*, der andere *Ventis bonarum tempestatium potentibus* (auf den Seitenflächen, wie häufig, Opferkrug und -teller). Diese Weihungen stehen im Zusammenhang mit dem Besuch der afrikanischen Provinzen durch Kaiser Hadrianus im Sommer des J. 128, denn wie dessen Biograph *Spartianus* (*Script. hist. Aug.*) 22, 14 berichtet, *quando in Africam venit, ad adventum eius post quinquennium pluit, atque ideo ab Africanis dilectus est;* s. *Dürr, Reisen des Kaisers Hadrian* S. 39, Anm. 167 und *Weber, Unters. zur Gesch. d. K. Hadrianus* S. 204, Anm. 729, angeführt von *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3, p. CLXXX. Die Legio III Augusta hatte im genannteu unwirtlichen Gebirge, auf der Stätte des heutigen Ortes Mena'a eine Statio, s. *CIL* 8, p. 273 f., p. 952 und (*Suppl.* 2) p. 1714. Über den Befehlshaber dieser Legion Q. Fabius Catullinus s. *Groag* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* 6, 2, Sp. 1761 f., § 61.

4) Zu Nimes (Nemausus in Gallia Narbonensis), in einer (ehemaligen) Vorstadt, 'e regione fontis', ist im J. 1765 ein verstümmelter Altar aus gewöhnlichem Stein (hoch 87 cm) gefunden, von *Hirschfeld, CIL* 12, 3135 ins Ende des 2. Jahrh. n. Chr. gesetzt, jetzt im Museum zu Nîmes: *Severa Nigri f(ilia) Volcano et Venti[s] v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito);* unter der Inschrift Darstellung des Volcanus, stehend, in der linken Hand ein Stabzepter (oder eine Lanze), in der rechten einen Hammer, zu seinen Füßen liegt eine Zange, links kniet eine Frau mit geblähtem, flatterndem Gewand (die Stifterin des Altars?), auf den beiden Schmalseiten geflügelte (spitzohrige) Köpfe von zwei Windgöttern, links bärtig, d. i. Boreas, rechts unbärtig, d. i. Notus [vgl. bes. die Bilder der Winde an der Altarbildern von Mithreen]. *Dessau, Inscr. Lat. sel.*, nr. 3294. *Allmer, Revue épigr.* 1, p. 300, nr. 400. *Germer-Durand et Allmer, Inscriptions ant. de Nîmes* p. 22 f., nr. 9. *Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs de la Gaule rom.* 1 (1907), p. 298 f., nr. 433 mit zwei Abbildungen. Die ungewöhnliche Zusammenstellung des *Volcanus* mit den *Venti* ist nicht bloß durch die beliebte Alliteration zu erklären, sondern gewiß durch eine andere Veranlassung (Brand mit günstigem Verlauf?). Zu den lateinischen Namen der Provinzialin vgl. *Lothr. Jahrb.* 9 (1897), S. 183. *Verhandl. d. 46. Philol.-Vers. Straßburg* (1901), S. 106.

Zur Darstellung der Winde vgl *H. Steinmetz, Jahrb. d. K. D. Arch. Inst.* 25 (1910), bes. S. 39 bis 41, und *Cumont, Textes et mon. fig. rel. aux myst. de Mithra* 1, p. 93 ff. und o. Bd. 2, 2, Sp. 3041. *H. Dragendorff und E. Krüger, Das Grabmal von Igel*, Trier 1924, S. 72 f.

5) Bei Auch, dem Hauptort der Ausci im eigentlichen Aquitanien (zwischen Pyrenäen und Garonne), ist gefunden 'au Garros' ein seither

verschollener Marmoraltar, *CIL* 13, 441 (*Dessau* nr. 3936): *Ingenua Ventis v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

Aus römischer Zeit stammt auch eine griechische Weihinschrift von Pergamon, *Hepding, Athen. Mitteil.* 35 (1910), S. 457, ergänzt: [*Τοῖς Ἀ*]*νέμοις Κασίγνητος ἐπιβώμιος*. Diese Weihung ist eingetragen auf der l. Seitenfläche eines im J. 1909 verstümmelt aufgefundenen Marmoraltars, dessen Vorderseite eine andere griechische Inschrift des 2. Jahrh. n. Chr. trägt, wohl *Θεοῖς ἀγ*[*νώστοις*], 'unbekannten Gottheiten' geweiht: der Altar war also 'nach kurzer Zeit umgeweiht'.

Zum Art. *Tempestates,* o. Bd. 5, S. 360/361 seien noch nachgetragen die Verweisungen: *Preller, Die Regionen der Stadt Rom* (1846), S. 3 und S. 118. *CIL* 1², 2, 1 (1918), p. 379, nr. 9 (= 1¹, nr. 32). *G. Mancini, Notizie degli scavi di ant.* (⁵18), 1921, p. 121, 2, zu p. 120 mit Abb. Taf. I, neugefundener Kalender von Antium (Anzio), zum 23. Dezember: *Tempe(statibus)*; also war dieser Tag ihr Festtag, nicht der 1. Juni. — Der nachträglich von mir eingesehene Art. *Venti* von *R. Lantier* in *Daremberg-Saglio, Dict. d. ant.*, a. a. O. enthält Irrtümer. [Keune.]

Ventina, Name einer Quelle zu Pinna Vestina im östlichen Mittelitalien [*CIL* 9, Tab. III, CDhi, jetzt Civita di Penne; *Andree, Handatlas*⁷ 127/128, D 2, südsüdwestl. von Atri = Hadria, Hatria]. Diese Quelle haben zwei der Gemeindevorsteher (Quattuorviri) von Pinna auf Anordnung des Gemeinderates fassen und überwölbte Wasserkammern herstellen lassen und haben nach Abnahme des Baues diesen geweiht, *aquam Ventinam ex s(enatus) c(onsulto) cludendam cellasq(ue) fontis et Ventinae et Virium faciendas concamerand(as) cura(ve)runt, probarunt dedicaruntque, CIL* 9, 3351 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 5781. Der Name *V.* ist alliterierend verbunden mit den *Vires,* den (durch das Quellwasser gestärkten) Körperkräften, welche göttlich verehrt wurden, wie acht bis neun Weihinschriften lehren, von denen zwei sie den Nymphen, eine dem Neptunus zur Seite stellen, s. den Art. *Vires.* — Als Ethnikon (oder als Beiname?) ist *Ventin(us)* belegt mit *CIL* 2, 1176 (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 175). [Keune.]

Venulus, nach *Vergil. Aen.* 8, 9 und 11, 242. 742 ein Latiner aus Tibur, der als Gesandter zu Diomedes geschickt war und den der Etrusker Tarchon im Kampfe überwältigte. Der Name kommt auch vor bei *Silius* 4, 181 und wird von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 176 als keltisch bezeichnet, da er durch eine bei Metz gefundene Grabschrift, *CIL* 13, 4411, und als *Venula* durch eine Ziegelmarke (einer der älteren Privatziegeleien) der Narbonensis, *CIL* 12, 5679, 74 belegt ist, s. *Keune, Lothr. Jahrb.* 15 (1903), S. 424. — Vgl. *Steuding,* Art. *Turnus,* o. Bd. 5, Sp. 1294/95. [Keune.]

Venus, altrömische Göttin, später mit der griechischen Aphrodite gleichgesetzt.

Das Wort *venos* (so auf der Spiegelinschrift *CIL* 14, 4096 = 1², 500), ursprünglich sächlichen Geschlechts wie *genus* u. a., bedeutet Liebreiz, Anmut (*Plin. n. h.* 35, 79 *deesse iis unam venerem dicebat, quam Graeci charita vocant*), davon venerari (*Plaut. Poen.* 278 *hanc equidem Venerem venerabor; Rud.* 305 *nunc Venerem hanc veneremur bonam,* vgl. 1348 f.) und *venustus* (*Quintil.* 6, 3, 18 *venustum esse, quod cum gratia quadam et venere dicatur, apparet*), das häufig mit ihrem Namen verbunden erscheint, z. B. *Plaut. Most.* 161 *o Venus venusta; Poen.* 1177 *digna dea venustissima Venere; Bacch.* 115 *Voluptas, Venus, Venustas* usw. Wie noch später ihre Verehrung als Gartengöttin (s. unt. Sp. 187) zeigt, ist sie, ebenso wie die griechischen Chariten, als 'Göttin des Reizes und der Blüte aller sinnlichen Erscheinung, der Heiterkeit, Schönheit, Anmut, zunächst in der Natur, aber auch in der menschlichen Sitte und Lebensweise' (*Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1, 481) gedacht. In letzterem Sinne wird der Name auch noch häufig metonymisch gebraucht, z. B. *Plaut. Mil. gl.* 656 *venerem, amorem, amoenitatem accubans exerceo* (vgl. 650 *lepidum senem . . plane educatum in nutricatu Venerio*) und in persönlicher Fassung *Horaz epist.* 1, 6, 38 *ac bene nummatum decorant Suadela Venusque*; sehr kühn spricht bei *Stat. silv.* 1, 2, 168 Venus zu der Braut *non ideo tibi tale decus vultusque superbos meque dedi*; sehr oft auch im Plural *veneres* = *χάριτες*, z. B. *Plaut. Stich.* 278 *profecto amoenitates omnium venerum et venustatum affero*; mehr bei *O. Gross, De metonymiis sermonis latini a deorum nominibus petitis* (*Diss. philol. Halens.* 19, 1911) S. 405 f. Viel häufiger ist freilich die auf der Gleichsetzung mit Aphrodite beruhende metonymische Verwendung im Sinne von *amor* oder *concubitus* u. ä. *O. Gross* a. a. O. S. 400 ff. Die antiken Etymologien, die das Wort mit *venire* (*Cic. de nat. deor.* 2, 69 *quae autem dea ad res omnes veniret, Venerem nostri nominaverunt, atque ex ea potius venustas, quam Venus ex venustate,* vgl. 3, 62. *Arnob.* 3, 33) oder *venia* (*Serv. Aen.* 1, 720 *nam Venerem vocari quidam propter promptam veniam dicunt*) oder *vis* zusammenbringen (*Augustin. de civ. dei* 6, 9 *ob hoc etiam dicitur nuncupata, quod sine vi femina virgo esse non desinat* = *Varro ant. rer. div.* 14, frg. 58 bei *Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 24, 176; vgl. *Varro de l. l.* 5, 61 *et horum vinctionis vis Venus*), sind nicht ernst zu nehmen.

Altitalische Venusdienste. Nach dem Zeugnisse des *Strabo* 5, 232 lag ein gemeinsames Venusheiligtum der Latiner in Lavinium, ein zweites, das ebenfalls von ganz Latium aus besucht wurde (*οὗ πανηγυρίζουσι Λατῖνοι*), bei dem benachbarten Ardea, dem in *Strabos* Zeit auch die Vorstandschaft des laviniatischen Gottesdienstes zustand (*ἐπιμελοῦνται δὲ αὐτοῦ διὰ προπόλων Ἀρδεᾶται*); wahrscheinlich ist also das vielleicht ältere laviniatische Heiligtum von dem ardeatischen überflügelt und zu einer Art Filiale des letzteren herabgedrückt worden. Jedenfalls kann das von *Pomp. Mela* 2, 71 und *Plin. n. h.* 3, 57 (*quondam Aphrodisium*) zwischen Antium und Ardea genannte Aphrodisium nur das ardeatische sein. Seine Bedeutung geht auch daraus hervor, daß im J. 537 = 217 die römischen Decemviri sacris faciundis *Ardeae in foro maioribus hostiis sacrificarunt* (*Liv.* 22, 1, 19), ein Opfer, das nur der

Venus gegolten haben kann; da unter den Prodigien, durch welche die zahlreichen Opferhandlungen jenes Jahres hervorgerufen wurden, keines ist, das mit Ardea zusammenhängt, so muß das Opfer durch das Ansehen, das der dortige Venusdienst genoß, veranlaßt sein. Alt ist jedenfalls auch die Verehrung der Venus in einzelnen Orten des südlichen Latium und Campaniens, in denen uns — wenn auch teilweise erst in Inschriften der Kaiserzeit — gemeinsame Priesterinnen der Ceres und Venus begegnen, wie in Casinum (*CIL* 10, 5191 = *Dessau* 3350), Surrentum (*CIL* 10, 680 *[sacer-] doti public(ae) [Vener]is et Cereris*, vgl. 688), Pompei (*Eph. ep.* 8, 315 = 855 = *Dessau* 6371 *[s]acerd(os) V[eneris] [e]t Cerer[is pu]bl(ica)*), denn in der Verbindung mit Ceres ist Venus wohl sicher als Beschützerin des Gartens gedacht, da in dieser fruchtbaren Landschaft die Gemüsezucht ebenso in Blüte stand wie der Getreidebau (*Strabo* 5, 242; vgl. auch die Bezeichnung Campaniens als ein *summum Liberi patris cum Cerere certamen* bei *Plin. n. h.* 3, 60 = *Flor.* 1, 11 und *Nissen, Pompej an. Stud.* S. 327 ff.). Priesterinnen desselben Götterpaares sind auch in Sulmo im Lande der Paeligner nachweisbar (*CIL* 9, 3087. 3089. 3090 = *Dessau* 3351), solche der Venus allein in dem nicht weit davon entfernt gelegenen Corfinium (*CIL* 9, 3166 f. = *Dessau* 3187), ferner in der Gegend von Atina im südlichen Latium (*CIL* 10, 5144 = 6, 2272 = *Eph. ep.* 8, 587), in Allifae (*CIL* 9, 2358; ebenda ein *contubernium Veneris CIL* 9, 2354 = *Dessau* 6512) und in Bovianum Undecimanorum in Samnium (*CIL* 9, 2569), *magistrae Veneris* im Lande der Vestiner in Furfo (*CIL* 9, 3518: zwei Freie, zwei Freigelassene und eine Sklavin), sowie in Picenum bei Hatria (*CIL* 9, 5055) und in Cupra Maritima (*ebd.* 5295). Wenn sich auch das Alter der Gottesdienste an den einzelnen Orten nicht feststellen läßt, so ergeben doch diese Zeugnisse in ihrer Gesamtheit ein so zusammenhängendes und geschlossenes Verbreitungsgebiet, daß wir in ihm mit großer Wahrscheinlichkeit die Heimat des Kultes erkennen dürfen. Auch einzelne Sonderformen sprechen dafür, so der Kult der Venus Iovia in Capua (*CIL* 10, 3776 = 1², 675 = *Dessau* 3185 vom J. 646 = 108: . . *heisce magistreis Venereis Ioviae murum aedificandum coiravcrunt* . .) und Abella (*Avillia[e] Aeliane* . . *sacerdot[i] Iovia[e] Vener[iae] Abellanor[um] CIL* 10, 1207 = *Dessau* 3186) und die rätselhafte Venus fisica von Pompei (*CIL* 4, 1520 = *Buecheler, Carm. ep.* 354; 10, 928 = *Dessau* 3180). Dagegen scheint der Beiname *felix* erst von der sullanischen Kolonie Pompei aus Verbreitung auch in der Umgebung gefunden zu haben (s. unt. Sp. 193). Von der oskischen Göttin *Herenta(ti)s* wissen wir zu wenig, als daß wir beurteilen könnten, aus welchen Gründen und wann ihre Gleichsetzung mit Venus erfolgt ist: daß sie erfolgt ist, zeigt die Inschrift der Marmorplatte eines Opfertisches aus Herculaneum, *Conway, Ital. dial.* nr. 87, mit der Widmung *Herentateí Herukinaí*, wo zweifellos *Veneri Erucinae* zu erklären ist (vgl. die Inschrift eines Dachziegels aus Puteoli *CIL* 10, 8042, 1 = *Dessau* 3165 *Venerus Heruc(inae)*). Was es mit der Göttin Frutis (*Veneri matri, quae Frutis dicitur*), der nach der Erzählung des Cassius Hemina (*frg.* 7 *Peter* bei *Solin.* 2, 14) Aineias im Gebiete der Laurenter das aus Sizilien mitgeführte Bild weiht, für eine Bewandtnis hat, wird sich wohl nie ermitteln lassen, da diese Nachricht ganz allein steht; jedenfalls geht es nicht an, wie es von *Scaliger* bis auf *O. Keller* (*Latein. Volksetymol.* S. 37) immer wieder versucht worden ist, den Namen nur für eine Entstellung von Ἀφροδίτη zu erklären, da *Verrius Flaccus* noch die Bezeichnung *Frutinal* für das Heiligtum der Frutis bezeugte (*Paul.* p. 90). Ob die aufgemalte Inschrift eines gerieften Tonkruges aus Tarquinii *Veneres pocolom* (*CIL* 11, 6708, 11 = 1², 451) der italischen oder der griechischen Göttin gilt, ist nicht mit Sicherheit auszumachen, da sich unter den Gottheiten dieser Gruppe von Gefäßen ebensowohl zweifellos einheimische (Vesta, Laverna, Kerus u. a.) wie sicher griechische (Aisclapius) befinden.

In Rom gehört Venus nicht zum Kreise der alteinheimischen Gottheiten, die älteste Festtafel und Priesterordnung kennt ihren Namen nicht, was speziell für den ihr später als besonders heilig geltenden Monat April bereits alte Gelehrte wie *Cincius* und *Varro* hervorhoben, um damit die Ableitung des Namens *Aprilis* von Aphrodite zu widerlegen (*Macr. S.* 1, 12, 12 f. *sed Cingius in eo libro, quem de fastis reliquit, ait imperite quosdam opinari Aprilem mensem antiquos a Venere dixisse, cum nullus dies festus nullumque sacrificium insigne Veneri per hunc mensem a maioribus institutum sit, sed ne in carminibus quidem saliorum Veneris ulla ut ceterorum caelestium laus celebretur. Cingio etiam Varro consentit adfirmans nomen Veneris ne sub regibus quidem apud Romanos vel latinum vel graecum fuisse et ideo non potuisse mensem a Venere nominari*; vgl. *Varro de l. l.* 6, 33. *Plut. Numa* 19). Die später allgemein verbreitete Auffassung der alten Göttinnen Murcia, Cloacina und Libitina als Sonderformen der Venus beruht auf nur zum Teil noch für uns durchsichtigen Kombinationen der römischen Gelehrten und setzt durchweg nicht die altitalische, sondern die bereits hellenisierte Venus voraus. Denn bei Murcia stützt sie sich auf Ableitung des Namens von der Myrte, der heiligen Pflanze der griechischen Aphrodite (*Plin. n. h.* 15, 120 f. und mehr oben Bd. 2, Sp. 3232 f.; *Venus Murcia* zuerst bei *Varro de l. l.* 5, 154); die neuerdings durch die Inschrift eines Siebes aus dem 6. Jahrh. d. St. bekannt gewordene *mater Mursina* (*CIL* 1², 580) ist wahrscheinlich wirklich eine Μυρσίνη, hat aber dann nichts mit Murcia zu tun, sondern gehört in den Kreis der Aphrodite: eine alte und ursprüngliche Beziehung der Myrte zur italischen Göttin Venus besteht nicht, und wenn *Plinius* (*n. h.* 15, 125) meint, der Feldherr, der bei der Siegesfeier der *ovatio* den Myrtenkranz trug, sei *myrto Veneris Victricis coronatus* einhergeschritten, so ist das ebenso nur ein Deutungsversuch, wie der des *Gellius* (5, 6, 22), die *Veneris frons* sei um der Leichtig-

keit des erfochtenen Sieges willen gewählt, *quod non Martius, sed quasi Venerius quidam triumphus foret.* Die Kloakengöttin wird von *Plinius n. h.* 15, 119 (danach *Serv. Aen.* 1, 720) als *Venus Cluacina* bezeichnet, wobei er einer bedenklichen Etymologie (*cluere = purgare*) zuliebe den Namen *Cloacina* in *Cluacina* ändert. Für Libitina, die ihrerseits wieder mit einer von ihr verschiedenen Göttin Lubentia (*Plaut. Asin.* 268) zusammengeworfen wurde (s. oben Bd. 2, Sp. 2034 f.), bildete die Brücke zur Verbindung mit Venus, und zwar in der griechischen Auffassung als Liebesgöttin, die etymologische Herleitung von *libido* (*Varro de l. l.* 6, 47 *a lubendo libido, libidinosus ac Venus Libentina et Libitina, sic alia*; vgl. *Varro* bei *Non.* p. 64. *Cic. de nat. deor.* 2, 61. *Serv. Aen.* 1, 720. *Placid. Corp. gloss. lat.* 5, 30, 14 f.), zugleich aber auch die Tatsache, daß einer der ältesten, wahrscheinlich überhaupt der älteste stadtrömische Tempel der Venus im Haine der Libitina gelegen war (*Fest.* p. 265), der darum vereinzelt auch *lucus Veneris Lubentinae* genannt wird (*Varro* bei *Non.* p. 64; vgl. Ἀφροδίτη ἐν ἄλσει καθιδρυμένη, *Dion. Hal.* 4, 15, 5). Daß Venus hier als Beschützerin der Gärten und Patronin der Gemüsezüchter (*holitores*) verehrt wurde, wird ausdrücklich bezeugt, daher war auch der Stiftungstag des Tempels auf den Tag der Vinalia rustica am 19. August gelegt, da zwischen Wein- und Gartenbau enge Beziehungen bestanden (*Fest.* p. 265 *eodem autem die Veneri templa sunt consecrata, alterum ad circum maximum, alterum in luco Libitinensi, quia in eiusdem deae tutela sunt horti*; vgl. p. 289 .. *omnes horti in ⟨tutela Veneris⟩. Varro de l. l.* 6, 20 *quod tum Veneri dedicata aedes et ⟨h⟩orti ei deae dicantur ac tum sunt feriati olitores*); obwohl die Vinalia rustica von Haus aus ein Juppiterfest waren, trat bald die jüngere Göttin so in den Vordergrund, daß man in erster Linie an sie dachte: *Varro de r. r.* 1, 1, 6 *item adveneror Minervam et Venerem, quarum unius procuratio oliveti, alterius hortorum; quo nomine rustica Vinalia instituta;* derselbe Gelehrte gab einer seiner menippeischen Satiren die Überschrift *Vinalia* περὶ ἀφροδισίων, sicher mit Bezug auf die Vinalia rustica, da er von den Vinalia priora im April an anderer Stelle (*de l. l.* 6, 16) mit deutlicher Ablehnung abweichender Ansichten ausdrücklich sagt: *hic dies Iovis, non Veneris.* Ein zweiter Tempel derselben Göttin, der sein Stiftungsfest am gleichen Tage beging (*Fest.* p. 265. *Fast. Vall. z. 19. August, CIL* 1², p. 325), lag beim Circus maximus (*Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3, S. 114), seine Errichtung erfolgte nach *Livius* 10, 31, 9 im J. 459 = 295 durch den Aedilen Q. Fabius Gurges *ex multaticio aere,* aus Strafgeldern wegen Unzucht verurteilter Matronen. Wenn auch dieser letztere Umstand sowie der allerdings nur in dem sehr unzuverlässigen *Scholion* des *Serv. Aen.* 1, 720 ihr beigelegte Name Obsequens (s. unt. Sp. 202) bereits auf die Liebesgöttin, also auf griechische Auffassung, hinzuweisen scheint, so läßt doch andererseits die Wahl des Stiftungstages, eben der ländlichen Vinalien, die Beziehung zur Gartengöttin nicht verkennen: in der hier vorliegenden Berührung beider Anschauungen ist die Grundlage für die zwei Generationen später erfolgte Gleichsetzung der griechischen Aphrodite mit der italischen Venus gegeben. Übrigens haftete die Vorstellung von der Gartengöttin Venus so fest im Bewußtsein der Italiker, daß sie sich noch weit über die Zeit des Eindringens des griechischen Aphroditedienstes erhalten hat. Nicht nur *Plautus* sprach von der Göttin in diesem Sinne (*Plin. n. h.* 19, 50 *quamquam hortos tutelae Veneris adsignante Plauto = frg. inc.* 25 *Leo*), sondern auch eine pompeianische Gefäßinschrift (*CIL* 4, 2776) lautet: *praesta mi sinceru(m), sic te amet que custodit ortu(m) Venus,* und wenn das vor der Porta Collina gelegene Heiligtum der griechischen Venus Erucina (s. unt. Sp. 190) in der Kaiserzeit als das der *Venus hortorum Sallustianorum* bezeichnet wird (*CIL* 6, 122 = *Dessau* 3184 *aeditui Veneris hortorum Sallustianorum,* ebenso 6, 32451; vgl. 32468 *minister al[mae] Veneris ex ho[rtis] Sallustian[is],* dazu *R. Lanciani, Bull. arch. comun.* 16 [1888], S. 3 ff. *Hülsen, Röm. Mitteil.* 4 [1889], S. 270 ff.), so ist der Zusatz nicht eine bloße Ortsbezeichnung, sondern eine Wiederaufnahme alter Vorstellungen. Wenn *Naevius* in komischer Übertreibung der Metonymie sagen konnte: *cocus edit Neptunum, Cererem et Venerem expertam Volcanum, Liberumque obsorbuit pariter* (*com.* 121 ff. *Ribb.* aus *Corp. gloss. lat.* 5, 521. 565), so muß Venus als Göttin der *holera* dem Publikum damals noch ganz geläufig gewesen sein; bei *Plautus Rud.* 145 f. *Cererem te meliust quam Venerem sectarier: amori haec curat, tritico curat Ceres* und *Terenz Eun.* 732 *verbum hercle hoc verum erit: 'sine Cerere et Baccho friget Venus'* (weiteres dazu bei *Otto, Sprichwörter d. Römer* S. 366) haben wir in ähnlicher Verbindung die später so überaus häufige Metonymie *Venus = amor.* Selbst in der Vorschrift des *Vitruv* 1, 2, 5 *Veneri Florae Proserpinae fontium nymphis Corinthio genere constitutae aptas videbuntur habere proprietates, quod his diis propter teneritatem graciliora et florida et volutis ornata opera facta augere videbuntur iustum decorem* wirkt vielleicht noch ein Rest der alten Vorstellung nach, während die Liebesgöttin deutlich hervortritt *ebd.* 1, 7, 1 *extra murum Veneris Volcani Martis fana ideo conlocari, uti non insuescat in urbe adulescentibus seu matribus familiarum Veneria libido.*

Die Hellenisierung des römischen Venusdienstes und damit die Umwandlung der Gartengöttin zur Liebesgöttin knüpft an das berühmteste Aphroditeheiligtum Großgriechenlands, das auf dem Berge Eryx im westlichen Sizilien gelegen war und, wenn auch ursprünglich wohl phönikischen Ursprungs, zu der Zeit, als es die Römer bei ihrer dreijährigen Besetzung des Berges im ersten Punischen Kriege (507—510 = 247—244) näher kennen lernten, durchaus griechischen Charakter getragen zu haben scheint (vgl. *E. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia,* 1911, S. 76 ff.). Die offizielle Aufnahme dieses Kultes in Rom erfolgte in der religiös sehr stark bewegten Zeit am Anfange des hannibalischen

Krieges. Bei dem großen Zwölfgötterlectisternium nach der Schlacht am Trasimenischen See im J. 537 = 217 (*Liv.* 22, 10, 9) erscheint zum ersten Male auch Venus, und zwar gepaart mit Mars, also sicher die griechische Liebesgöttin (ebenso bei *Enn. ann.* 62 *Vahl.*²), und gleichzeitig wurde auf Geheiß der sibyllinischen Bücher der Venus Erucina durch den Diktator Q. Fabius Maximus ein Tempel auf dem Capitol gelobt, dessen Einweihung zwei Jahre später stattfand (*Liv.* 22, 9, 9 f.; 10, 10. 23, 30, 13 f.; 31, 9; vgl. dazu *F. Münzer, Röm. Adelsparteien und Adelsfamilien,* 1920, S. 79 f.). Ein Menschenalter später folgte ihm ein zweiter, im Nordosten außerhalb der Stadt vor Porta Collina gelegener, vom Consul L. Porcius im Kriege gegen die Ligurer (570 = 184) gelobt und von seinem Sohne 573 = 181 geweiht (*Liv.* 40, 34, 4). Daß sein Stiftungstag auf die andern Vinalia, die sog. Vinalia priora am 23. April, gelegt war (*fast. Antiat. vet.* [*Notiz. d. scavi* 1921, 73 ff.]. *Ovid. fast.* 4, 871 ff. mit mehrfachen Ungenauigkeiten), beruht wohl auf beabsichtigter Anlehnung an die einheimischen Venusvorstellungen; mit dem Charakter des Tages hängt jedenfalls auch der von *Plutarch* (*Qu. Rom.* 45) bezeugte Festbrauch zusammen, reichlich Wein aus dem Tempel der Venus auszugießen (*πολὺν οἶνον ἐκχέουσιν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀφροδίτης*), d. h. doch wohl vor dem Tempel eine reichliche Weinspende darzubringen. Der von einem sehenswerten Säulengange umgebene Tempel, der als die eigentliche römische Filiale des sizilischen Heiligtumes galt (*Strabo* 6, 272), wird wiederholt erwähnt, so von *Appian. b. c.* 1, 93 bei der Einnahme der Stadt durch Sulla; *Livius* 30, 38, 10 läßt irrtümlich schon im J. 552 = 202, d. h. mehr als 20 Jahre vor seiner Erbauung, die Apollinarspiele wegen einer Tiberüberschwemmung *extra portam Collinam ad aedem Erucinae Veneris* gehalten werden. Auf einen Neubau des Tempels in augusteischer Zeit weist ein zweiter Stiftungstag desselben am 24. Oktober; denn auf diesen Tag hat *Hülsen* (*Atti d. Pontif. Accad. Rom. di archeol.* 1921) mit Recht das von *Henzen* fälschlich dem 23. April zugewiesene Bruchstück der *fast. Arval.* fixiert (vgl. *Wissowa, Hermes* 58 [1923], S. 373). Daß das Publikum dieses Gottesdienstes namentlich aus Frauen der Halbwelt bestand, deutet *Ovid* (*fast.* 4, 871 vgl. mit 865 f.) an (daher wird sein Stiftungstag am 23. April in den *fast. Praen.* geradezu als *dies meretricum* bezeichnet, *CIL* 1², p. 316), daß dort Losorakel erteilt wurden, zeigt der *sortilegus ab Venere Erucina CIL* 6, 2274. Auf das Kultbild, das sicher dem des sizilischen Tempels nachgebildet war (vgl. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 11 ff.), bezieht sich *Ovid rem. am.* 549 ff. *est prope Collinam templum venerabile portam (imposuit templo nomina celsus Eryx): est illic Lethaeus amor, qui pectora sanat* usw., aus dessen Worten hervorgeht, daß die Göttin dort von Eros begleitet war. Ihren Kopf (entweder den des römischen oder des sizilischen Bildes) wird man auf der Vorderseite der Denare des C. Considius Nonianus aus ciceronischer Zeit (*Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 376, nr. 1, hier Abb. 1) erkennen dürfen, da die Rückseite derselben Denare das Heiligtum auf dem Berge Eryx (mit der Beischrift ERVC) zeigt; dagegen darf der Versuch *E. Petersens* (*Röm. Mitt.* 7 [1892], S. 38 ff., bes. S. 77 f.), den von einer archaischen Akrolithstatue stammenden Kolossalkopf der Villa Ludovisi (*Helbig, Führer durch die öffentl. Samml. class. Altertümer in Rom*³ 2, 83 ff., nr. 1288) für das vom Eryx nach Rom gebrachte Kultbild in Anspruch zu nehmen, als gescheitert gelten (vgl. *Helbig* a. a. O. 2, 78. *Studniczka, Jahrb. d. arch. Inst.* 26 [1911], S. 152).





1) Denar des C. Considius Nonianus (nach *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 376, nr. 1).

Da Aineias als der Gründer des erycinischen Tempels galt (s. oben Bd. 1, Sp. 171 f.), so ist die vielfach ausgesprochene Vermutung (s. namentlich *H. Nissen, Jahrb. f. Philol.* 91 [1865], S. 385 f.) berechtigt, daß eben im Anschlusse an diesen Kult die Aineiassage für Rom eine solche Bedeutung gewann, daß sie alle übrigen Versuche, die römische Gründungsgeschichte an griechische Überlieferungen anzuknüpfen (darüber besonders *B. Niese, Histor. Zeitschr. N. F.* 23 [1888], S. 481 ff.), zurückdrängte und dem Glauben an die troische Herkunft der Römer allgemeine Geltung verlieh. So erklärt es sich auch, daß der römische Staat das erycinische Heiligtum mit besonderer Ehrfurcht behandelte: die 17 treuesten Städte Siziliens versehen im Auftrage des Senates den Priesterdienst, eine Wache von 200 Soldaten sorgt für die Sicherheit, die nach Sizilien kommenden Konsuln und Prätoren bringen dort feierliche Opfer dar (*Diodor.* 4, 83, 6 f.), Erneuerungsbauten des Tempels haben noch die Kaiser Tiberius und Claudius vorgenommen (*Tac. ann.* 4, 43. *Suet. Claud.* 25, 5; vgl. auch das Weihdenkmal der beiden Apronii Caesiani *CIL* 10, 7257 = *Buecheler, Carm. ep.* 1525); alles das taten die Römer *τὸ γένος εἰς ταύτην* (die Aphrodite vom Eryx) *ἀναπέμποντες καὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς πράξεσιν ἐπιτυχεῖς ὄντες* (*Diod.* 4, 83, 5), und es verdient das um so mehr Hervorhebung, als sonst die Zeugnisse für die Verehrung der Venus Erucina außerhalb Siziliens (vom Eryx selber stammen die Inschriften *IG* 14, 281 ff. *CIL* 10, 7253—7255 = *Dessau* 3163 bis 3164 a, aus Syrakus *CIL* 10, 7121) recht spärlich sind; sie finden sich nur vereinzelt in Campanien (Potentia *CIL* 10, 134 vom J. 210 n. Chr.; Puteoli 10, 8042, 1 = *Dessau* 3165; Herculaneum s. oben Sp. 185) und Afrika (Carthago *CIL* 8, 24528; Thibilis in Numidien *Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1908, nr. 8), anderes wie *CIL* 14, 2584 (Tusculum) ist zu unsicher, um herangezogen zu werden. Wichtig ist, daß seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. das Bild der auf einem Zweigespann fahrenden Venus, neben der ein kleiner geflügelter Eros schwebt, auf der Rückseite von Denaren erscheint, deren Münzmeister sog. *familiae Troianae* angehören, zuerst auf denen der Gens Iulia (*Babelon* a. a. O.

2, 3, nr. 2, hier Abb. 2; später Venus auf einer von fliegenden Eroten gezogenen Biga, *ebd.* 5, nr. 4), nachher auf solchen der Gens Memmia (*ebd.* 2, 214, nr. 2; 216, nr. 8). Von solchen Darstellungen scheint das Bild bei *Varro sat. Menipp.* 87 *Buech.: ludere, esse, amare et Veneris tenere bigas* entnommen, und auch die horazische Vorstellung von der von Iocus und Cupido, d. h. von zwei Eroten, umflatterten Erycina (c. 1, 2, 33 *Erycina ridens, quam Iocus circumvolat et Cupido*; eine Mehrzahl von Eroten bei Venus oft in römischer Dichtung, z. B. *Ovid. am.* 3, 2, 55 *nos tibi, blanda Venus, puerisque potentibus arcu plaudimus. Sil. Ital.* 7, 171 *Venus aligerum sic fatur mater Amorum. Stat silv.* 3, 4, 80. *Claudian. in Eutrop.* 1, praef. 63) liegt davon nicht weit ab. Der Venusdienst der Iulier mit den an ihm hängenden Traditionen ist später durch C. Iulius Caesar für das ganze Reich von Bedeutung geworden, zu Ehren des Hauses der Memmier aber hat *Lucrez* die schöpferische Naturkraft, die er im Prooemium seines dem C. Memmius, Praetor 696 = 58, gewidmeten Lehrgedichtes *de rerum natura* in schwungvollem Hymnenstile anruft (vgl. dazu *H. Diels, S.-B. Akad. Berlin* 1918, 920 ff. *F. Jacoby, Hermes* 56 [1921], S. 45, 1), Venus genannt. Da der Dichter in den oft nachgebildeten Anfangsworten (vgl. z. B. *Auson. ecl.* 11, 7; *epigr.* 52, 2, p. 98. 331 *Peip. Buecheler, Carm. ep.* 1525 C 6) die Göttin ausdrücklich als *Aeneadum genetrix* anruft und die Memmier ihren Stammbaum auf einen Gefährten des Aineias, Mnestheus, zurückführten (*Verg. Aen.* 5, 117 und dazu *Serv.*, offenbar aus *Varros* Buche *de familiis Troianis*), ist der Zusammenhang völlig klar (so auch *E. Norden, N. Jahrb. f. klass. Altert.* 7 [1901], S. 258), und es bedarf nicht der geistreichen, aber auch künstlichen Kombinationen von *F. Marx* (*Bonner Stud. f. R. Kekulé*, 1890, S. 115 ff., vgl. *N. Jahrb.* 3 [1899], S. 542 ff.), der von der Annahme ausgeht, daß die Venus des C. Memmius die des Sulla gewesen sei, von der sogleich zu reden sein wird.



2) Denar des Sex. Julius Caisar (nach *Babelon* a. a. O. 2, 3, nr. 2).

Unbekannter Herkunft ist der Kult der Venus Verticordia, deren Bild gegen Ende des zweiten Punischen Krieges, um dieselbe Zeit, in der auch der Gottesdienst der Großen Mutter in Rom Aufnahme fand, auf Senatsbeschluß durch eine vornehme Frau von besonders bewährter Keuschheit geweiht wurde, während sie einen Tempel erst ein Jahrhundert später im J. 640 = 114 erhielt; beides geschah auf Veranlassung der sibyllinischen Bücher, es handelt sich also zweifellos um eine griechische Gottheit, und sowohl der Name (Ἀποστροφία, ἵνα ἐπιθυμίας τε ἀνόμου καὶ ἔργων ἀνοσίων ἀποστρέφῃ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, *Paus.* 9, 16, 4), wie das, was über den Anlaß dieser Stiftungen berichtet wird, zeigen, daß dieser Gottesdienst dazu bestimmt war, einen heilsamen Einfluß auf die sich lockernde Zucht im Liebesleben namentlich der Frauenwelt auszuüben (die Zeugnisse im Art. *Verticordia*). Zu diesem Tempel gehört als Stiftungstag der 1. April (*Ovid. fast.* 4, 159 f.), der nachher als allgemeines Frauenfest unter dem Namen *Veneralia* (*Philoc.*) große Volkstümlichkeit genoß (s. Art. *Verticordia*) und mehr noch als der Natalis der Venus Erucina am 23. April der Meinung derjenigen Gelehrten zur Stütze diente, die den ganzen Monat April für der Venus heilig erklärten und seinen Namen von ἀφρός ableiteten (*Fulvius* und *Iunius* bei *Varro de l. l.* 6, 33. *Censorin.* 22, 9. *Macrob. Sat.* 1, 12, 8. *Ovid. fast.* 4, 61 f. u. a., Anspielung darauf bei *Horaz c.* 4, 11, 15 *qui dies mensem Veneris marinae findit Aprilem*). Da jedoch der Name Verticordia nur den Gelehrten bekannt ist und der Tempel nie wieder erwähnt wird, scheint der Zusammenhang des Festes am 1. April mit diesem Tempel ganz in Vergessenheit geraten und der Dienst der Verticordia in der Menge der sonstigen Venuskulte aufgegangen zu sein.

Einen besonderen Aufschwung nimmt der Gottesdienst der hellenisierten Venus im letzten vorchristlichen Jahrhundert, da die größten Machthaber dieser Zeit, Sulla, Pompejus, Caesar und Augustus, Verehrer der Göttin in verschiedenen Formen waren. Sulla betrachtete sich als unter dem besonderen Schutze der Venus stehend, seitdem ihm nach der Besiegung des Mithradates ein griechisches Orakel geoffenbart hatte, daß ihm κράτος μέγα Κύπρις ἔδωκεν Αἰνείου γενέῃ μεμελημένη, und ihm anbefohlen hatte, der Göttin der karischen Stadt Aphrodisias ein (goldenes) Beil zu stiften, was er auch tat unter Beifügung einer Weihinschrift, in der er darauf hinwies, wie er Aphrodite im Traume gesehen habe ἀνὰ στρατιὴν διέπουσαν τεύχεσι τοῖς Ἄρεος μαρναμένην ἔνοπλον (*Appian. b. c.* 1, 97). Er gab der Dankbarkeit für diese göttliche Spenderin seines Glücks und seiner Erfolge dann dadurch Ausdruck, daß er den von ihm angenommenen Beinamen *Felix* in griechischen Urkunden offiziell durch die Bezeichnung ἐπαφρόδιτος wiedergab (*Appian.* a. a. O. *Diodor.* 38, 15. *Plut. Sulla* 34; *de fort. Rom.* 4; so im *SC* über Oropos *IG* 7, 413, Z. 52), weil πλεῖστον Ἀφροδίτης ἡ τύχη μετέσχηκεν (*Plut. de fort. Rom.* 4). Von der Gründung eines Venustempels durch Sulla erfahren wir nichts, wohl aber kennen wir das Bild, unter dem er die Göttin verehrte, aus den Denkmälern der von ihm gegründeten und unter den Schutz der Venus gestellten Kolonie Pompei, *colonia Veneria Cornelia* (*CIL* 10, 787 = *Dessau* 5915), die ganz und gar als Stadt der Venus galt (vgl. *Buecheler, Carm. ep.* 44 *amoris ignes si sentires, mulio, magi properares ut videres Venerem*, d. i. Pompei). Die in den Inschriften als Venus Pompeiana wiederholt erwähnte (*CIL* 4, 26. 538 [= *Dessau* 5138]. 1520 [= *Buecheler, Carm. ep.* 354]. 2457) Göttin, von deren Tempel auf der dem Meere zugewandten, hochragenden Ecke des Stadthügels seit 1898 erhebliche Reste aufgedeckt worden sind (vgl. *Mau, Röm. Mitteil.* 15 [1900], S. 270 ff.; *Pompeji in Leben u. Kunst*[2] S. 120 ff.), tritt uns in einer ganzen Reihe von Wandbildern immer in der gleichen eigenartigen Auffassung entgegen, deren Deutung als Venus (Pompeiana) durch das Zwölfgötterbild

an der Außenwand eines Eckhauses (*Helbig, Wandgemälde* nr. 7 = *Annali d. Inst.* 1850, tav. d'agg. K) gesichert ist: zu den Bildern bei *Helbig* a. a. O. nr. 60. 65 f. (nr. 65, hier Abb. 3) 295 f. 1497 (dazu *O. Roßbach, Jahrb d. arch. Inst.* 8 [1893], S. 57 ff.) sind neuerdings einige weitere getreten, *Notiz. d. Scavi* 1912, 138 (die Göttin zwischen zwei fliegenden Eroten) und 177 (die Göttin auf einer Elephantenquadriga). Die stehende, in einen mit Sternen besäten Mantel gehüllte Göttin, neben welcher Amor steht, trägt auf dem Haupte eine Mauerkrone und hält in der rechten Hand einen Ölzweig, während der linke Arm, an dem das Zepter lehnt, auf dem oberen Ende eines mit dem Griffe nach unten aufrecht stehenden Steuerruders ruht. Da das letztere ein bekanntes Wahrzeichen der Tyche-Fortuna und der *ramus felicis olivae* (*Verg. Aen.* 6, 230) ein ebenso häufiges Attribut der Felicitas ist, so kennzeichnen diese Beigaben deutlich eine schicksalsmächtige und glückverleihende Gottheit, während Amor sie als Venus erkennen läßt und Zepter und Mauerkrone der Stadtgöttin zukommen. Daß wir hier Venus in derjenigen Gestalt vor uns haben, welche ihr die Auffassung Sullas gab, darf als sicher gelten (*Wissowa, Ges. Abhdlg.* S. 18 ff.), der Diktator hat also weder das Bild der bewaffneten Aphrodite νικηφόρος, von der er in der oben erwähnten Weihinschrift sprach, übernommen, noch, wie *F. Marx* meint (*N. Jahrb. f. klass. Altert.* 3 [1899], S. 543 ff.), das die große vorderasiatische Naturgöttin verkörpernde Idol von Aphrodisias (über dieses s. *C. Fredrich, Athen. Mitteil.* 22 [1897], S. 361 ff.), sondern in originaler Weise einen neuen Typus geschaffen, in welchem er — ein für die Römer charakteristisches Verfahren — durch neue Kombination der Attribute einen besonderen Gedankeninhalt zum Ausdrucke brachte. Man wird diesem Bilde den Namen Venus Felix, obwohl er für dasselbe nicht bezeugt ist, nicht vorenthalten dürfen, nur daß dabei nicht an eine alte, in Campanien heimische Verehrungsform der Göttin gedacht werden darf (*Preller, Röm Myth.* 1³, 448, vgl. *Nissen, Pompejan. Stud.* S. 343), sondern an die zu Sulla Felix gehörende Venus Felix, die dann außer in Rom (*CIL* 6, 781. 782 [= *Dessau* 3166]. 8710), von Pompei aus sich verbreitend, auch in Unteritalien hie und da Verehrung fand, so in Peltuinum (*CIL* 9, 3429 eine *sacerdos Veneris Felicis* im J. 242 n. Chr.) und Caiatia (*CIL* 10, 4570); wie der Glanz des pompeianischen Venusdienstes die ganze Umgegend verklärte, zeigen Stellen wie *Martial.* 4, 44, 5 *haec Veneris sedes Lacedaemone gratior illi, hic locus Herculeo nomine clarus erat* und 11, 80, 1 *littus beatae Veneris aureum Baias.*

Die waffentragende und siegverleihende Aphrodite, die einst Sulla im Traumbilde gesehen hatte, und die im griechischen Osten außer an anderen Orten (*Gruppe, Gr. Mythol.* 2, 1352, 4) auch in Pergamon als Νικηφόρος verehrt wurde (*Polyb.* 18, 2, 2 = *Liv.* 32, 33, 5; 34, 9), hat bald nachher durch Cn. Pompeius Magnus als Venus Victrix (diese Bezeichnung schon in dem Bruchstücke aus einer Palliata, *inc. inc.* 13 *Ribb.* bei *Varro de l. l.* 5, 62 *hui, victrix Venus, videsne haec?*) in der Weise einen eigenen Kult erhalten, daß ihr die Haupteigenschaft der sullanischen Venus Felix als besondere göttliche Personifikation Felicitas zur Seite trat. Auf der Höhe des von Pompeius im J. 699 = 55 eingeweihten ersten steinernen Theaters (darüber *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3, S. 525 ff.) erbaute er nämlich einen Tempel der Venus Victrix (so *Plin. n. h.* 8, 20, dagegen nennt Victoria *Tiro* bei *Gell.* 10, 1, 7; Venus schlechthin *Plut Pomp.* 68. *Tertull. de spect.* 10. *Porphyrio* zu *Hor. sat.* 1, 2, 94) und andere Heiligtümer (*cum prius apud superiores aedes supplicasset, Suet. Claud.* 21, 1). Daß es außer Venus Victrix (auf welche sich die in dieser Gegend gefundene Weihinschrift *CIL* 6, 785 bezieht) Felicitas und das Götterpaar Honos und Virtus waren, die hier verehrt wurden, lehrt uns eine Notiz der *fasti Amiternini* (ähnlich die *fast. Allif.*) zum 12. August: *Veneri Victrici, Hon(ori) Virt(uti), Felicitati in theatro marmoreo* (*CIL* 1², p. 324), und daß die Verbindung von Venus (Victrix) und Felicitas eine Umbildung der sullanischen Vorstellung von Venus Felix darstellt, kann um so weniger zweifelhaft sein, als sie noch in einer zweiten Notiz derselben *fasti Amiternini* sowie der *fasti Arvalium* zum 9. Oktober (*CIL* 1², p. 331) wiederkehrt: *Genio public(o), faustae Felicitati, Vener(i) Victr(ici) in Capitolio* (von der hier erwähnten Venus Victrix auf dem Capitol soll weiter unten Sp. 199 die Rede sein). Zur Verbindung von Venus mit Honos und Virtus läßt sich *Verg. Cul.* 299 *quorum conubiis Venus et Virtus iniunxit honorem* vergleichen; schon bei *Plautus Bacch.* 893 stehen *Virtus Venus* nebeneinander.

Tief in den Schatten gestellt wurden aber die Venusdienste sowohl des Sulla wie des Pompeius durch den des Caesar, der weder der glückbringenden noch der siegverleihenden Göttin galt, sondern der Stammutter des eige-



3) Venus Pompeiana, von einem pompejanischen Wandbilde (nach *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 1 [1898], S. 170).



4) Relief in Villa Medici (nach *Brunn, Kleine Schriften* 1, 111).

nen Geschlechts (*ab Anchise et Venere deducens genus, Vellei. Paterc.* 2, 41, 2), die zugleich die des römischen Volkes (*Veneris gens, Sil. Ital.* 4, 133. 12, 324) war. Schon in seiner Leichenrede auf seine Tante Iulia, die Witwe des C. Marius, im J. 686 = 68 hob Caesar hervor: *nam ab Anco Marcio sunt Marcii Reges, quo nomine fuit mater; a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra* (*Suet. Caes.* 6, 1), und im J. 705 = 49 bezeichnet M. Caelius Rufus (*Cic. epist.* 8, 15, 2; vgl. *Cicero* bei *Sueton Caes.* 49, 3 *a Venere orti*) den Caesar höhnisch als *Venere prognatus*; im folgenden Jahre ehren die Städte, Demen und Stämme der Provinz Asia Caesar als τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδε[ί]της θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα (*CIG* 2957 = *Dittenberger, Syll.*³ 760). Von grundlegender Bedeutung wurde diese Verbindung für die religiöse Begründung der Monarchie. In der Nacht vor der Schlacht bei Pharsalos hatte nach *Appian b. c.* 2, 68 Caesar Mars καὶ τὴν ἑαυτοῦ πρόγονον Ἀφροδίτην angerufen und gelobt νεὼν αὐτῇ νικηφόρῳ (also als Victrix; diesen Namen gab er auch bei Pharsalos als Parole aus, *Appian b. c.* 2. 76, vgl. 104. *Cass. Dio.* 43, 43, 3, nach welchem er auch in einem Ringe ein Ἀφροδίτης γλύμμα ἔνοπλον zu tragen pflegte, dessen Abbild uns vielleicht noch in gewissen Prägungen der caesarischen Münzmeister aus dem J. 710 = 44 erhalten ist, *Wissowa* a. a. O. S. 38) χαριστήριον ἐν Ῥώμῃ ποιήσειν, während Pompeius in derselben Nacht träumte, er weihe in Rom einen Tempel der Venus Victrix (*Appian. b. c.* 2, 69; beides durcheinandergeworfen bei *Serv. Aen.* 1, 720 *Genetrix ex Caesaris somnio sacrata*). Es mögen Erwägungen politischer Klugheit gewesen sein, die Caesar bestimmten, bei der Erfüllung des Gelübdes den über römische Bürger erfochtenen Sieg weniger stark zu betonen als die Hilfe, die ihm von seiner und zugleich des römischen Volkes Ahnfrau geworden war, und daher den Tempel nicht der Venus Victrix, sondern der Genetrix zu weihen (*Appian. b. c.* 2, 102 ἀνέστησε καὶ τῇ Γενετείρᾳ τὸν νεών, ὥσπερ ηὔξατο μέλλων ἐν Φαρσάλῳ μαχεῖσθαι; vgl. *Cass. Dio* 43, 22, 2 ὡς καὶ ἀρχηγέτιδος τοῦ γένους αὐτοῦ οὔσης); daß die Freude über den Sieg ebenfalls zum Ausdrucke kam, dafür sorgte die Verbindung der neuen Venus Genetrix mit

Victoria, welche nicht nur durch die Denkmäler (s. unt. Sp. 199), sondern auch durch die Tatsache bezeugt wird, daß die bei der Gründung des Tempels eingesetzten Spiele bald als *ludi Veneris Genetricis* (*Plin. n. h.* 2, 93. *Obsequ.* 68 [128]. *Appian. b. c.* 3, 28. *Cass. Dio* 49, 42, 1), bald als *ludi Victoriae Caesaris* (*Suet. Aug.* 10, 1. *fast. Maff.* u. *Amit. CIL* 1², p. 322) bezeichnet werden. Der hochberühmte und oft genannte (die Zeugnisse am vollständigsten bei *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3, S. 439 f., vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 27 f.) Tempel bildete den Mittelpunkt des mit großer Pracht angelegten neuen Forum Iulium und wurde mit diesem am 26. September (*CIL* 1², p. 330) 708 = 46 durch eine große Festfeier eingeweiht, deren alljährliche Erneuerung erst durch ein Kollegium, dann mit verändertem Datum (20.—30. Juli, s. darüber *Mommsen, CIL* 1², p. 322 f.) durch Augustus selbst vollzogen wurde (*Cass. Dio* 45, 6, 4. *Suet.* a. a. O.). Bei der Bestattung Caesars *pro rostris aurata aedes collocata est ad simulacrum templi Veneris Genetricis* (*Suet. Caes.* 84, 1), und die Leichenspiele fanden vor dem Tempel der Venus Genetrix statt (*Serv. Aen.* 8, 681 *dum sacrificaretur Veneri Genetrici et ludi funebres Caesari exhiberentur;* vgl. *Plin. n. h.* 2, 93. *Seneca nat. qu.* 7, 17, 2); als bei ihnen der berühmte Komet erschien, wurde von Augustus eine Erzstatue des Caesar mit dem Stern über dem Haupte in jenem Tempel aufgestellt (*Cass. Dio* 45, 7, 1; vgl. *Suet. Caes.* 88. *Serv. Ecl.* 9, 46. *Obsequ.* 68 [128]). Der nicht nur von Caesar selbst, sondern auch von den folgenden Kaisern des iulischen Hauses mit Kunstwerken und Weihgeschenken überreich ausgestattete Tempel genoß in der frühen Kaiserzeit ein ganz hervorragendes Ansehen und wurde gelegentlich auch zu Senatssitzungen benutzt (*Tac. ann.* 16, 27; vgl. *CIL* 11, 3805 = *Dessau* 6579). Das Tempelbild rührte von dem berühmtesten der damals lebenden Bildhauer, Arkesilaos, her und mußte, da der Künstler es bis zum Stiftungstage nicht ganz fertigstellen konnte, halbvollendet geweiht werden (*Plin. n. h.* 35, 156). Die früher übliche Zurückführung eines älteren Aphroditetypus, der die Göttin in ein durchscheinendes Gewand gehüllt zeigt, dessen Zipfel sie mit der rechten Hand über die Schulter emporzieht (*Friederichs-Wolters, Bausteine zur Gesch. der griech. Plastik* nr. 1208. *Bernoulli, Aphrodite* S. 86 ff. *Helbig, Führer*³ 2, 237 f., nr. 1539, vgl. *Gruppe* a. a. O. 2, 1370, 1), auf die Venus Genetrix des Arkesilaos darf heute als erledigt gelten (vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 29 ff.). Dagegen ergibt sich die Anordnung des Bildes aus einer Reihe von Denkmälern (*Wissowa* S. 38 ff.), unter denen ein eine Tempelfront mit Giebelgruppe darstellendes Relief der Villa Medici (*Monum. d. Inst.* 5, 40. *E. Petersen, Ara Pacis* Taf. III, nr. VII, vgl. S. 58 ff., hier Abbild. 4), das eine Zeitlang irrtümlich als ein Bestandteil der Ara Pacis angesehen wurde (dagegen *Petersen, Archäol. Anzeiger* 1903, S. 185; *Römische Mitteil.* 18 [1903], S. 332 f. *Studniczka, Jahrb. d. arch. Inst.* 21 [1906], S. 84), und eine Altarbasis in San Vitale in Ravenna (*Conze, Die Familie des Augustus,* Halle 1867. *Michaelis-Wolters, Kunst d. Altert.*[10] S. 493, Fig. 929, hier Abb. 5) die wichtigsten sind. Auf dem erstgenannten Relief steht im Giebel des Tempels Venus neben Mars (*Studniczka* a. a. O. S. 86 ff. will in der Figur vielmehr einen Divus und zwar Hadrian erkennen), auf dem zweiten sehen wir neben anderen Mitgliedern der kaiserlichen Familie Augustus und Livia (wenn *Studniczka, Röm. Mitt.* 25 [1910], S. 54, 2 an ihre Stelle den Namen der Iulia setzt, weil Livia, deren Ehe mit dem Kaiser unfruchtbar blieb, unmöglich als Genetrix dargestellt gewesen sein könne, so erledigt sich dieser Einwand durch die Bezeichnung der Livia als *Genetrix orbis* auf der spanischen Inschrift *CIL* 2, 2038 und auf Münzen, vgl. *Eckhel, Doctr. num.* 6, 154), dargestellt als Mars und Venus. Venus erscheint beidemal und ebenso auch auf anderen Monumentalreliefs als vollbekleidete majestätische Frauengestalt mit Diadem und Zepter, hinter ihrer linken Schulter ein kleiner Amor (eine ähnliche Anordnung schon auf der Rückseite der Denare des M'. Cordius Rufus etwa vom J. 706 = 48, *Babelon* a. a. O. 1, 383, nr. 1, hier Abb. 6, wo aber Venus eine Wage in der Hand hält, vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 44 f.), der zu ihr zu reden scheint, offenbar im Hinblicke auf den Liebesbund mit Anchi-



5) Altarrelief aus San Vitale in Ravenna (nach *Conze, Die Familie des Augustus* Tf. 1).



6) Denar des M'. Cordius Rufus (nach *Babelon* a. a. O. 1, 383, nr. 1).

ses, durch den sie Mutter des Aineias und damit die Stammmutter sowohl des römischen Volkes wie des iulischen Hauses wurde (vgl. dazu die Inschrift von Castulo *CIL* 2, 3270 = *Dessau* 5513 *signa Veneris Genetricis et Cupidinis*). Die in diesen Denkmälern immer wiederkehrende Zusammenstellung der Venus Genetrix mit Mars ist wohl darauf zurückzuführen, daß auch in ihrem Tempel neben ihrem eigenen Bilde das des Mars aufgestellt war (darum heißt es auch im Festverzeichnisse von Cumae *CIL* 10, 8375 = *Dessau* 108 zum Geburtstage Caesars am 12. Juli *Marti Ultori Veneri* [*Genetrici*]), wie umgekehrt durch *Ovid trist.* 2, 295 f. *venerit in magni templum, tua munera, Martis: stat Venus Ultori iuncta, vir ante fores* sicher steht, daß im Tempel des Mars Ultor Venus neben dem Inhaber des Heiligtums stand (s. dazu *Wissowa* a. a. O. S. 50 f.), und auch im Pantheon beide Gottheiten eine Gruppe bildeten (*Cass. Dio* 53, 27, 2; die Statue der Venus erwähnt *Plin n. h.* 9, 121 = *Macr. Sat.* 3, 17, 18). Ein viertes Beispiel derselben Vereinigung bot vielleicht ein für die frühere Kaiserzeit bezeugter Tempel der Venus auf dem Capitol (*Suet. Calig* 7; *Galba* 18, 2), auf den sich, wie *Mommsen* (*CIL* 1², p. 331) gesehen hat, die früher (Sp. 194) erwähnte Kalendernotiz zum 9. Oktober *Genio public(o), faustae Felicitati, Vener(i) Victr(ici) in Capitolio* bezieht: es war danach eine Venus Victrix. Da sich nun auf Münzen des ersten Jahrhunderts der Kaiserzeit, von denen die ältesten, von Octavian geprägten, noch bis in die Zeit vor seiner Erhebung zum Augustus hinaufreichen (*Babelon* a. a. O. 2, 50, nr. 108. 109 = *Cohen, méd impér.* 1, 72, nr. 62. 63, hier Abb. 7), und auf zahlreichen geschnittenen Steinen (die Belege bei *Wissowa* a. a. O. S. 57 f.) ein seiner ganzen Anordnung nach offenbar eine bekannte Statue wiedergebendes und durch Beischrift gesichertes Bild der Venus Victrix findet, so hat die Vermutung viel für sich, daß die Vorlage dafür das Kultbild ebendieses kapitolinischen Tempels war. Die Göttin steht, vom Rücken und der rechten Seite aus gesehen, nur unterwärts bekleidet, mit dem linken Arme, in dem die Lanze ruht, auf einen Pfeiler gestützt, an dessen Fuße ein Schild lehnt, und hält in der rechten Hand einen Helm: die eigentümliche Seitenansicht würde sich am besten erklären durch die Annahme, daß das Bild zu einer Gruppe gehört, in der zur Rechten der Göttin Mars stand, um von ihr die Waffen zu empfangen. Die stets wiederkehrende Verbindung von Venus und Mars war zwar durch den griechischen Mythos und die Paarung beider Gottheiten bei dem Lectisternium vom J. 537 = 217 vorgebildet und äußert sich auch sonst, so in der Aufstellung der Aphroditestatue des Skopas im Marstempel des Brutus Callaicus (*Plin. n. h.* 36, 26) und in dem Wortspiele des *Cicero Verr.* 2, 5, 132 *in illa autem calamitate non Martem fuisse communem sed Venerem:* aber erst jetzt bekommt sie für den Römer einen bedeutungsvollen Inhalt, indem man einerseits bei Venus an die Stammmutter des römischen Volkes und bei Mars an den göttlichen Vater der Stadtgründer (*Macr. Sat.* 1, 12, 8 *a quibus esset Romani nominis origo, cum hodieque in sacris Martem patrem et Venerem genetricem vocemus*), andererseits bei Venus an die Ahnfrau des iulischen Geschlechtes und bei Mars (Ultor) an den Rächer der Ermordung Caesars denkt.



7) Denar des Octavian (nach *Babelon* a. a. O. 2, 50, nr. 108).

Unter der Regierung des Augustus und auch der folgenden Kaiser des iulischen Hauses steht der Kult der Venus in höchster Blüte. Wie Augustus selber als *almae progenies Veneris* (*Horaz carm.* 4, 15, 32) und *clarus Anchisae Venerisque sanguis* (*Horaz carm. saec.* 50) gefeiert und Venus als seine besondere Schutzgottheit angesehen wird (Neptunus, Venus und Minerva als Beschützer des Kaisers bei Actium, *Verg. Aen.* 8, 699; vgl. *Prop.* 4, 1, 46 *vexit et ipsa sui Caesaris arma Venus*), so zeigt auf Lesbos von zwei Zwillingsbasen die eine (*CIL* 3, 7156 = *Dessau* 127) die Inschrift *Iuliae Caesaris f(iliae)* *Ἰουλίᾳ Καίσαρος θυγατρί*, die andere (*CIL* 3, 7157 = *Dessau* 3171) *Veneri Genetrici Ἀφροδί[τῃ] Γενετείρᾳ* (s. aber dazu *P. Riewald, De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione, Dissert. philol. Halens.* 20 [1912], S. 311, 1), und als *νέα Ἀφροδίτη* wird sowohl Iulia als Drusilla auf kleinasiatischen Münzen (wohl aus Pergamon stammt die Münze, die auf der Vorderseite Livia mit der Umschrift ΛΙΒΙΑΝ ΗΡΑΝ, auf der Rückseite Iulia mit ΙΟΥΛΙΑΝ ΑΦΡΟΔΙΤΗΝ zeigt, *Imhoof-Blumer, Porträtköpfe auf röm Münzen* Taf. 1, 10) und Inschriften (die Belege bei *Riewald* a. a. O. S. 311 ff.) bezeichnet; die Gemahlin des jüngeren Drusus heißt auf einer Inschrift aus der Troas (*Lebas-Waddington, Asie min.* nr. 1039 = *Dessau* 8787) *Λειβία θεὰ Ἀφροδίτη Ἀγχεισιάς*. Die im J. 710 = 44 nach Caesars Tode gegründete Colonia Genetiva Iulia Urbanorum (Urso) in Hispania Baetica feiert von Gemeinde wegen neben dreitägigen Spielen für die Götter des Capitols nur noch eintägige der Venus (*CIL* 2, 5439 = *Dessau* 6087, c. 71), offenbar in Anlehnung an die römischen der Venus Genetrix, von der die Kolonie den Namen *Genetiva* trägt (*Mommsen, Ges Schrift* 1, 252). Dagegen ist der Venusdienst der augusteischen Kolonie Sicca in Numidien (*colonia Iulia Veneria Cirta nova, CIL* 8, 16367 = *Dessau* 6783) nicht der kaiserliche, sondern orientalischer Herkunft, da in ihm Tempelprostitution getrieben wird. *Valer. Max.* 2, 6, 15 *Siccae enim fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant atque inde procedentes ad quaestum dotes corporis iniuria contrahebant*; nach der Inschrift *CIL* 8, 15881 = *Dessau* 5505 errichteten die *Venerii* einem *curator reip(ublicae) col(oniae) Siccensium et Veneris* eine Statue zum Danke für die Wiederherstellung des von Räubern entführten Bildes der Göttin: *Venerii* sind wohl (gegenwärtige und ehemalige) Tempelsklaven der Venus, wie die von *Cicero* (*div. in Caec.* 55 von einer *liberta Veneris Erycinae: ut mos est in Sicilia omnium Veneriorum et eorum, qui a Venere se liberaverunt, .. dixit et se et sua Veneris esse,* vgl. *pro Cluent.* 43 *in Sicilia permulti*

Venerii sunt; in Pompei *CIL* 4, 1146 = *Dessau* 6406b *Paquium d(uovirum) i(ure) d(icundo) Veneri* [d. i. *Venerii*] *rogant*) erwähnten in Sizilien; ein *Ven(eris) ser(vus)* in Sicca, *CIL* 8, 15946, ein *deae Veneris actor ebd.* 15894. Bei der cirtensischen Kolonie Rusicade dürfen wir aus dem Namen *colonia Veneria Rusicade* (*CIL* 4, 7960 = *Dessau* 5077) vielleicht auf ähnliche Verhältnisse schließen (s. auch unt. Sp. 207).

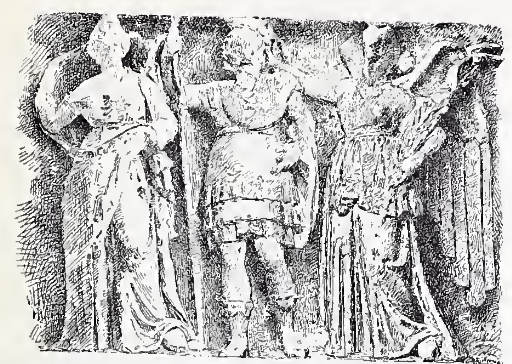
Die enge Verbindung des Venuskultes mit der regierenden Dynastie fand mit dem Erlöschen des iulischen Hauses ihr Ende, aber mit dem Gedanken an den römischen Staat und seine Anfänge war die Göttin so unlöslich verbunden, daß, als Hadrian die göttliche Personifikation der Reichshauptstadt unter die Staatsgötter erhob und der Roma einen prächtigen Tempel auf der Höhe der Velia erbaute (s. *F. Richter* oben Bd. 4, Sp. 133 ff.), er dieser als Haus- und Kultgenossin die Venus zugesellte. Der als *templum Romae et Veneris* (*Mommsen, Chron. min.* 1, 146. 2, 142. *Notit. urb. reg.* 4. *Prudent. c. Symm.* 1, 221 f. *atque Urbis Venerisque pari se culmine tollunt templa. Cass. Dio* 69, 4, 3 τοῦ τῆς Ἀφροδίτης τῆς τε Ῥώμης ναοῦ; 71, 31, 1 ἔν τε τῷ Ἀφροδισίῳ τῷ τε Ῥωμαίῳ) bezeichnete Doppeltempel wurde am 21. April (dem Palilienfeste) 121 n. Chr. eingeweiht (so richtig *J. Dürr, Reisen Hadrians* S. 25 ff. und *W. Weber, Untersuch. z. Gesch. d. Kaisers Hadrianus* S. 104, A. 348, während *Hülsen, Das Forum Romanum*² S. 218 und *F. Richter* a. a. O. Sp. 134 mit Unrecht der unzuverlässigen Angabe des *Cassiodor Chron. min.* 2, 142 folgen und das Jahr 135 annehmen). Von den beiden mit den Rückseiten aneinanderstoßenden Cellen (s. über den Tempel *Hülsen* a. a. O. 218 ff. und *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3, S. 17 ff.) gehörte der Venus die östliche, nach dem Kolosseum zu gelegene. Die Statuen beider Göttinnen waren Sitzbilder (*Cass. Dio* 69, 4, 5) und einander entsprechend gebildet, beide waren lang bekleidet und durch das Zepter ausgezeichnet, Roma trug nach Ausweis der Münzen auf der ausgestreckten Hand eine Victoria, Venus in gleicher Weise einen Amor; Nachbildungen der letzteren finden sich auf Münzen Hadrians (*Wissowa* a. a. O. S. 60 f.) und auf den Rhea-Silvia-Sarkophagen (erkannt von *C. Robert, Die antiken Sarkophagreliefs* 3, 2, S. 230 ff.). Die Vereinigung derselben beiden Göttinnen begegnet auch in einer Inschrift aus Cirta *CIL* 8, 6965 = *Dessau* 3181 *Veneri Aug(ustae) L. Iulius L(ucii) f(ilius) Q(uirina) Martialis IIIvir, aed(ilis) et q(uaestoriae) pot(estatis) simulacrum aereum Veneris cum aede sua et Cupidinibus ex liberalitate L. Iuli Martialis patris sui, super aliam liberalitatem Romae aeternae, quam Victoris fratris [su]i posuisset, dedit. dec(urionum) dec(reto).*

Sonstige stadtrömische Heiligtümer sind nach Alter und Bedeutung nicht näher zu bestimmen, so der alte, nach dem Berichte des *Iulius Obsequens* 8 [62] im J. 576 = 178 bei einer die Forumsgegend heimsuchenden Feuersbrunst vollkommen niedergebrannte (*sine ullo vestigio cremata*) Tempel, ferner aus späterer Zeit das bei Gelegenheit der Vermählung des Septimius Severus mit Iulia Domna erwähnte Ἀφροδίσιον τὸ κατὰ τὸ Παλάτιον (*Cass. Dio* 74, 3, 1), um von dem apokryphen Zeugnisse *Hist. aug. tyr. trig.* 32, 5 *Calpurnia ..., cuius statuam in templo Veneris adhuc vidimus acrolitham sed auratam* abzusehen. Von einer Kapelle oder einem Bilde trug eine Straße der 12. Region den Namen *vicus Veneris almae* (*CIL* 6, 975 = *Dessau* 6073; über die Lage *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3, S. 198, 39; für das häufige Beiwort *alma* die Zeugnisse im *Thesaur. l. l.* 1, 1703). Unter den Tempeln von Ostia, die im 2. Jahrh. n. Chr. P. Lucilius Gamala erbaute oder wiederherstellte, befand sich auch einer der Venus, und zwar wird er unmittelbar neben dem des Stadtgottes Volcanus genannt (*CIL* 14, 375 f. = *Dessau* 6147 *[i]dem aedem Volcani sua pecunia restituit. [i]dem aedem Veneris sua pecunia constituit*), stand also zu diesem wohl in Kultbeziehung. Ein Tempel der Venus Obsequens ist 1894 auf dem Monte S. Angelo bei Terracina aufgefunden worden, gesichert durch die Inschrift *Notiz. d. Scavi* 1894, S. 102 = *Dessau* 3169a *Dexter Veneri Obsequenti l. m. don.* (vgl. auch *ebd.* S. 103 *Carpinatia Fortuna a Veneri v. s. l. m.*), wodurch nicht nur die bisher verdächtigte tiburtinische Inschrift *CIL* 14, 3569 *Iulia L. f. [G]ratil[l]a Veneri Obsequenti d. s. l. m.*, sondern auch die unter die *falsae* von Terracina verwiesene *CIL* 10, 855* *ad Venere(m) Obsequente(m)* ihre Rechtfertigung erhalten. Das Beiwort ist offenbar dahin zu verstehen, daß Venus die Geliebte dahin bringen soll, den Wünschen des Liebenden willfährig zu sein (*obsequi*). Zahlreiche im Tempel von Terracina gefundene Weihgeschenke, die den Charakter von Spielzeug tragen, führen zu der Vorstellung, daß die Mädchen dort vor der Hochzeit ihr Spielzeug zu weihen pflegten (*Helbig, Führer*³ 2, 218, nr. 1516; vgl. unten). Wenn das sehr schlechte *Scholion* des *Serv. Aen.* 1, 720 auch die Venus des von Q. Fabius Gurges 459 = 295 erbauten stadtrömischen Tempels (oben Sp. 187) als Obsequens bezeichnet, so hat sie diesen Namen bestenfalls nur im Volksmunde geführt, denn der Gründungsbericht bei *Livius* 10, 31, 9 erwähnt ihn nicht.

Im privaten Gottesdienste der Kaiserzeit spielt Venus eine verhältnismäßig bescheidene Rolle. Wenn Trimalchio bei *Petron* 29, 8 in einem großen Heiligenschrein (*armarium*) zwischen den silbernen Statuetten der Laren ein marmornes Venusbild aufgestellt hat, so heißt das doch wohl, daß er die Venus Genetrix des iulischen Hauses unter seinen Penaten verehrte. *Persius* 2, 70 erwähnt die der Venus geschenkten Puppen, und die *Scholien* ergänzen das unter Berufung auf *Varro* dahin, daß die Mädchen bei der Verheiratung ihre Puppen der Venus zu weihen pflegten (*Veneri pupae, quas virgines nubentes donant; solebant enim virgines antequam nuberent quaedam virginitatis suae dona Veneri consecrare. hoc et Varro scribit*); hier scheint Venus in jüngerer Zeit an die Stelle der Herdgottheiten getreten zu sein, denen ursprünglich die Darbringung der Puppen galt (*Schol. Cruq.* zu *Horaz sat.* 1,

5, 69 *egressi annos pueritiae iam sumpta toga dis penatibus* [*Porphyrio* hat statt dessen *apud Lares*] *bullas suas consecrabant, ut puellae pupas*, vgl. dazu *Wissowa, Arch. f. Religionswiss.* 7 [1904], S. 53 f.), während sich ein ähnlicher Brauch, die Weihung der Kinderkleider, an Fortuna (virginalis) wendet (*Arnob.* 2, 67, vgl. *Wissowa, Ges. Abhdlg.* S. 257; *Relig. u. Kultus d. Römer*² S. 257). An die Stelle der Juno ist Venus getreten, wenn junge Mädchen anstatt bei ihrer Juno vielmehr bei ihrer Venus schwören, *Lygdam.* 6, 48 *etsi perque suos fallax iuravit ocellos Iunonemque suam perque suam Venerem*, eine Wendung, durch welche auf Stellen wie *Plaut. Bacch.* 217 *ni nanctus Venerem essem, hanc Iunonem dicerem, Seneca apocol.* 8, 2 *sororem suam . ., quam omnes Venerem vocarent, maluit Iunonem vocare* und die Salonitaner Inschrift *CIL* 3, 1962 = *Dessau* 3182a *Mescenia Valentina imperio Veneris Iunonem d. d.* Licht fällt. Besonders weit verbreitet ist der Brauch, die Gräber von jungen Mädchen und Frauen unter den Schutz der Venus zu stellen oder mit einer Venusstatue (die dann meist die Porträtzüge der Verstorbenen trug) zu schmücken, woraus sich von selber die Verehrung der Verstorbenen unter dem Namen der Venus ergab. Im J. 168 n. Chr. stiftet in Gabii (*CIL* 14, 2793 = *Dessau* 5449) ein Seidenhändler A. Plutius Epaphroditus zu Ehren seiner verstorbenen Tochter Plutia Vera *Veneri Verae Felici Gabinae . . . templum cum signo aereo effigie Veneris item signis aereis n(umero) IIII dispositis in zothecis et balbis aereis et aram aeream et omni cultu* und ein Kapital, aus dessen Zinsen alljährlich am Geburtstage der Verstorbenen ein Festmahl gehalten werden soll: der Name *Venus Vera Felix Gabina* zeigt deutlich, daß unter ihr die Verstorbene (Plutia Vera aus Gabii) zu verstehen ist. Ebenso errichtet in Rom (*CIL* 6, 15592—94 = *Dessau* 8063) ein kaiserlicher Freigelassener M. Ulpius Crotonensis seiner Gattin Claudia Semne ein Grabdenkmal mit *aediculae, in quibus simulacra Claudiae Semnes in formam dearum*, nämlich Fortuna, Spes und Venus, mit der Inschrift *Fortunae, Spei, Veneri et memoriae Claud(iae) Semnes sacrum.* Dazu stellen sich Inschriften wie *CIL* 6, 1424 = *Dessau* 8061 *Glaucopi Veneri Gelliae Agrippiane c(larissimae) p(uellae) Aurelia Soteris et Mussius Chrysonicus nutritores lactanei; CIL* 6, 20167 = *Dessau* 8060 *Ti. Iulius Orpheus sibi et Orfitae f(iliae) an(norum) XIV virgini Veneri Cupidini infero-r(um); CIL* 2, 4415 = *Dessau* 8059 (Tarraco) *Veneri Latinillae M. Spedius Maternianus maritus.* Eine etwas andere Form zeigt eine andere Gruppe von Inschriften, wie *CIL* 5, 836 (Aquileia) *Veneri aug. Vetilia L. f. Potens in memoriam Calviae Bassil[l]ae filiae suae posuit; CIL* 2, 6054 = 3977 (Saguntum) *Veneri san[ctae] in h(onorem) m[em(oriae) Postumi]ae C. f. [Marcel]linae an(norum) LV Cor(nelius) Myrismus uxori; CIL* 2, 23 = *Dessau* 3175 (Merobriga) *Veneri Victrici aug(ustae) sacr(um) in honorem Luciliae Lepidinae Flavia Titia filiae pientissimae; CIL* 3, 1965 = *Dessau* 3176 (Salonae) *Veneri Victrici in memoriam Albuciae C. f. Pontiae uxoris M. Marius Paulus l. d. d. d.* Wenn man bei der Venus Victrix solcher Grabdenkmäler zunächst nicht an die siegreiche Göttin der römischen Heere, sondern an eine ganz abgeblaßte Vorstellung (etwa von der siegreichen Gewalt der Liebe) zu denken geneigt ist, so wird das widerlegt durch die dalmatinische Inschrift *CIL* 3, 2770 = *Dessau* 3177 *Veneri Victrici Parthicae aug(ustae) sac(rum) in memoriam Antoniae Dec(imi) f(iliae) Paulae Dec. Antonius Proculus dec(urio) Salon(itanus) et Coponia parentes l. d. d. d.*; die Göttin steht, wie *Mommsen* richtig betont hat, vollkommen der *Victoria Parthica aug(usta) CIL* 8, 2354 = *Dessau* 305 gleich, es ist also die Gottheit, die dem Kaiser den Sieg über die Parther geschenkt hat, welche hier zur göttlichen Verkörperung einer lieben Verstorbenen gewählt ist. In der stadtrömischen Inschrift *CIL* 6, 12281 *Arabia Firma Venus Afra vixit annis XVII m(enses) IIII dies tres* hat man wohl eher mit *Marini* (*CIL* 6, 34055) *Venus(iana)* zu lesen. Die Grabschrift eines im Alter von noch nicht 16 Jahren verstorbenen Mädchens aus Ostia *CIL* 14, 610 = *Dessau* 8062 *Arriae P. f. Maximinae statuam Veneris infelicissimi parentes filiae dulcissimae* usw. erläutert die zahlreichen Fälle (s. *W. Schwarzlose, De titulis sepulcralibus latinis quaestionum capita tria, Diss. Halis Sax.* 1913, S. 46 f.), in denen auf dem Grabe jugendlich verstorbener Frauen Statuen der Venus, gewöhnlich mit den Porträtzügen der Verstorbenen, aufgestellt waren; diesem Brauche verdanken die im Denkmälervorrate unserer Museen häufig sich findenden Venusstatuen aller Gattungen mit Porträtköpfen (z. B. *Bernoulli, Aphrodite* S. 243 f. 266) ihre Entstehung. Auch die aus Salona stammende Statue einer nackten, von Amor begleiteten Venus mit der Inschrift *Vener(i) victr(ici) CIL* 3, 1964 = *Denkschr. d. Wien. Akad.* 7, 2 (1856), S. 38 f., Taf. 4, 7 ist wohl eine Grabstatue; daß die Göttin in ihrer Darstellung nichts von der Siegesgöttin zeigt, fällt nicht auf, da wir aus den Bildern der Kaisermünzen sehen, daß die Beinamen Felix, Victrix, Genetrix schließlich ganz inhaltlos geworden waren und ohne Unterschied den verschiedensten Darstellungen der Göttin beigeschrieben wurden (Beispiele bei *Wissowa, Ges. Abh.* S. 31 f.). Vereinzelt begegnet auch der Fall, daß eine Frau zu Ehren eines verstorbenen Mannes eine Venusstatue weiht, *CIL* 6, 778 *Claudia Ti. f. Claudiana H[o]norata . . . in memoriam Fl(avii) A[qui-]lini signum Veneris d. d.*

Abgesehen von den früher (Sp. 184 f.) erwähnten Spuren älteren Venusdienstes in Mittel- und Unteritalien sind die inschriftlichen Denkmäler der Venusverehrung in Rom und Italien weder besonders zahlreich noch ergeben sie viel Neues für die Auffassung der Göttin. Daß hier wie auch in den Provinzen unter den Weihenden die Frauen stark vertreten sind, liegt in der Natur der Sache, sie bringen auch anderen Göttern Bilder der Venus als Weihgabe dar, so in Augusta Praetoria der capitolinischen Trias (*CIL* 5, 6829 = *Dessau* 3182 *Iovi Iunon(i) Miner(vae) Antonia*



8) Relief einer Thronstütze aus Solunt (nach *Jahrb. d. arch. Inst.* 4 [1889], S. 257).

M(arci) lib(erta) Aphrodisia scyphos II, Venerem, speculum dono dedit), in Ostia der Isis (*CIL* 14, 21 = *Dessau* 4373 *Isidi Bubas[ti] Vener(em) argent(eam) p(ondo) (unius et dimidii) ... Caltil(ia) Diodora Bubastiaca testamento dedit*). Kapellen und Bilder der Göttin werden mehrfach erwähnt, so in Umbrien in Tuficum (*CIL* 11, 5687 *C. Caesius C. f. Ouf(entina) Silvester p. p. aedem Veneris s(olo) p(rivato) p(ecunia) s(ua) f(ecit)*, vgl. 5688 = *Dessau* 5455 *Mamilia Urbana, Tifania Amoena basim aediculam Veneri aram d(e) s(uo) d(edicant)*) und Hispellum (*CIL* 11, 5264 *M. Granius Sex. Lollius IIvir(i) quin(quennales) signum et basem Veneris ex d(ecurionum) d(ecreto) f(aciunda) c(uraverunt) eidemq(ue) prob(averunt)*); in Grumentum begegnet ein *collegium Beneris* (*CIL* 10, 228), in Aquae Cutiliae eine Weihung von *Veneris et Spei [s]igna* (*CIL* 9, 4663). Die Inschrift aus Vettona (*CIL* 11, 5165) *Veneri Martiali [Vic]toriae Isidi* erinnert in den erstgenannten Gottheiten an die Kultbeziehungen der Venus sowohl zu Mars (Sp. 199) wie zu Victoria (Sp. 197), die uns auch auf Denkmälern entgegentritt (*Wissowa, Ges. Abh.* S. 40 ff.), von denen namentlich die sog. Basis Pamfili (*Monum. d. Inst.* 6/7, 76, 1—3, vgl. *U. Köhler, Annali d. Inst.* 1863, 159 ff.) und das Relief einer Thronstütze aus Solunt in Sizilien (*Jahrb. d. arch. Inst.* 4 [1889], S. 257, hier Abb. 8) Hervorhebung verdienen: beide zeigen neben anderen Figuren in verschiedener Zusammenstellung Venus, Mars und Victoria, die erstgenannte in Anlehnung an die Genetrix des Arkesilaos. Die für den öffentlichen Kult geprägten Beinamen Victrix (*CIL* 11, 5928 = *Dessau* 3173, Tifernum; 10, 7013 = *Dessau* 3178, Hybla in Sizilien: *Veneri Victrici Hyblensi C. Public(ius) Donatus d. d.*; 5, 2805 Patavium) und Genetrix (*CIL* 14, 2903 = *Dessau* 3172, Praeneste; 9, 1553 = *Dessau* 3171 a, Beneventum; 9, 2199, Telesia) begegnen auch auf den Inschriften privaten Ursprunges, sind aber offenbar so verblaßt, daß sie wesentliche Unterschiede der Auffassung nicht mehr bedeuten; die inschriftlich als *Venus Felix* bezeichnete (*CIL* 6, 782 = *Dessau* 3166) Statue des Vatikans zeigt Venus (mit Porträtzügen) im Typus der knidischen Aphrodite des Praxiteles, ohne jeden Hinweis auf ihre Sondereigenschaft als Felix (abgebildet bei *Visconti, Museo Pio-Clem.* 2, 52; vgl. *Helbig, Führer*³ 1, 87, nr. 139. *Amelung, Vatikan* 2, 112 ff., nr. 42). Vereinzelte andere Beinamen sind offenbar erst aus den Anlässen der jeweiligen Weihung heraus geprägt, wie z. B. *Veneri pudicae [C]laudia Maximill[a] ex viso donum posuit* (*CIL* 6, 784 = *Dessau* 3168) oder *Veneri placidae sacrum* (*CIL* 6, 783 = *Dessau* 3167), letzteres wohl die Göttin, die nach Zerwürfnissen die Liebenden wieder versöhnt. Sonstige namentlich bei *Serv. Aen.* 1, 720 aufgezählte Beinamen entstammen teils dem griechischen Kult (wie Equestris = Ἔφιππος, Λιμνησία, Αὐτομάτη, Ἐπιδαιτία), teils haben sie wenig Gewähr (*J. B. Carter, De deorum Roman. cognominibus* S. 30 f.); was *Servius* a. a. O. von der angeblich schon auf Ancus Marcius zurückgehenden Statue einer Venus Calva erzählt, woraus Spätere (*Lactant. inst. div.* 1, 20, 27. *Hist. aug. Maximini duo* 33, 2) sogar einen Tempel dieser Göttin gemacht haben, beruht auf ätiologischer Erfindung (*Wissowa, Ges. Abh.* S. 132 f.). Daß nach Venus Bäder benannt waren (ein *balneum Veneris* in Liternum *Dessau* 5693, in Pompei *CIL* 4, 1136 = *Dessau* 5723), kann bei dem bekannten Zusammenhange von *balnea vina Venus* nicht Wunder nehmen. In den Bereich der Fremdkulte führt uns die stadtrömische Verehrung der Venus Cnidia (*Bona dea Venus Cnidia* heißt sie *CIL* 6, 76 = *Dessau* 3515), deren Kult von einem Phaedimus gestiftet war (*CIL* 6, 2273 = *Dessau* 3183 *Fedimus conditor sacrari Veneris Chendies* [so] *cum porticum et cocinatorium costitui et ente* [?] *donavi*); nach ihm bezeichnet sich die Kultgenossenschaft (*cultores [Vener]is Cnidiae, CIL* 6, 4872) als *invicta spira [P]haedimiana* (*CIL* 6, 76 = *Dessau* 3515). Daß unter der an verschiedenen Orten Italiens (*CIL* 6, 780. *Cagnat-Besnier, L'année épigraph.* 1909, nr. 202, Rom; *CIL* 9, 2562 = *Dessau* 3169, Bovianum; *CIL* 5, 8137 f., Pola) auftretenden Venus Caelestis eine orientalische Gottheit, und zwar ohne Zweifel die karthagische Himmelsgöttin Tanit, zu verstehen ist, zeigt die Feier eines Taurobolium in ihrem Dienste zu Puteoli im J. 134 n. Chr., *CIL* 10, 1596 = *Dessau* 4271. Eine philosophisch beeinflußte universalistische Auffassung der Venus als das All durchdringende schöpferische Kraft begegnet uns in dem (wohl dem 3. Jahrh. n. Chr. angehörenden) Pervigilium Veneris (*Anthol. lat.* 200 *R.*² *Baehrens, Poet. lat. min.* 4, 292 ff.), als dessen Schauplatz Sizilien gedacht ist (v. 49 ff.), und in einem verwandten inschriftlichen Gedichte aus Cumae, *CIL* 10, 3692 = *Dessau* 3170 (*Buecheler, Carm. ep.* 255) mit der Widmung *Veneri probae sanctis(simae) Ti. Claudius Marcion*; vgl. auch *Apuleius metam.* 4, 30 *en rerum naturae prisca parens, en elementorum origo initialis, en orbis totius alma Venus* (anklingend an das *Prooemium* des *Lucrez*, o. Sp. 191).

In den Provinzen des römischen Westens ist die Verbreitung des Venusdienstes eine sehr ungleiche (vgl. *J. Toutain, Les cultes païens de l'empire Romain* 1, 384 ff.). Für die Tres Galliae, Germanien, Britannien und die Alpenländer fehlen Zeugnisse vollständig*), in der Nar-

*) [Vgl. den Nachtrag am Ende des Buchst. V.]

bonensis, Pannonien und Dacien sind sie spärlich, zahlreich nur in Africa, Spanien und Dalmatien. Ein Teil der hier gefundenen Weihungen rührt von Römern oder romanisierten Provinzialen her und bewegt sich ganz im römischen Vorstellungskreise, z. B. wenn in Apulum in Dacien (*CIL* 3, 1115 = *Dessau* 3174) ein *haruspex col(oniae)* der Venus Victrix *pro sal(ute) imperi et s(enatus) p(opuli)q(ue) R(omani)* einen Altar weiht; ebenso sind zu beurteilen die Weihungen an dieselbe Gottheit von einem Veteranen in Napoca in Dacien, *CIL* 3, 864 = 7663, und von einem *vil(icus) kal(endarii) Septimiani* in Savaria, *CIL* 3, 4152 = *Dessau* 7119. An anderen Stellen ist deutlich die griechische Aphrodite gemeint, z. B. wenn auf der dalmatinischen Insel Schwarzkorkyra *Signia Ursa Signi Symphor(i) f(ilia) templum Veneri Pelagiae a solo fecit et signum ipsius deae posui[t] sac(erdote) L. Cornificio Secundo k(alendis) Mais* (*CIL* 3, 3066 = 10083 = *Dessau* 3179). Aber in der großen Mehrzahl der Fälle tritt in den genannten Provinzen der Name Venus offenbar als *interpretatio Romana* einheimischer Gottheiten auf. Am deutlichsten ist das in Africa. Daß die Göttin, von der die numidischen Städte Sicca und Rusicade ihre Benennung als *colonia Veneria* hernahmen, nicht die römische, sondern eine orientalische ist, wurde oben Sp. 200 f. hervorgehoben. In der numidischen Opferordnung von Aziz ben Tellis an der mauretanischen Grenze (*CIL* 8, 8246 f. = *Dessau* 4477. 4477a) erscheint Venus neben sicher einheimischen Gottheiten wie Saturnus, Nutrix und Testimonius mit dem Opfer einer *agna* oder *(h)aedua*; in Mactar in der Byzacena begegnet eine 80jährige *sacerdos Veneris* *CIL* 8, 680. Wenn die Inschrift *CIL* 8, 15578 zu Mustis in Africa proconsularis ein *templum Liberi patris et Veneris* hezeugt, so ist Venus vielleicht hier und anderswo dieselbe einheimische Göttin, die in der mauretanischen Inschrift *CIL* 8, 9016 als Libera neben dem Liber genannten, ebenfalls einheimischen Gotte steht (s. oben Bd. 2, Sp. 2029 f.); die *Venus Genetrix aug(usta)* der Inschrift bei *Cagnat-Besnier, L'ann. épigr.* 1911, nr. 11 ist wohl die des stadtrömischen Tempels. In Dalmatien wird die Bezeichnung als Victrix bevorzugt, in Spanien heißt die Göttin vereinzelt *domina* (*CIL* 2, 1638 f., Iliturgicola in Baetica), häufig *augusta*. Wenn auf einem jetzt verstümmelten Relief von Italica (*CIL* 2, 1111) *Venus* (der Kopf erhalten) als eine Art Pronuba zwischen einem Mädchen (*Pro[t]is*) und einem Jüngling (*Tu[l-]l[i]anus*) erschien, so darf man es vielleicht damit zusammenbringen, daß gerade in Spanien *Martin von Bracara* († 580) in seiner Bußpredigt *de correctione rusticorum* unter anderen heidnisch-abergläubischen Bräuchen, vor denen er seine christlichen Zuhörer warnt, auch das *Veneris diem in nuptiis observare* nennt (c. 16). In Dacien tritt in den Bädern von Mehadia (ad Medias) Venus an die Seite des dort als Heilgott verehrten Hercules (*CIL* 3, 1567). Ein eigentümlicher Zufall, aber wohl nicht mehr, ist es, daß zweimal an ganz verschiedenen Orten Venus in Verbindung mit dem τελώνιον, dem Zollgebäude der Steuerpächter, erscheint, in der Africa proconsularis *CIL* 8, 12314 = *Dessau* 1654 *Veneri aug(ustae) sac(rum). Delius Abascanti Aug(usti) vil(ici) vic(arius) teloneum a fundamentis sua impensa restituit et ampliavit* und in Halikarnaß, wo zwei *actores* (πραγματευταί) eines Pächters (ἀρχώνης) der Quadragesima portuum Asiae τὸ τελώνιον κα[ὶ] σὺν αὐτῷ στοὰν ἀ[πὸ] τῶν θεμελιων κατεσκεύασαν καὶ τὴν Ἀφροδίτην ἐχρύσωσαν (*Dittenberger, Or. gr.* 525 = *Dessau* 8858). Zur Bezeichnung einer syrischen Ba'alath ist Venus geworden in der Paarung mit Juppiter O. M. Heliopolitanus in Carnuntum (*CIL* 3, 11139 = *Dessau* 4285), meist in der Trias Juppiter O. M. Heliopolitanus, Venus und Mercurius (über diese Trias s. *P. Perdrizet, Compt. rendus de l'académ. d. inscr.* 1901, S. 218 ff. *L. Jalabert, ebd.* 1906, S. 97 ff.), so in Athen *CIL* 3, 7280 = *Dessau* 4284, Stockstadt *CIL* 13, 6658 (aus dem J. 249 n. Chr., von einem Cohortenpraefecten gesetzt; Venus führt den Beinamen Felix) und Nordafrica (*Cagnat-Besnier, L'ann. épigr.* 1901, nr. 65).

Die von römischen Gelehrten versuchten physikalischen Deutungen der Göttin Venus haben durchweg ihre Identität mit der griechischen Aphrodite zur Voraussetzung und stützen sich auf Kulttatsachen und Mythen der letzteren. So hat *Varro,* wenn er im 16. Buche der *Antiqu. rer. divin.* (*frg.* 62 *Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 24, 219 aus *Augustin. civ. dei* 7, 15) Venus mit dem Monde gleichsetzte, darin wenigstens für bestimmte Kultformen der Aphrodite schon in *Philochoros* einen Vorgänger gehabt (*Macr. S.* 3, 8, 3); eine andere Auffassung sah in ihr das Feuer verkörpert (*Schol. Stat. Theb.* 5, 66). Auf derselben Gleichsetzung beruht die Bezeichnung des Planeten Venus (z. B. *CIL* 5, 5055 unter den Planetenbasen vom Val di Non bei Trient) und des entsprechenden Wochentages (die Zeugnisse bei *G. Gundermann, Zeitschr. f. deutsche Wortforsch.* 1 [1900], S. 183. *W. Schürer, Zeitschr. f. neutestam. Wissensch.* 6 [1905], S. 25 ff.), ebenso die Unterstellung des Monats Aprilis unter die *tutela Veneris* in den römischen Bauernkalendern (*CIL* 1², p. 280 f. = 6, 2305 f. = *Dessau* 8745), welche die Gleichsetzung der zwölf großen Götter mit den Zeichen des Tierkreises zur Voraussetzung hat (s. darüber *Wissowa, Apophoreton der Graeca Halensis,* 1903, S. 38 ff.); an diese Verbindung der Venus mit dem Monat April knüpft die Etymologie an, die Aprilis von ἀφρὸς und Aphrodite herleitet (oben Sp. 192). Griechisch ist wahrscheinlich auch die Benennung des besten Wurfes im Astragalenspiel als *Venus* oder *iactus Venerius* (schon bei *Plaut. Asin.* 905 *hoc Venerium est; pueri, plaudite et mi ob iactum mulsum date*; vgl. *Cic. de divin.* 1, 23. 2, 48. 121. *Prop.* 4, 8, 45. *Horaz carm.* 2, 7, 25. *Suet. Aug.* 71, 2), obwohl der griechische Name Ἀφροδίτη erst bei *Lucian* (*Amor.* 16) belegt ist. Identifikationen der Venus mit anderen römischen Göttinnen, von denen Murcia, Cloacina und Libitina bereits oben Sp. 187 f. erwähnt sind, beruhen auf etymologischer Spielerei; so wenn man sie mit Venilia, einer alten Kultgenossin des Neptunus, gleichsetzte (*Schol.*

Veron. Aen. 10, 76), desgleichen mit Salacia (*quae proprie meretricum dea appellata est a veteribus, Serv. Aen.* 1, 720, s. ob. Bd. 4, Sp 279) und gar mit der Marica von Minturnae, deren Namen man von *mare* ableitete, um sie als eine *Venus marina* erklären zu können (*Serv. Aen.* 7, 47 *dicunt alii, per Maricam Venerem intellegi debere, cuius fuit sacellum iuxta Maricam, in quo erat scriptum* ΠΟΝΤΙΗ ΑΦΡΟΔΙΤΗ, vgl. dazu *R. Peter*, oben Bd. 2, Sp. 2375).

Die Darstellungen der Venus in der römischen Kunst können nur im Zusammenhange mit der Kunstmythologie der griechischen Aphrodite behandelt werden, deren letztes Kapitel sie bilden. Auch da, wo Venus auf römischen Denkmälern inmitten römischer Ereignisse erscheint, z. B. in den Darstellungen der römischen Gründungssage auf der Ara Casali (*Helbig, Führer*³ 1, 101, nr. 154. *Amelung, Vatikan* 2, 236, nr. 87a) und dem jetzt im römischen Thermenmuseum befindlichen Altar aus Ostia (*Strong, Roman sculpture* Taf. 73. 74. *Helbig* a. a. O. 2, 207, nr. 1463), ist es der künstlerischen Bildung nach die griechische Göttin und ihre Erscheinungsform dem Typenschatze der griechischen Kunst entnommen. Ein Ansatz zur selbständigen Abwandlung der überkommenen Formen auf Grund römischer Vorstellungen findet sich nur in der Gestaltung der Kultstatuen für die besonderen römischen Verehrungsformen der Venus Felix (Pompeiana), Genetrix und Victrix und die Venus des hadrianischen Doppeltempels. Diese sind oben in Kürze behandelt worden auf Grund des in der Abhandlung *de Veneris simulacris Romanis* (*Wissowa, Ges. Abh.* S. 1—62) vollständig vorgelegten Materials, auf die hier verwiesen werden muß. Die zahlreichen Venusdarstellungen der kaiserlichen Münzprägung bedürfen noch einer eingehenden Untersuchung. [Wissowa.]

Vera, Rufname der Tochter eines reichen, sicher aus dem Osten, aus 'Syria' stammenden Seidenhändlers (*negotiator sericarius*) *A. Plutius Epaphroditus* zu Gabii in Latium (östlich von Rom). Dieser hat im J. 168 n. Chr. seiner (verstorbenen) Tochter *Plutia Vera* unter dem Namen *Venus Vera Felix Gabina* zu Gabii einen Tempel errichten lassen mit einem Bronzebildnis in Gestalt der Venus, sowie mit vier Bronzebildern in Nischen, mit Bronzetüre, einem Bronzealtar usw. [*templum cum signo aereo effigie Veneris item signis aereis n(umero) IIII dispositis in zothecis et balbis (= valvis) aereis et aram aeream et omni cultu a solo sua pecunia fecit*]; aus Anlaß dieser Weihung hat er auch unter die *decuriones* und *seviri Augustales*, sowie unter die *tabernarii intra murum negotiantes* Geldspenden verteilt und an die Gemeindekasse von Gabii einen Geldbetrag eingezahlt, aus dessen Zinsen jährlich am Geburtstage seiner Tochter die Dekurionen und Sevirn ein Essen unter sich '*publice*' zu veranstalten hätten, widrigenfalls ein bestimmter Betrag sofort an die Nachbargemeinde Tusculum abgeführt werden solle: *CIL* 14, 2793 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 5449 (vom 15. Mai 168 n. Chr.), jetzt zu Paris im Louvre. Zu vergleichen sind die Grabschriften, in welchen *Venus* als weiblicher Schutzgeist genannt ist, wie *CIL* 2, 4415 = *Dessau* 8059, Tarraco: *Veneri Latinillae Spedius Maternianus maritus*, ebenso Rom, *CIL* 6, 1424. 20167. 15592—94 = *Dessau* 8061. 8060. 8063; einem im Alter von fast 16 Jahren verstorbenen Mädchen haben ihre Eltern *statuam Veneris* geweiht, *CIL* 14, 610 = *Dessau* 8062 (Ostia). Gewöhnlich heißt der Schutzgeist einer Frau *Iuno*, s. *Dessau* 8053—8058. *M. Ihm* o. Bd. 2, 1, Sp. 615—617 und u., Art. *Verecundia*; aber auch *Diana* ist so gebraucht, *Dessau* 8064—8066. — Den Namen *Felix* trug Venus seit *Sulla*, der seinen Beinamen *Felix* griechisch wiedergab durch Ἐπαφρόδιτος (so hieß ja auch der Vater der Vera) und die Venus als Glücksgöttin (Felicitas) verehrte, s. *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*², S. 291 und o. Sp. 192f. u. 203f. — Die Inschrift steht auf einer großen Marmortafel, die wohl als Bauurkunde über dem Eingang in die äußere Tempelwand eingelassen war. [Keune.]

Veraudunus, örtlicher Gott im Gebiet der Treverer, mit seiner Gefährtin *Inciona* genannt in der Weihinschrift einer Steinplatte von 1.03 m Länge, 0.39 m Höhe und 0.17 m Dicke, gefunden im J. 1915 auf dem 'Widdenberg' bei Mensdorf, nordöstlich von Luxemburg, zwischen dieser Stadt und Grevenmachern (an der Mosel): *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Deo Verauduno et Incionae M. Pl. Restitutus ex voto Alpiniae Lucanae matris.* — *P. Medinger, Publications de la Sect. hist. de l'Institut G.-D. de Luxembourg,* Vol. 60 (1923), S. 370f. mit Abb., wo angeführt wird *N. van Werveke* in den *Mémoires de l'Académie de Metz,* 1914—1920, p. 87—112 [mit Tafelabbildung; nachträglich von mir verglichen: Fundstelle auf dem Wirtenberg (in der Aussprache des Volkes: 'Wideberech', zwischen Mensdorf und Flaxweiler, unter einem mächtigen Baumstumpf. Der Denkstein wurde für das Museum zu Luxemburg erworben].

Die Inschrift ist eine Tempelinschrift, d. h. die Steintafel war über dem Eingang zum Heiligtum des Götterpaares, einer Kapelle, in die Wand eingelassen. Die Einleitungsformel der Inschrift weist diese in die Zeit nach J. 150 n. Chr., s. *Haug-Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs*² S. 43, zu nr. 12. Die Paarung von Gott und Göttin ist in Gallien beliebt, Belege s. z. B. zu *Ucuetis.* Der provinziale Gott ist als *deus* bezeichnet, s. *Robert, Épigraphie de la Moselle* 1, p. 67/68. *Riese, Westd. Zeitschr.* 17 (1898), S. 15ff.; bei dem Namen seiner Genossin ist aber die Bezeichnung *dea* fortgelassen, wie in anderen Weihungen, z. B. *Deo Sucello (et) Nantosuelt(a)e, Deo Ucueti et Bergusiae, Deo (Apollini) Borvoni et Damonae, Deo Apollini et Sironae, Deo Mercurio et Rosmertae,* s. *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.,* Bd. I A, 2, Sp. 1134 Der bisher unbekannte, keltische Name des Gottes ist lautlich gleichwertig mit dem häufigen Ortsnamen *Verodunum, Virodunum* (*Verdun, Virton* u. a., s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz,* Bd. 3, Sp. 389—392). Da der Name des Fundortes in älterer Schreibung 'Wirtenberg' oder 'Wirdenberg' lautet, so hat *N. van Werveke* a. a. O.

ihn mit *Verodunum* zusammengestellt, denn auch der 'Wirtenberg' bei Cannstatt-Stuttgart, dem die Grafschaft, dann Herzogtum, zuletzt Königreich Württemberg den Namen verdankt, mittelalterlich: 'Wirtin', 'Wirten', wird auf *Virodunum, Verodunum* zurückgeführt (*Holder* a. a. O., Sp. 392, nr. 28. *Förstemann, Altdeutsches Namenbuch,* 2 [*Ortsnamen*][3], 2, Sp. 1386: 'Wirtinisberk'). Gleichnamigkeit von Örtlichkeiten und Gottheiten im einstmaligen Gallien ist noch heute häufig nachweisbar, s. z. B. *Nemausus, Vasio, Trittia, Vintius, Luxovius* usw. Der Sohn, der dem Gelübde seiner Mutter entsprechend die Kapelle auf dem luxemburgischen Wirtenberg gestiftet hat, hat als Einheimischer seinen den Römern nachgemachten Geschlechtsnamen *Pl(autius?)* abgekürzt, weil für ihn sein Rufname *Restitutus* wichtiger war, s. *Krüger, Trierer Jahresberichte* 5 (1912), S. 4/5; die Mutter trug gleichfalls romanisierte Namen (vgl. *Lothr. Jahrb.* 9 [1897], S. 180 ff.). — [*Inciona* erklärt *van Werveke* p. 106 f. als Name einer (göttlich verehrten) Quelle.] [Keune.]

Verbeia, Göttin, welcher der Befehlshaber einer hauptsächlich aus Galliern rekrutierten Hilfstruppe in Britannien, zu Ilkely (Ilkly, in Yorkshire: *Andree, Handatlas*[7] 105/106, I 5) am Fluß Wharfe, wahrscheinlich an der Stelle des alten Ortes Olicana, eine Inschrift geweiht hat, *CIL* 7, 208 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4731: *Verbeiae sacrum, Clodius Fronto praef(ectus) coh(ortis) II Lingon(um)* [auf der rechten Seite: Bild einer Opferschale]. Die Inschrift, überliefert durch *Camden* (1600), war zur Zeit von *Horsley* († 1731) noch vorhanden, aber fast vollständig verlöscht. Mit Recht hatte *Camden* den Namen *V.* in Verbindung gebracht mit dem Namen des vorbeifließenden *Wherfe* (jetzt *Wharfe* geschrieben); vgl. auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 181. Über die 2. Kohorte der Lingonen und ihre britannischen Garnisonen s. *Cichorius* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* 4, 1, Sp. 309. [Keune.]

Vercana, Quellgöttin mit wohl keltischem Namen, den zwei Weihinschriften der Gallia Belgica nennen: 1. im Gebiet der Mediomatrici, Brunnenschale, gefunden zu Ernstweiler (bei Zweibrücken) in der bayr. Rheinpfalz, jetzt im Museum zu Speyer, *CIL* 13, 4511. *Hildenbrand, Der röm. Steinsaal des Hist. Museums der Pfalz zu Speyer* (1911), S. 39, nr. 103 mit Abb. S. 37: *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Deae Vercanu i(i)sd(em) co(n)s(ulibus) ips(e) ANT · Q · F · POS · AQ* (= *aquarius?* mit vorhergehenden, abgekürzten Personennamen, oder *posuerunt aquaeductum??*) *V Id(us) Mai(as).* Der Wortlaut der Inschrift, welche (wegen der Einleitungsformel) in die Zeit nach J. 150 n. Chr. zu setzen ist, nimmt Bezug auf eine jetzt verlorene Hauptinschrift. Die keltische Endung *-u* ist nachweisbar als Nominativus Singularis Masc. = *-o(n)*, als Dativus Singularis der männlichen *-o*-Deklination (Nomin. *-os*, also = lateinisch *-o* von Nomin. *-us*) und auch als Nominativus Singularis vom Femininum, s. *Holder, Altcelt. Spr.* 3, Sp. 4—5; hier aber muß ein Dativus Sing. Feminini vorliegen. Daß *Vercana* (= *Vercanae*) mit umgekehrtem A oder Λ zu lesen sei, ist unwahrscheinlich. — 2. im Gebiet der Treveri, Altärchen aus Sandstein mit schlechter Schrift, gefunden in einem linken Seitental der Mosel, bei Bad Bertrich, auf der Bonsbeuerner Flur (Kreis Wittlich) an einem Abhang, an welchem sich die Grundmauern eines Gebäudes hinzogen, auf dem Mörtelestrich dieses Baues (*Bonn. Jahrb.* 28, S. 109), jetzt im Museum zu Sigmaringen, Abguß im Prov.-Museum zu Trier, *Hettner, Die röm. Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* nr. 111. *CIL* 13, 7667 (*Dessau, Inscr. lat. sel.* 4713): *De(ae* oder *Deabus) Vercane et Medune L. T(... ius) Acc(e)ptus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Annahme von zwei weiblichen Gottheiten, Brunnennymphen, mit dem bei keltischen Namen gewöhnlichen Dativ auf *-e*, ist wahrscheinlicher, als Zusammenstellung eines *De(us) Vercanes* (Dativ *-e*, wie *Ucuete* u. a.) mit einer Genossin *Meduna*, wie sie sonst allerdings so sehr beliebt ist. Über die Namen der beiden Quellnymphen s. *Fr. Cramer, Korrbl. Germania* 1918, Heft 1, S. 8—10. Das Altärchen war vielleicht ein Tragaltar, und das Zapfenloch der Oberseite hatte zur Befestigung eines Tragringes, nicht einer Statue, gedient. Gleichzeitig wurde (außer zahlreichen Tonbildchen) gefunden eine Marmorgruppe der jagenden Diana, jetzt in Sigmaringen, Abgüsse in den Prov.-Museen zu Trier und Bonn, *Hettner-Lehner, Steindenkm. Trier* nr. 654. *Lehner, Prov.-Museum Bonn, Abbildungen von Skulpturen* 2 (1917), Taf. 8, 2 und *Die ant. Steindenkmäler* (1918), nr. 173. *Espérandieu, Recueil des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule rom.* 6, p. 296 f., nr. 5107. Von derselben Fundstelle stammt das Bruchstück der Bauinschrift eines *templum* im Trierer Museum, *Krüger, Trierer Jahresberichte* 4 (1911 [1913]), S. 26 mit Abb. *CIL* 13, 4, 11977; Abguß im Bonner Museum, *Lehner, Steindenkm.* nr. 30. — Über Bertrich als römisches Bad s. *K. v. Veith, Bonner Jahrb.* 85 (1888), S. 6 ff. *K. Schumacher, Mainzer Zeitschr.* 8/9 (1913/14), S. 97 ff., wo S. 100 bis 101 unsere Tempelanlage besprochen ist. Vgl. auch die Fundangaben der zu *CIL* 13, 7667 = 7668 angegebenen Literatur.

Holder, Altcelt. Sprachschatz 3, Sp. 183 hat die Deutung des Namens *V.* durch *d'Arbois de Jubainville, 'la deésse de la colère'*, Ableitung von (keltischem) **vergā* = 'Zorn', angenommen, die gesucht und durchaus unwahrscheinlich ist. Auch Ableitung vom germanischen *werk, wirken* (*Schönfeld, Wörterb. d. altgerman. Personen- u. Völkernamen*, S. 250. 261; vgl. *Richard M. Meyer, Altgerman. Religionsgeschichte* [1910], S. 401. *K. Helm, Altgerman. Religionsgesch.* I [1913], S. 374 f., § 223) ist verfehlt. [Keune.]

Verecundia, neben dem weiblichen Schutzgeist *Iuno* genannt in der Grabschrift eines Mädchens von $6^1/_2$ Jahren, gefunden zu Ostia an der Mündung des Tiber, verschollen, *CIL* 14, 1792 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 8057 ('Arca' oder 'Urna'): *Iunoni et Verecundiae Ulpiae Compses .... M. Ulpius Aug(usti) lib(ertus) Eutropus pater.* Vgl. *M. Ihm* o. Bd. 2, 1, Sp. 616, der (Sp. 615—617) die *Iunones* als Frauengenien (*Wissowa, Religion u. Kult. d. Römer*[2] S. 175 f. 182 f. *Dessau* 8053 ff.) behandelt. Vgl. die *Pie-*

tati oder *Memoriae et Pietati* Verstorbener gewidmeten Grabschriften, *Dessau* 8041—8043. 8046; 8045 = *CIL* 6, 28668: . . . *fili(i) piissimi reliquiae annorum XVIIII consecratae Pietati et Genio inferno* von seinen Eltern. [Keune.]

Vergötterung (ἀποϑέωσις), s. *Heros* o. Bd. 1, Sp. 2544 ff., *Kaiserkult* o. Bd. 2, Sp. 901 ff. und unten *Verwandlungen.*

Vergule(n)sis, Beiname des *Apollo,* abgeleitet von der thrakischen Stadt *Bergule,* die seit Ende des 4. Jahrh. n. Chr. *Arkadiupolis* hieß (s. *Oberhummer* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* 3, 1, Sp. 293. *Kiepert, Form. orb. ant.* XVII, Hp ungenau: *Bergulae*), in einer der Inschriften, welche im 3. Jahrh. n. Chr. aus Thrakien gebürtige Angehörige der Cohortes Praetoriae bei ihrem Lager in Rom geweiht haben (*Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer*² S. 376), *CIL* 6, 4, 2 (*Additam.*), p. 3355, nr. 32570 (= nr. 2798) = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4057, auf einem Cippus aus Marmor: *Deo Domino Apollini Vergulesi Ulpius Marcus mil(es) coh(ortis) VI pr(aetoriae) p(iae) v(indicis) voto feci et posivi* (= *posui*). — Zu *Vergulesis* = *Bergulensis* vgl. Belege bei *Dessau* a. a. O., vol. 3, p. 834 (*V* = *B*) und p. 826 (*-esis* = *-ensis*); im *Itin. Hierosol.* (*Corp. Script. Eccles. Lat.* 39, p. 12 = 569, 6 *Wess.*) heißt der Ort nicht *Bergule* (wie z. B. im *Itin. Ant.*), sondern *Virgolis.* Zur Benennung *deus dominus* vgl. *CIL* 2, 5552 (= 2375) und die Belege bei *Wölfflin, Die allitterierenden Verbindungen der lat. Spr.* (*Sitz.-Ber. d. Münchener Akad. d. Wiss., philos.-philol.-histor. Cl.* 1881, Bd. 2, 1) S. 53, *dominus deusque* als Bezeichnung des Domitianus (*Friedländer* zu *Martial.* 5, 8, 1) u. a. *Keune, Lothr. Jahrb.* 8 (1896), 1, S. 80, über die Bezeichnung von Gottheiten als *dominus, -a.* [Keune.]

Veridica, Wahrsagerin, heißt Iuno in der Weihinschrift eines zu S. Nicola Manfredi, südöstlich bei Benevento-Beneventum (s. *CIL* 9, Tab. II, Bm) gefundenen Cippus, *Ephem. epigr.* 8, p. 22, nr. 103: *Iunoni Veridicae* (es folgten fünf oder mehr Zeilen, die ausgekratzt zu sein scheinen). Früher war die Lesung *V.* z. B von *Henzen, Inscr. Lat. sel.* 3, p. 135 zu *Orelli* nr. 1311 mit Unrecht angezweifelt und daher eine andere, unrichtige Lesung *Iunoni reginae* in *CIL* 9, 2110 aufgenommen worden, die allerdings übereinstimmt mit dem Beinamen der Iuno in der derselben Fundstätte entstammenden Grabschrift einer Priesterin dieser Göttin, *CIL* 9, 2111.

Veridicae sorores heißen bei *Martial.* 5, 1, 3 die beiden Fortunae einer Tempelstätte zu Antium (in Latium), deren Orakelsprüche berühmt waren (*Nissen, Ital. Landeskunde* 2, S. 629. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 2, S. 192 f. *R. Peter* o. Bd. 1, 2, Sp. 1546—1548. *Otto* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.*, Bd. 7, 1, Sp. 22—23. *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*² S. 259). [Keune.]

Veritas, 1) Beischrift *Veritas Aug.* auf einigen römischen Kaisermünzen, *Cohen, Monn. frapp. sous l'Empire rom.*² 5, p. 196, nr. 106 und p. 212, nr. 32, verprägt (oder verlesen) statt *Uberitas Aug.*, s. *Uberitas.* — 2) Als *Genius Veritatis* scheint der Verstorbene bezeichnet zu sein in der Grabschrift von Aïn-Tunga = Thignica in der Provinz Africa proconsularis [*CIL* 8, 1, p. 173 f. und 8, 2, Tab. II, Ck], *CIL* 8, *Suppl.* 4, p. 2568, nr. 25916 = *Dessau, Inscr. Lat. sel., Add.*, vol. 3, p. CXLIII, nr. 9436: *D(is) M(anibus) s(acrum); M. Antonius Rufus, Honorati fil(ius), Tr . . . . ., Thig(nica), Genius Veritatis, pius vixit an[nis . . .], h(ic) s(itus) e(st); o(ssa) t(ua) b(ene) q(uiescant); t(ibi) t(erra) l(evis) s(it);* den Schluß der Inschrift bildet ein Vers aus *Hom. Il.* 6, 146. — Angabe der Heimat in Grabschriften von Verstorbenen, die in ihrer Heimat begraben waren, ist ungewöhnlich, kommt indessen öfter vor; vgl. *CIL* 2, 2016 bis 2020, auch 11, 5074. 5118. — 3) Dichterische Personifikation ist in dem Klagelied auf den Tod des Quintilius (Varus), *Horat. carm.* 1, 24, 7: *nuda Veritas,* neben *Pudor et Iustitiae soror, incorrupta Fides* (vgl. o. Bd. 1, 2, Sp. 1481 bis 1483; Bd. 2, 1, Sp. 762; Bd. 3, 2, Sp. 2148 f. 2156. 3277) und vorher bei *Varro Menipp. fg.* 141 (*Buecheler,* hinter *Petronius* 1882, p. 177): . . . *accedit cana Veritas, Attices philosophiae alumna* (*Nonius* p. 86. 243). Eine gelehrte Fabel in *Anthol. Lat. rec. Al. Riese* nr. 802 (*Append. Phaedr.* 4) besagt: *Olim Prometheus s(a)eculi figulus novi cura subtili Veritatem fecerat, ut iura posset inter homines reddere* usw., (v. 18:) *modesto gressu sancta incessit Veritas.* — *L. Deubner, Personifikationen,* o. Bd. 3, 2, Sp. 2108/2109. 2110. [Keune.]

Veriugodumnus, keltischer Name eines vielleicht örtlichen Gottes des Gebietes der Ambiani in der römischen Provinz Gallia Belgica, mit Apollo verbunden in einer Inschrift des 3. Jahrh. n. Chr. auf einer Steintafel, gefunden im 17. Jahrh. in der Klosterkirche Saint-Acheul bei Amiens (Départ. Somme), jetzt zu Paris, *CIL* 13, 3487 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4645 *Pro salute et victoriae* (so) *Aug(usti) Apollini et Veriugodumno tribunalia dua* (= *duo*) *Setubogius Esuggi f(ilius) d(e) s(uo) d(edit).* Da V. mit Apollo vereint ist, so scheint er ein Heilgott, vielleicht ein heiliger Gesundbrunnen gewesen zu sein (vgl. *Caes. bell. Gall.* 6, 17, 2: *Apollinem morbos depellere* und die Götter von Heilbrunnen *Grannus, Borvo* u. a.). — *tribunal* und sein Stammwort *tribuna* bezeichnen einen erhöhten Bau oder Bauteil, eine Bühne, auf welcher die Götterbilder Aufstellung fanden, oder halbkreisförmige Nischen mit Ruhesitzen. Der Name des Stifters wie der seines Vaters sind keltischen Ursprungs. Ebenso ist der Name des Gottes V. keltisch, s. *Holder, Altcelt. Spr.*, Bd. 3, Sp. 216/217, auch *ebd.* Bd. 3, Sp. 217: *Veriugus* und Bd. 1, Sp. 1369 f.: *dumno-*; ob aber die Deutung von *d'Arbois de Jubainville:* '*dieu au très grand joug, le dieu remarquable par le grand joug, auquel sont attachés les chevaux qui traînent sont char*' richtig ist, bleibt fraglich. — Abbildung der Inschrift des V.: *E. Babelon, Guide ill. au Cabinet des médailles et antiques de la Bibl. nat., Les ant. et les objets d'art* (1900) p. 1, fig. 1. [Keune.]

Verminus (vgl. o. Bd. 2, 1, Sp. 184), ein Gott, der bloß bekannt ist durch die stadtrömische Inschrift eines Altars, welcher nicht weit vom Wall (Agger) des Servius Tullius zwischen den

beiden Toren Quirinalis und Viminalis im J. 1876 gefunden wurde, *CIL* 6. 1, p. 838 (*Add.*) nr. 3732 = 6, 4, 2, p. 3049, nr. 31057 = 1^2, 2, 1, p. 551, nr. 804 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4019: *Vermino A. Postumius, A(uli) f(ilius), A(uli) n(epos), Albi(nus), duovir lege Plaetoria.* Abbildung: *Bull. arch. municipale* 1876, p. 24. Den Namen des Gottes hat *Henzen* zusammengestellt mit der von *vermina* abgeleiteten Benennung einer Viehkrankheit, *verminatio* (*Plin. nat. hist.* 28, 180. 30, 144: *iumentorum v.*). Zu seiner Ehrung waren aus unbekanntem Anlaß, auf Grund einer anderswo nicht genannten Lex Plaetoria, Duoviri aedi dedicandae eingesetzt, und zwar in einem unbestimmten Jahre des 7. Jahrh. der Stadt Rom, und der genannte A. Postumius Albi(nus) [nicht identisch mit dem Konsul des J. 603 d. St. = 151 v. Chr., sondern später] hat die Weihung des Tempels vollzogen. — *Jordan-Huelsen, Topogr. der Stadt Rom im Altert*, Bd. 1, 1, S. 218, 31 und 1, 3, S. 382, 3. *Kiepert-Huelsen, Formae Urbis Romae antiquae,* Taf. 1, Er, mit *Nomenclator topogr.*, p. 6. *Wissowa, Relig. u. Kult. der Römer*[2] S. 55, 4. [Keune.]

Vero ... rtitianus, *vicus* —, Ortschaft bei dem Kastell Cius in Moesia inferior, heute Hassarlik (Assarlyk, in der Dobrogea, Rumänien, nahe der Donau; *CIL* 3, *Suppl.* 1, p. 1353 und *Suppl.* 2, Tab. IV, Cr). Dem Schutzgeist dieses Vicus hat ein Veteran, ehemaliger Soldat der in Niedermoesien stehenden Legio V Macedonica, als Dorfschulze gehuldigt mit *CIL* 3, *Suppl.* 2, p. 2101, nr. 12479 (*Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 228), gefunden zu Hassarlik: *[Genio] vici Vero.. | ..rtitiani C. Iulius Vale(n)s veter(anus) leg. V Maced. mag(ister) vici v. s. l. m.* [Keune.]

Verora, Dativ: *Verore,* ist als Name einer hispanisch-iberischen Gottheit erschlossen aus der Weihinschrift von Lucus Augusti in Callaecia = Lugo (*CIL* 2, *Suppl.*, Tab. I, BCd. *Andree, Handatlas* 121/122, C 1/2), *CIL* 2, 2576 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4507: *Verore Rufus M.? eex visu,* abgekürzt *Vero.* und *Ver.: ebd.* 2577 und 2578 (jedesmal bildet der angegebene Göttername die erste Zeile der Weihinschrift; das von *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 240 außerdem aufgeführte Bruchstück *CIL* 2, 2579 ist ganz unsicher). Es fragt sich aber, ob nicht auch in *Verore* eine Abkürzung vorliegt, denn mit Recht haben *Hübner* (*CIL* 2, *Suppl.*, Index p. 1130), *Holder* (a. a. O.), *Dessau* (a. a. O.) den Namen zusammengestellt mit *CIL* 2, 2575: VIRRORE | VIIIAEGO | ALTMIIVS | PATERNVS | V·S·L·M, wo in Z. 1/2 zweifellos eine Weihung an einen iberischen Schutzgeist vorliegt, dessen Name auf *-aegus* endigt (s. den Artikel *Tiauranceaicus*), nach *Holder: Virroreui[l]iaegus*; es folgen die Namen des Stifters: (?) ... *ius Paternus* mit der Weiheformel *votum solvit libens merito.* Die vier Inschriften *CIL* 2, 2575—2578 hat *Hübner* in Lugo gesehen, jedoch nicht lesen oder abschreiben können. [Keune.]

Verpant. in einer Inschrift im Gebiet der Pictones (Poitou), bei Le Langon im J. 1858 gefunden ('*rep. ... in sepulcro, ubi supra portam olim fuisse videtur*'), *CIL* 13, 1180, ist von *Hirschfeld* mit *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 241 als vermutlicher Name eines Gottes gedeutet: *Verpant(o) | Romulus l(ibens).* Doch wird die Deutung als Grabschrift, die seinem früheren, keltisch benannten Herrn *V.* sein Freigelassener, *l(ibertus),* mit dem ganzen Grabdenkmal gesetzt hat, empfohlen durch die Fundumstände. Zur Wortbildung *Verp-antos* vgl. *Holder* 3, Sp. 636 (1, Sp. 161 f.): *-antŏ-.* [Keune.]

Verstirnung (*καταστερισμός*), s. *Sterne* o. Bd. 4, Sp. 1427 ff. und unten *Verwandlungen.*

Vert., unbestimmter Beiname der *Ceres* in einer noch erhaltenen Weihinschrift von Potentia (Potenza) in Lucania, *CIL* 10, 129 ('*rep. cum anaglyphis vaccae lactantis et cervae*') = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3337: (über der Inschrift sind dargestellt Kopf eines Ziegenbocks mit Opfermesser und Opferteller) *Cereri Vert. sac(rum), Boria Maxima sacerdos XVviral(is)......* zu welcher *Dessau* bemerkt: '*Sacerdotes quindecimvirales praeterea non novimus nisi Matris Magnae Idaeae*', vgl. *Marquardt, Staatsverwaltung* 3^2, S. 395, 4 und *Dessau* Bd. 3, S. 581. — Im *CIL* 10, 2 (Index), p. 1132 ist ergänzt: *Ceres vert(ens?),* dagegen bei *Marquardt* a. a. O. S. 395, 7: *Cereri Vert(umno).* In letzterem Fall wären also die Götternamen *Ceres* und *Vertumnus* (s. d.) asyndetisch zusammengestellt (*Korrbl. Westd. Ztschr.* 15 [1896], Sp. 58). Doch vgl. *Wissowa* unten, Sp. 221. [Keune.]

Verticordia, Kultbeiname der Venus (*inde Venus verso nomina corde tenet, Ovid. fast.* 4, 160), unter dem die Göttin angerufen wurde, *quo facilius virginum mulierumque mens a libidine ad pudicitiam converteretur* (*Valer. Max.* 8, 15, 12), wie in Theben die Aphrodite *Ἀποστροφία* verehrt wurde, *ἵνα ἐπιθυμίας τε ἀνόμου καὶ ἔργων ἀνοσίων ἀποστρέφῃ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων* (*Pausan.* 9, 16, 4; haltlose Vermutungen und Kombinationen über das Wesen dieser Göttin bei *K. Tümpel, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 11 [1880], S. 698 ff.); die Deutung des Namens in den *Schol. Stat. Theb.* 5, 65 *ut amores iniciat, rursum ut auferat* macht daneben den Eindruck des Gekünstelten und Willkürlichen. Die erste Erwähnung der Göttin fällt in die Zeit des zweiten Punischen Krieges, nicht lange nach der Einführung des Dienstes der Venus Erucina (s. Art. *Venus*) und vor die Übernahme des Kultes der Großen Mutter 550 = 204 (über die Zeit s. *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 13, 4): aus unbekanntem Anlasse, der aber mit der öffentlichen Sittlichkeit der Frauen im Zusammenhange gestanden haben muß, beschließt der Senat auf Anregung der sibyllinischen Orakel die Stiftung eines Bildes der Venus Verticordia, dessen Weihung durch die nach allgemeinem Urteil keuscheste der römischen Matronen erfolgen soll: zu diesem Ehrendienste wird durch ein in doppelter Auslosung bestimmtes Wahlkollegium von zehn Frauen (*ex omnibus matronis centum, ex centum autem decem sorte ductae de sanctissima femina iudicium facerent, Val. Max.* a. a. O.) Sulpicia, die Tochter des Ser. Sulpicius Paterculus (cos. 496 = 258) und Gattin des vierfachen Konsulars Q. Fulvius Flaccus (cos. 517, 530, 542, 545 = 237, 224, 212, 209), als die würdigste bezeich-

net (*Val. Max.* a. a. O.; vgl. *Plin. n. h.* 7, 120 = *Solin.* 1, 126, die den Beinamen Verticordia nicht ausdrücklich nennen). Einen Tempel erhielt dieselbe Göttin rund ein Jahrhundert später, ebenfalls auf Veranlassung der sibyllinischen Bücher, als im J. 640 = 114 ein besonders gräßliches Prodigium (die Tochter eines römischen Ritters wird zu Pferde vom Blitze getroffen und getötet *vestimento deducto inguinibus, exerta lingua, per inferiores locos ut ignis ad os emicuerit, Obseq.* 37 [97]; vgl. *Oros.* 5, 15, 20 f.) auf schwere sittliche Verfehlungen einiger Vestalinnen hinwies (*Obseq.* a. a. O. *Ovid. fast.* 4, 157 ff.). Daß der Stiftungstag dieses Tempels der 1. April war, darf man aus seiner Erwähnung unter diesem Tage bei *Ovid* a. a. O. schließen, wenn auch die übrigen Zeugen für den Venusdienst dieses Tages, deren Angaben ebenso wie die *Ovids* sämtlich auf *Verrius Flaccus* zurückgehen (vgl. *H. Winther, De fastis Verrii Flacci ab Ovidio adhibitis, Diss. Berol.* 1885, S. 21. 27), die Göttin nicht ausdrücklich als Verticordia bezeichnen. Der Tag, der in dem Kalender des Philocalus den Namen *Veneralia* trägt und durch Spiele ausgezeichnet ist (*CIL* 1², p. 262), ist nach dem Zeugnisse der Steinkalender augusteischer Zeit ein *dies fastus,* gehörte also nicht zu den alten *feriae publicae,* was zu der Angabe des *Cincius de fastis* bei *Macr. S* 1, 12, 12 stimmt, daß *nullus dies festus nullumque sacrificium insigne Veneri* im April von den Vorfahren eingesetzt sei, eine Angabe, die durch *Verrius Flaccus ebd.* § 15 dahin ergänzt wird: *hoc die* (nämlich am 1. April) *postea constitutum, ut matronae Veneri sacrum facerent* Es liegt daher kein Grund vor, die Festfeier des 1. April für älter zu halten als die Gründung des Tempels der Verticordia, zumal die Festbräuche zu der griechischen Herkunft der Verticordia stimmen. Nach *Ovid* (*fast.* 4, 133 ff.) wurde das Bild der Göttin von den Frauen entkleidet und gebadet, dann wieder angekleidet und mit Blumen geschmückt; auch die Frauen selber badeten und bekränzten sich mit Myrten (vgl. *Plut. Numa* 19 καὶ ταῖς καλάνδαις — nämlich des April — ἐστεφανωμέναι αἱ γυναῖκες μυρσίνῃ λούονται), auch tranken sie eine Mischung aus Milch, Mohnsaft und Honig (vgl. *K. Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer, RGVV* 15, 2, S. 12). Da die Myrte gewöhnlich aus etymologischen Gründen mit der (mit Venus identifizierten) Göttin Murcia zusammengebracht wurde (*Varro de l. l.* 5, 154. *Plin. n. h.* 15, 121. *Plut. Qu. Rom* 20, vgl. Bd. 2, Sp. 3232, 54 ff.), haben die *Vergil*scholien Murcia und Verticordia zusammengeworfen und den Tempel der letzteren in die *vallis Murcia,* d. h. in das Tal des Circus, versetzt, was keinen Glauben verdient, *Serv. Dan. Aen.* 8, 636 (über die *vallis Murcia*) . . *alii quod fanum Veneris Verticordiae ibi fuerit, circa quod nemus e murtetis fuisset, immutata littera Murciam appellatam.* Für die Venusfeier des 1. April ist es bedeutsam, daß die Frauen außer der Venus auch der Fortuna Virilis ein Weihrauchopfer (*Ovid* a. a. O. 145. 150) darbringen, und zwar in den Bädern, die Frauen niederer Stände und die Dirnen, die auch für gewöhnlich die Männerbäder benutzten, in diesen; nach *Lyd. de mens.* 4, 65 *W.* ταῖς τοίνυν καλένδαις Ἀπριλίαις αἱ σεμναὶ γυναικῶν ὑπὲρ ὁμονοίας καὶ βίου σώφρονος ἐτίμων τὴν Ἀφροδίτην, αἱ δὲ τοῦ πλήθους γυναῖκες ἐν τοῖς τῶν ἀνδρῶν βαλανείοις ἐλούοντο πρὸς θεραπείαν αὐτῆς μυρσίνῃ ἐστεμμέναι hat *Mommsen* (*CIL* 1², p. 314) mit Recht die Notiz der pränestinischen Fasten zum 1. April folgendermaßen ergänzt: *frequenter mulieres supplicant* ⟨*honestiores Veneri Verticordiae,*⟩ *Fortunae Virili humiliores, etiam in balineis, quod in iis ea parte corpor[is] utique viri nudantur, qua feminarum gratia desideratur,* nur hatte *Verrius Flaccus* es gewiß deutlicher hervorgehoben, daß alle Frauen das Fest durch ein rituelles Bad begingen, das aber nur die unterste Klasse von ihnen im Männerbade suchte. Da das rituelle Bad ebenso wie die Bekränzung mit Myrten sicher mit dem Gottesdienste der Aphrodite Venus zusammenhängen, hat die Annahme *W. Warde Fowlers* (*The Roman festivals* S. 68), daß das Fest ursprünglich ganz der Fortuna Virilis gehört habe und Venus Verticordia erst später an ihre Seite oder an ihre Stelle getreten sei, nichts für sich, eher liegt das Verhältnis umgekehrt, zumal es an Zeugnissen für ein höheres Alter des Kultes der Fortuna Virilis fehlt (denn daß *Plutarch Qu. Rom.* 74 ihn wie die meisten Fortunendienste für eine Schöpfung des *Servius Tullius* erklärt, hat nichts zu bedeuten) und die verhältnismäßig junge Einrichtung öffentlicher Bäder es verbietet, an ein sehr hohes Alter des Brauches zu glauben; eher kann man ihn mit der Verehrung der *Fortuna balnearis, CIL* 2, 2701 (= *Dessau* 3719). 2763. 6, 30708 (= *Dessau* 3720). 13, 6552 (= *Dessau* 2605), die auch *Fronto* p. 157 bezeugt, zusammenbringen, indem die im Männerbade badenden Dirnen ihr Gebet anstatt an Venus an Fortuna Virilis im Sinne der *Fortuna balnei virilis* richteten. Auf die Verbindung von Fortuna Virilis und Venus Verticordia geht wohl auch das entstellte Zeugnis des *Plutarch de fort. Rom.* 10 ἔστι δὲ καὶ παρὰ τὸν τῆς Ἀφροδίτης Ἐπιταλαρίου βωμὸν Ἄρρενος Τύχης ἕδος, denn eine Aphrodite ‘auf dem Korbe’ ist weder bezeugt noch verständlich, es steckt wohl die Ἀποστροφία (oder allenfalls Ἐπιστροφία, wie in Megara, *Pausan.* 1, 40, 6) dahinter. Daß am 1. April die *meretrices* ebenso von ihren Verehrern beschenkt zu werden pflegten, wie am 1. März die Ehefrauen von ihren Gatten, folgt aus *Ovid* a. a. O. 405 f. *sive dies suberit natalis, sive Kalendae, quas Venerem Marti continuasse iuvat.* Zeugnisse für das Fortleben des Kultes der Venus Verticordia besitzen wir nicht, ihr Name wird nur in den erwähnten Zusammenhängen genannt (vgl. auch *Serv. Dan. Aen.* 1, 720 *est et Verticordia, est et Militaris Venus. Corp. gloss lat.* 5, 582, 40 *Verticordia dea paganorum*), daher entbehrten auch die Versuche, ihr Bild auf Münzen (namentlich den Denaren des M'. Cordius Rufus, *Babelon, Monn. de la rép Rom.* 1, 383 f.; s. dazu *F. Quilling, Die Juppitersäule des Samus u. Severus,* Leipzig 1918, S. 101 f.) oder Wandgemälden (*Helbig, Wandgemälde* S.

273) finden zu wollen, von vornherein jeder Grundlage und dürfen als aufgegeben gelten. [Wissowa.]

Vertumnus (ältere Form *Vortumnus*, vgl. *Solmsen, Studien zur lat. Lautgeschichte* S. 20 f.), eine Hauptgottheit der Etrusker (*deus Etruriae princeps, Varro de l. l.* 5, 46), verehrt insbesondere in Volsinii (*Prop.* 4, 2, 4), dem Vororte des etruskischen Städtebundes (über diesen vgl. *Mommsen, Staatsr.* 3, 666 f., A. 1. *E. Bormann, Archäol.-epigr. Mitteil. aus Oesterr.-Ungarn* 11 [1887], S. 103 ff. *A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker* S. 61 ff.), wo es auch eine Göttin Voltumna (s. d. Art.) gab, bei deren Heiligtume die Bundesversammlungen stattfanden. Eine Zusammengehörigkeit beider Gottheiten ist sehr wahrscheinlich, ihre Namen hat *W. Schulze* (*Zur Geschichte lat. Eigennamen* S. 252) mit den Geschlechtsnamen *ultimni* (*Veltymnus, Veldumnius*) und *vertimna* (allerdings zur Zeit noch unbelegt) zusammengebracht; ist das richtig, so beruht das lateinische Aussehen des Namens (*'his name like Picumnus, is beyond doubt Latin'*, *Fowler, Roman festivals* S. 201) auf Zufall. Rom kennt den Gott nur als etruskischen Einwanderer. Sein Bild stand seit alter Zeit in dem das Forum mit dem Velabrum und dem Zirkustale verbindenden, überaus verkehrsreichen und namentlich dem Kleinhandel zum Sitze dienenden *vicus Tuscus*, dessen Namen die römischen Gelehrten von einer etruskischen Invasion, sei es des Lucumo (*Prop.* 4, 2, 51 f.), sei es des Caeles Vibenna (*Varro de l. l.* 5, 46), die beide dem Romulus gegen Titus Tatius zu Hilfe gekommen sein sollten (vielleicht führt darum *Varro de l. l.* 5, 74 Vortumnus unter den Gottheiten des T. Tatius auf), oder auch des Porsenna (*Liv.* 2, 14, 9) ableiteten (das Material vollständig bei *Jordan, Topogr. d. Stadt Rom* 1, 1, S. 273 f. 295; 1, 2, S. 469). Dieses *signum Vortumni* (*Liv.* 44, 16, 10 *pone Veteres ad Vortumni signum; Cic. Verr.* 2, 1, 154 *quis a signo Vortumni in circum maximum venit* und dazu *Ps. Ascon.* p. 255 *St. signum Vortumni in ultimo vico turario est;* nur *Porphyrio* zu *Hor. epist.* 1, 20, 1 redet irrtümlich von einem *sacellum* des Gottes *in vico turario*) war ein Wahrzeichen der ganzen Stadtgegend und wird als solches häufig erwähnt (*Hor. epist.* 1, 20, 1 *Vertumnum Ianumque, liber, spectare videris; CIL* 6, 9393 = *Dessau* 7696 *faber arg(entarius) [ad V]ortumnum*), es war ein Erzbild (*Prop.* 4, 2, 61, dessen Angabe, daß das Erzbild an Stelle eines alten, 'daedalischen' Holzbildes getreten sei, natürlich freie Erfindung ist) und wurde noch in der Zeit Diocletians erneuert, wie die eben an dieser Stelle gefundene Inschrift *CIL* 6, 804 = *Dessau* 3588 *Vortumnus temporibus Diocletiani et Maximiani* beweist. An dieses Bild und an die Ausdeutung des von *vertere* abgeleiteten Namens knüpft alles das an, was uns die Dichter der augusteischen Zeit von dem Gotte zu berichten wissen. Über das Aussehen des Bildes erfahren wir leider nichts Bestimmtes, sondern nur, daß es Brauch war, es mit den Blumen der Jahreszeit zu bekränzen und ihm die jeweils reifen Früchte in die Hände zu legen (*Prop.* 4, 2, 41 ff. *nam quid ego adiciam, de quo mihi maxima fama est, hortorum in manibus dona probata meis? caeruleus cucumis tumidoque cucurbita ventre me notat et iunco brassica vincta levi, nec flos ullus hiat pratis, quin ille decenter impositus fronti langueat ante meae*, vgl. v. 13 ff. *prima mihi variat liventibus uva racemis et coma lactenti spicea fruge tumet. hic dulces cerasos, hic autumnalia pruna cernis et aestivo mora rubere die. insitor hic solvit pomosa vota corona, cum pirus invito stipite mala tulit*; s. auch *Ovid. met.* 14, 687 ff.), ähnlich wie dem *Priapus*, mit welchem *Fulgentius* (*serm. ant.* 11, p. 115, 5 *H. semones dici voluerunt deos, quos nec caelo dignos ascriberent ob meriti paupertatem, sicut sunt Priapus Epona Vertumnus, nec terrenos eos deputare vellent pro gratiae veneratione*) den Vertumnus auf eine Stufe stellt. Wahrscheinlich haben aber auch sonst die kleinen Leute und Bewohner dieses lebhaften und betriebsamen Stadtviertels, Fischer, Wagenlenker, Hirten, Krämer, Soldaten u. a. dem Gotte häufig die Geräte und Kleidungsstücke ihres Berufes als Weihgeschenke dargebracht und an seinem Bilde aufgehängt, so daß sich daraus erklärt, was *Properz* (4, 2, 21 ff.) und *Ovid* (*metam.* 14, 643 ff.) unter Ausdeutung des Namens von der Fähigkeit des Gottes zu erzählen wissen, die Gestalt aller Altersklassen und Berufsstände anzunehmen. Neben dieser Auslegung als Gott der unbeschränkten Verwandlungsfähigkeit (*Tibull.* 4, 2, 13 *talis in aeterno felix Vertumnus Olympo mille habet ornatus, mille decenter habet*; vgl. *Ovid. fast.* 6, 409 *conveniens diversis iste figuris*), auf Grund welcher *Horaz* (*sat.* 2, 7, 14) einen unbeständigen Menschen als *Vertumnis, quotquot sunt, natus iniquis* bezeichnet und *Ovid* (*metam.* 14, 623 ff.) sein Märchen von der Liebeswerbung des Gottes um Pomona erfunden hat (er erscheint der spröden Schönen in den verschiedensten Gestalten und gewinnt sie schließlich in der eigenen, als schöner Jüngling), stehen verschiedene andere: da er die Gaben aller Jahreszeiten erhält, gilt er als Gott des *annus vertens* (*Prop.* 4, 2, 11); weil sein Bild ungefähr an der Stelle steht, bis zu der das Hochwasser des Tiber zu steigen pflegte, schrieb man ihm die Abwendung der von dem Strome drohenden Gefahren zu (*nomen ab averso ceperat amne deus*, *Ovid. fast.* 6, 410; *Vertumnus verso dicor ab amne deus*, *Prop.* 4, 2, 10; vgl. *Serv. Aen.* 8, 90 von der *ficus ruminalis* und dem *Lupercal*: *hac enim labebatur Tiberis, antequam Vertumno factis sacrificiis averteretur*); oder wegen des um sein Bild herum betriebenen regen Handelsverkehrs machte man ihn zum *praeses vertendarum rerum, hoc est emendarum ac vendendarum* (*Porph.* zu *Hor. epist.* 1, 20, 1; vgl. *Ps.-Ascon.* p. 255 *St. Vertumnus autem deus invertendarum rerum est, id est mercaturae*), eine Vorstellung, die sowohl dem *Columella* 10, 308 ff. *mercibus ut vernis dives Vortumnus abundet, et titubante gradu multo madefactus Iaccho aere sinus gerulus plenos gravis urbe reportet* vorschwebt wie *Plautus*, wenn er (*Curc.* 484) im Tuscus vicus Menschen sich aufhalten läßt, *vel qui ipsi vorsant vel qui aliis ubi vorsentur*

praebeant (*Jordan*, *Hermes* 15 [1880], S. 123, dagegen *Leo* zu v. 470); die griechische Übersetzung *Στρόφιος* (*Corp. gloss. lat.* 3, 290, 22 *Vortumnus Στρόφιος*, vgl. 3, 8, 37; 82, 70 *Vulturnus Στρόφιος*) läßt die genauere Auffassung nicht deutlich erkennen. Ein öffentlicher Kult knüpfte sich an das Bild im Vicus Tuscus nicht; einen solchen erhielt Vertumnus erst nach der Eroberung und Zerstörung seiner Heimatstadt Volsinii im J. 490 = 264. Daß er *inter proelia* Volsinii mit Rom vertauschte, bezeugt *Properz* (4, 2, 3 f.), und da im römischen Tempel des Vertumnus ein Gemälde den M. Fulvius Flaccus, der im genannten Jahre *de Vulsiniensibus* triumphierte (*CIL* 1^2, p. 172), im Triumphalgewande, der *toga picta*, darstellte (*Fest.* p. 209 *M.*), so ist damit der Zusammenhang gesichert. Nach dem Zeugnisse der Steinkalender (*CIL* 1^2, p. 325) lag der Tempel auf dem Aventin (*in loreto maiore, fast. Vall.*; vgl. *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3, S. 162) und feierte seinen Stiftungstag am 13. August; das Zusammenfallen dieses Tages mit dem Stiftungstage des Tempels der Diana auf dem Aventin ist sicher ebenso zufällig wie das mit den *natales* von Tempeln des Hercules, Castor und Pollux und Flora (dies gegen *Merlin, L'Aventin dans l'antiquité* S. 202). Eine Rolle in der volkstümlichen Religion hat Vertumnus nicht gespielt; die wenigen ihm geltenden Weihinschriften (*CIL* 10, 129 = *Dessau* 3337, aus Potentia, und 12, 5963, aus Narbo, sind von ganz unsicherer Ergänzung und Deutung), von denen keine aus Rom oder Etrurien stammt, sind weit verstreut (*CIL* 11, 4644 a, Tuder, *Vertumno [vo]tum solvit [Restit]utus*; 9, 5892, Ancona, *Vertumno augusto sacrum Karus A .... disp(ensator) v. s.*; 5, 7235 = *Dessau* 3590, Segusio, *Genio munic(ipi) Segu[s(inorum)] ex testam[e]nto Miniciae P. f. Sabinae de pecunia, quae superfuit operis Vertumni, C. Pinar(ius) Taurus heres f(aciundum) c(uravit)*; 3, 14206[10], Philippi, *deo Vertumno domino aram evotam Zipas Margulas v. s. l. m.*) und inhaltlich unergiebig; daraus, daß in Canusium zwei *IIIIviri de munere gladiatorio ex s(enatus) c(onsulto)* gleichartige Basen der Vesta und dem Vortumnus errichten (*CIL* 9, 326. 327 = *Dessau* 3316. 3589), läßt sich für die Auffassung des Gottes nichts gewinnen. Bei dieser Sachlage besteht keine große Wahrscheinlichkeit, daß es gelingen könnte, in unserem Denkmälervorrat Bilder des Vertumnus nachzuweisen. Nachdem eine Reihe früher auf Vertumnus gedeuteter Darstellungen von *A. Reifferscheid* (*Annali d. Inst.* 1866, S. 212 f., A. 2) mit vollem Rechte für *Silvanus* in Anspruch genommen worden sind, zeigt sich noch eine gewisse Neigung, göttliche Gestalten jugendlichen Alters, die Blumen oder Früchte im Gewandbausche tragen (z. B. den lateranischen Antinous, *Benndorf-Schoene, Antike Bildwerke des lateran. Museums* nr. 79 = *Helbig, Führer durch d. Samml. klass. Altertümer in Rom*[3] nr. 1152, oder die von *Helbig, Bull. d. Inst.* 1877, S. 55 beschriebene Dresdener Bronze) Vertumnus zu nennen, obwohl dafür kein sicherer Anhaltspunkt vorliegt und andere Benennungen (wie Bonus Eventus) viel näher liegen. Ganz in der Luft aber schwebt die von *L. A. Milani* (*Notiz. d. Scavi* 1884, S. 270 ff.) mit großer Sicherheit vorgetragene Deutung einer in Fossombrone (im östlichen Umbrien) gefundenen und jetzt im Archäologischen Museum in Florenz befindlichen hochaltertümlichen Bronzestatuette (*Milani, Museo topografico dell' Etruria* S. 47. *Amelung, Führer durch die Antiken in Florenz* S. 258, nr. 250; abgebildet auch bei *Martha, L'art étrusque* S. 321, n. 219), deren wichtigstes Attribut ein von dem Gotte in der Hand gehaltener gekrümmter Stab ist, in dem *Milani* die *arundo* des Fischers oder Vogelstellers sehen will, welche Vertumnus nach *Properz* (4, 2, 33) und *Ovid* (*metam.* 14, 651) in einer seiner vielen Verwandlungsformen trägt. Aber einerseits lassen andere Darstellungen desselben Typus, z. B. die noch ältere unter dem Lapis niger auf dem römischen Comitium gefundene Bronzestatuette, *Rendic. d. accad. d. Lincei* 1900, S. 300, fig. 7 (vgl. auch eine aus dem Tiber stammende Bleistatuette im Thermenmuseum zu Rom, *Helbig, Führer*[3] nr. 1494) und die *Notiz. d. Scavi* 1892, S. 462 und 463 abgebildeten beiden Cippen (der erste auch bei *Milani, Museo topografico* S. 126), das Gerät deutlich als einen Lituus erkennen, andererseits würde es, auch wenn es eine *arundo* (oder ein Pedum) wäre, für Vertumnus nichts beweisen; denn *Properz* und *Ovid* zählen eine so lange Reihe von Ausstattungsgegenständen auf, die der Gott bei seinen zahllosen Verwandlungen anlegt (z. B. die Sichel oder den Korb des Schnitters, das Schwert des Soldaten, das Plektron des Apollo, das Netz des Jägers, den Treibstachel des Ochsentreibers, die Leiter des Obstpflückers usw.), daß es nicht angeht, aus der langen Liste einen beliebigen herauszugreifen und an ihm den Gott erkennen zu wollen. Die von *Milani* ebenfalls zum Beweise seiner Deutung herangezogene Behauptung einer solarisch-apollinischen Natur des Vertumnus (er nennt den Gott auch *usil-aplu*) beruht auf ganz willkürlichen und unhaltbaren Voraussetzungen (vgl. auch *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza, RVV* 3, 1, S. 52). [Wissowa.]

Veruniensis, Beiname der *Fortuna* in einer verschollenen Weihinschrift von Aquileia, *CIL* 5, 778 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3717 a: *Fortunae Veruniensi, imper(io = iussu deae) Octavia Quinta l(aeta) l(ibens) p(osuit)* [auf den Seitenflächen waren Opfergeräte, Patera und Urceus, dargestellt]. *O. Kellermann, Bull. dell' Inst.* 1833, S. 42, nr. 204 hat die Besserung *Veronensi* (von *Verona*) oder *Virunensi* (von *Virunum* in Noricum) vorgeschlagen, von welchen er die letztere vorzieht wegen der Verkehrsverbindungen von Aquileia mit den Donauländern; *Mommsen* (*CIL* 5): *V[i]runiensi.* Virunum in Noricum (Zollfeld bei Klagenfurt in Kärnten) war also wahrscheinlich Heimat (*domus*) der Stifterin, die in der Fremde die heimatliche Glücksgöttin verehrt hat (*Fortuna domestica: CIL* 3, 4398. 1939. 1009, auch 13, 5934 und 14, 6; s. o. Bd. 1, 2, Sp. 1523 und *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.* 7, 1, Sp. 35). *Ve-*

runiensi scheint aber richtig überlieferte, volksmäßige Schreibung statt *Viruniensi* (*CIL* 3, 4870. 5031) = *Virunensi* (*CIL* 3, 4868. 15205; 6, 1569) zu sein. [Keune.]

Vervactor s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 230.

Verwandlungen (Μεταμορφώσεις). Literatur: *J. G. L. Mellmann, comm. de causis et auctoribus narrationum de mutatis formis.* Leipzig 1786. — *Meineke, Über mythol. Verwandl., vornehmlich in Hins. auf Ovids Metamorph.,* Soest 1792. — *C. E. Zedritz, De orig. et nat. metamorph. ex Ovidiano max. Metamorph. op. consid. disquisitio. Progr. Upsala* 1839. — *Platz, Die Götterverwandlungen. Karlsruher Lycealprogr.* 1857. — *J. Bolte, De monum. ad Odysseam pertinent. cap. sel. Anhang.* Berlin 1882. — *G. Wentzel, Mythograph. Misc. II im Philologus* 51, S. 46—64. — *R. Ehwald, Bericht über Ovid* in *Bursian-Müller-Körtes Jahresber.* 80, 1894, S. 38 ff.—42, 1914, S. 100 ff. — *E Martini, Antonini Lib. metam. syngr. Praefatio.* Leipzig 1896. — *M. W. de Vißer, De Graec. diis non refer. spec. hum* Leiden 1900. — *R. Holland, Mythogr. Beitr.* im *Philol.* 59, 1900, S. 347. — *H. Kienzle, Ovidius qua ratione comp. mythol. ad metam. adhib. comp.* Basel 1903. — *M. W. de Vißer, Die nichtmenschengestalt. Götter d. Griechen.* Leiden 1903. — *G. Lafaye, Les métam. d'Ovide et leurs modèles Grecs.* Paris 1904. — *J. Dietze, Komp. u. Quellenben. in Ovids Metam.* Hamburg 1905. — *L. Castiglioni, Studi intornò alle fonti et alla compositione delle metam. d'Ovidio.* Pisa 1906. — *W. Volgraff, Nikander und Ovid,* I. T. Groningen 1909. — *W. Bubbe, De metam. Graec. cap. sel* Halle 1913. — *J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch.* 2, S. 5 ff. — *A. Laudien, Der röm. Sagenkreis in Ovids Metamorph.* in *Sokrates* 2, 1914, S. 281 ff.

I. Entstehung der Verwandlungsvorstellung.

1) Die Vorstellung von der Möglichkeit eines Gestaltwechsels stammt aus der Urzeit, denn sie ist mit den Grundannahmen des Animatismus oder Fetischismus, des Totemismus und des Animismus aufs engste verwachsen. Wenn man vor einem unheimlich erscheinenden Gegenstand Furcht empfindet und ihm Verehrung erweist, so setzt man unbewußt voraus, daß in ihm eine geheimnisvolle Macht Gestalt gewonnen hat; wenn der Stamm im Totemtier seinen Ahnherrn sieht, so meint er, daß Mensch und Tier in diesem Ursprungswesen zu einer Einheit verschmolzen gewesen sei, was nur durch Annahme der Tiergestalt seitens eines Menschen erklärt werden kann. Ganz offenkundig ist dies die Anschauung des Animismus, da er beim Tode des Menschen seine Seele aus dem Leibe scheiden und in andere Menschen, in Tiere, Pflanzen oder sonstige Dinge übergehen läßt. Daß diese Vorstellungsweise einst auch in Griechenland geherrscht hat, ist längst anerkannt und von *de Vißer* durch reichhaltige Sammlungen erwiesen worden (*M. W. de Vißer, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam.* Leiden 1900. *Derselbe, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen.* Leiden 1903). Dementsprechend gehört die Fähigkeit des Gestaltenwechsels später zu den Wesenseigentümlichkeiten der Götter, wie bereits bei *Homer* zahlreiche Erzählungen erkennen lassen. Erst auf dieser Entwicklungsstufe ist aber die klare Vorstellung einer Umgestaltung oder Verwandlung (μεταμόρφωσις) vorauszusetzen, denn das göttliche Wesen muß zuerst in einer bestimmten Gestalt gedacht werden, ehe es diese in eine andere verwandeln kann. So empfiehlt es sich von den bei *Homer* vorkommenden Verwandlungen auszugehen und hieran die Masse der später auftretenden, nach Gattungen gesondert, anzureihen.

Verwandlungen bei Homer.

2) Als besondere Eigentümlichkeit besitzt der Meergott Proteus die Fähigkeit der Selbstverwandlung (*Hom. Od.* 4, 417 ff. 455 ff.), offenbar deshalb, weil das Wasser selbst keine bleibende Gestalt hat, wie sich die gleiche Fähigkeit später auch bei Nereus (o. 3, 246 f.), Acheloos, Triton, Thetis und Phorkys (3, 2434) zeigt. Aber auch die übrigen Gottheiten vermögen beliebige Gestalten anzunehmen lediglich infolge ihrer göttlichen Machtvollkommenheit daher sie gewöhnlich in der Gestalt bestimmter Personen auftreten, sobald sie mit Menschen verkehren wollen. So erscheint Athene in der *Ilias* als Phoinix (17, 555), Laodokos (4, 87), Deïphobos (22, 227), als Wagenlenker des Diomedes (5, 793 ff.) und als Wollspinnerin (3, 386); in der *Odyssee* als Mentes (1, 105), Mentor (s. d 1), Telemachos (2, 383), als Tochter des Dymas (6, 22), Wasserträgerin (7, 20), Herold (8, 8), Mann (8, 194), Hirt (13, 222) und Frau (13, 288. 16, 158. 20, 31). In der *Ilias* ferner Hera als Stentor (5, 785), Apollon als Mentes (17, 73), Periphas (17, 323), Agenor (21, 600), Lykaon (20, 81), Asios (16, 717) und Phainops (17, 583); Poseidon als Thoas (13, 216), Kalchas (13, 45) und als alter Mann (14, 136); Iris als Polites (2, 791) oder Laodike (3, 121 ff.); Ares als Akamas (5, 462); der Flußgott Xanthos als im Strudel stehender Mann (21, 213), Poseidon und Athene als Männer (21, 285), endlich Hermes als fürstlicher Jüngling (24, 347). Seltener nehmen sie, und zwar jedenfalls nur in Rücksicht auf die Schnelligkeit der Bewegung und den Aufenthalt im Luftraum, auch Vogelgestalt an, so daß Athene einem Raubvogel (*Il.* 19, 350), einem Seeadler (*Od.* 3, 372), einer Schwalbe (*Od.* 22, 240), einem Vogel (*Od.* 1, 320), sie und Apollon zwei Geiern (*Il.* 7, 59), Hypnos einem Nachthabicht (*Il.* 14, 291), Ino-Leukothea einem Taucher (*αἴθυια*, *Od.* 5, 337. 353) gleicht. In ähnlichem Sinne verwandelt sich Boreas in ein windschnelles Roß (*Il.* 20, 224; vgl. 16, 150), Athene aber erscheint sogar gleich einem fallenden Sterne (*Il* 4, 75), wobei freilich nicht zu entscheiden ist, ob der Dichter eine Verwandlung oder einen bloßen Vergleich im Sinne hat. Doch auch Orion und seinen Hund Seirios versetzt er bereits unter die Sternbilder (*Il.* 18, 486 ff. 22, 26 ff.).

Die Götter legen bei ihrem Verkehr mit den Menschen deshalb ihre eigentliche Gestalt ab, weil der Anblick den meisten von diesen Unheil bringt (*Il.* 20, 131; s. o. 4, 671); nur wenige wie Priamos (*Il.* 24, 460 ff. 682 ff.) und

insbesondere Achilleus als Sohn einer Göttin vermögen ihn zu ertragen (*Il.* 1, 198. 18, 166. 182). Niemand kann sie gegen ihren Willen erkennen (*Od.* 10, 573. 16, 159 ff.), auch wenn sie unter dem Volke Fremdlingen gleichend in allerlei Gestalt verkehren (*Od.* 17, 485 ff.; vgl. 13, 312 f.).

3) Infolge ihrer Macht sind die Götter imstande, die Verwandlung auf Menschen und Dinge zu übertragen, wobei sie sich oft eines Zauberstabes (*ῥάβδος*, *σκηπάνιον*) bedienen; dieser ist ursprünglich lediglich der den Herrscher als Inhaber der Strafgewalt kennzeichnende Züchtigungsstock, der durch seinen Schlag die sofortige Ausführung des Verwandlungsbefehls erzwingt. Bei Hermes ist er zum ständigen Zeichen seiner Zaubermacht geworden (*Od.* 5, 47). Durch die Berührung mit einem Stabe verwandelt Athene den Odysseus in einen Bettler (*Od.* 13, 398. 429 ff.), und sie benutzt ihn auch wieder bei der Rückverwandlung (*Od.* 16, 172), ebenso Kirke bei der Verwandlung seiner Gefährten in Schweine (*Od.* 10, 238. 293. 319. 389), während Poseidon durch einen Schlag mit seinem *σκηπάνιον* den beiden Aias Schnelligkeit und Kraft verleiht (*Il.* 13, 59 ff.), was die Auffassung als bloßes Machtzeichen bestätigt, da sie der Schlag offenbar zur Anspannung ihrer Kräfte anspornen soll (vgl. *Il.* 15, 694).

Die Verwandlung eines Menschen in eine Gottheit findet sich nur bei Ino-Leukothea (*Od.* 5, 333); dagegen wird die Tochter des Pandareos (Aëdon-Philomela) nach Tötung ihres Sohnes Itylos zur Nachtigall (*Od.* 19, 518), Niobe und ihre Untertanen werden zu Steinen (*Il.* 24, 611 ff.). Zeus versteinert eine Schlange (*Il.* 2, 319), Poseidon macht ein Phäakenschiff zu einem Felsen (*Od.* 13, 163). Bei dem Übergang in Tiergestalt bleibt den Menschen das Bewußtsein (*Od.* 10, 240 u. *Schol.* dazu und zu 10, 329; vgl. *Ovid. met.* 2, 485. *Nonn. Dion.* 5, 322 f. *Aesop. fab.* 294 *Halm. Luk. Asin.* 15. *Apul. met.* 3, 26. *August. civ. Dei* 18, 18, p. 278, 11 ff. *Domb.*); haben doch auch die Tiere eine Seele (*Od* 14, 426). Selbst bei der Versteinerung wird dies wenigstens in Rücksicht auf Niobe (*Il.* 24, 617) vorausgesetzt; Schlange und Schiff bewahren bei derselben ihre Gestalt.

Verwandlungssagen in nachhomerischer Zeit.

4) Da alle Hauptarten von Verwandlungen bereits bei *Homer* auftreten, ist es nutzlos, ihr weiteres Vorkommen im Anschluß an die einzelnen zeitlich aufeinanderfolgenden Quellen zu beobachten. Die eigentliche Metamorphosendichtung entwickelte sich erst in alexandrinischer Zeit. Die durch Alexanders Heereszüge hervorgerufene Ausbreitung der geographischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse veranlaßte nämlich bei mangelhafter und unkritischer Beobachtung, jedenfalls im Anschluß an die tatsächliche Metamorphose der Lurche und der meisten Insekten, die Annahme aller möglichen sonstigen Verwandlungen. So sah man z. B. in den vom zurückgetretenen Nil hinterlassenen Lachen Mäuse, die noch zur Hälfte aus Schlamm bestehen sollten (*Diodor.* 1, 10; vgl. *Lucret.* 5, 793 ff. *Pompon. Mela* 1, 9, 3). Bienenschwärme ließ man aus den Leibern gefallener Stiere hervorgehen (o. 1, 548; vgl. 2, 2640), ebenso Wespen aus denen von Pferden (*Archelaos* bei *Varro, rer. rustic. l.* 3, 16, 4), die Störche sollten im Alter zu Menschen werden (*Alexandr. v. Mynd.* bei *Aelian. de anim.* 3, 23), und alles mögliche der Art, was *Plinius* in seiner *Naturgeschichte* anführt.

Schon in verschiedenen Dichtungen des *Euphorion* und in den *Αἴτια* des *Kallimachos*, einer um 250 v. Chr. entstandenen Sammlung von Ursprungs- und Gründungsgeschichten, mögen sehr viele Verwandlungssagen enthalten gewesen sein, da sie oft als Quellen für solche genannt werden; insbesondere aber behandelte ein frühalexandrinischer Dichter, der seine in Hexametern verfaßte Ornithogonia einer sagenhaften delphischen Priesterin *Βοιώ* zuschrieb, die Verwandlungen von Menschen in Vögel (*Susemihl, Alex. Litter.* 1, 379); Metamorphosen verschiedener Art stellte *Nikandros von Kolophon* in seinen Heteroiumena um 150 v. Chr. zusammen. Diese beiden Werke, besonders aber dasjenige des *Nikander,* bildeten neben einem mythologischen Handbuche die Hauptquellen für die Metamorphosen des *Ovid*, der freilich auch die Werke des *Euphorion* und *Kallimachos* selbst einsah, sowie für die prosaischen Nacherzählungen des um 200 n. Chr. anzusetzenden *Antoninus Liberalis* (*Ehwald, Jahresb. über Ovid* bei *Bursian-Müller* 80, 1894, S. 41. 44; vgl. *ebenda* S. 62 dessen Urteil über die *enarrationes metamorph.* des sog. *Lactantius*), welche uns etwa 190 Erzählungen dieser Art überliefert haben, während unten 9—18 über 400 zusammengestellt worden sind. Auch *Antigonos von Karystos der Jüngere* hat zwischen 60 u. 40 v. Chr. *Ἀλλοιώσεις* und *Parthenios von Nikaia* in Rom zur Zeit des Augustus Metamorphosen gedichtet (*Susemihl, Alex. Litt.* 1, 193); diejenigen des *Apuleius* samt ihrem Vorbilde, dem *Λούκιος ἢ ὁ ὄνος* des *Lukianos,* benutzen die Verwandlung nur als Einkleidungsform für romanartige Schilderungen. Auf einen Quellennachweis und den Quellenzusammenhang im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden.

II. Vorübergehende Verwandlungen.

5) Bei der Einteilung der Verwandlungssagen ist zunächst zwischen zeitlich vorübergehenden und dauernden Verwandlungen zu scheiden.

Wie bei *Homer,* so wird auch später oft die Annahme von Menschen-, Tier- oder sonstigen Gestalten durch Götter erwähnt. Der Zweck ist dann meist: den Verkehr mit einer geliebten Person zu ermöglichen oder zu verheimlichen, der Liebesverfolgung oder einer anderen Gefahr durch die Verwandlung zu entgehen, zuweilen auch sonst eine Absicht durch die Täuschung zu erreichen. So gesellt sich Poseidon der Melantho als Delphin (2, 2583), der Demeter-Erinys und einer Harpyie als Hengst (3, 2803); die Gestalt des Flußgottes Enipeus (s. d. u. vgl. o. 3, 104) nimmt er an, um mit Tyro oder mit Iphimedeia verkehren

zu können, ebenso Zeus die des Amphitryon, um sich der Alkmene zu bemächtigen, und Apollon (oder Helios) der Leukothoë (s. d. u. 2, 1245 f.) wegen diejenige ihrer Mutter Eurynome; der Dryope (s. d.) halber wird er zu einer Schildkröte und dann zu einer Schlange. Dionysos verwandelt sich der Alphesiboia 4 zuliebe in einen Tiger (1, 259), Asklepios der Aristodeme 2 wegen in einen Drachen (1, 551), der Flußgott Krimisos wird aus ähnlichem Grunde zu einem Bären oder Hund, Kronos aus Liebe zur Philyra zu einem Roß (3, 2354) Nach griechischem Muster nimmt auch der italische Vortumnus (s. d.) als Liebhaber der Pomona verschiedene Formen an, was freilich zugleich in seinem ursprünglichen Wesen als deus vertendi begründet ist.

Zum Stier wird Zeus aus Liebe zu Europa 10 und zu Io (2, 264 f.), aus Leidenschaft für Leda zum Schwan, zum Adler bei der Entführung des Ganymedes und der Aigina (1, 148), zur Taube bei seiner Vereinigung mit Phthia 1, zu einem Stein beim Raube der Aigina (1, 642 f.), zu goldenem Regen bei der Verführung der Danaë (1, 947), zu einer Ameise bei Erzeugung des Myrmidon (2, 3313), zu einem Geier bei derjenigen der Paliken (3, 1293) und zu einem Wiedehopf bei der Verbindung mit Lamia (3, 2566). In der Gestalt eines Drachen erzeugt er endlich mit Kora-Persephone den Dionysos-Zagreus (s. d.). Der mythische Zauberer und Astrolog Nektanebos wohnt der Königin Olympias in wechselnden Gestalten, besonders in der einer Schlange, bei (3, 838).

Demeter-Erinys verwandelt sich auf der Flucht vor Poseidon in eine Stute (s. Areion u. 3, 2803. 4, 1572), Nemesis, um der Verfolgung des Zeus zu entgehen, in einen Fisch, einen Polypen (σηπία 3, 3119), eine Gans und andere Tiere (3, 118 f. 2, 1923) und ähnlich Thetis (s. d.) im Kampfe mit Peleus (2, 1835; vgl. 3, 239); vgl. auch Metis 1. Auf der Flucht vor Aiakos wird die Nereide Psamathe zu einer Robbe (φώκη, 3, 2413) oder zu einem sich im Seetang verbergenden Fisch (φύκη, 3, 3194), die Musen auf der vor Pyreneus vielleicht zu Schwänen (3, 3345); Zeus entgeht der Verfolgung des Kronos in der Gestalt einer Schlange (s. Helike 3).

Im Anschluß an ägyptische Sagen werden Zeus, Hera, Apollon, Hermes, Ares, Artemis, Dionysos, Herakles, Hephaistos und Leto aus Furcht vor Typhon zu Tieren (*Ovid. met.* 5, 525 ff. *Antonin. Lib.* 28), aus Trauer um ihren Gatten Isis zur Schwalbe (3, 113); über die Tierverwandlungen der rein ägyptischen Nephthys s. 3, 199; doch ist überhaupt bei allen in Tiergestalt oder mit Tierköpfen vorgestellten ägyptischen Gottheiten ihre Selbstverwandlungskraft vorauszusetzen, so daß sie hier nicht einzeln anzuführen sind.

6) Um Semele zu verderben, besucht sie Hera in der Gestalt ihrer Amme Beroë 1 (s. d. u. *Ovid. met.* 3, 273 ff.), Artemis verwandelt sich in eine Hirschkuh, um die Aloïden zu vernichten (1, 579), Iris sucht in der Gestalt der Beroë 4 die geflüchteten Troerinnen zur Verbrennung der Schiffe zu bereden (1, 784); um die Minyaden zu warnen und dann um sie zu bestrafen, tritt ihnen Dionysos zuerst als Jungfrau und nachher als Stier, Löwe und Panther entgegen (2, 3014); Nereiden verwandeln sich in Löwen und Panther, um Herakles vom Kampfe mit Nereus abzuschrecken (3, 217. 248), dieser selbst aber wird dabei zu Wasser und Feuer (3, 247). Aphrodite nimmt die Gestalt einer alten Frau an (3, 2272), Athene die des Melas 5, wobei sie von Teuthis-Ornytos (3, 1050) verwundet wird, Apollon diejenige eines Knaben und tötet den Phorbas 2 im Faustkampf (3, 2427).

In hervorragendem Maße besitzen die Gabe der Selbstverwandlung die Göttinnen des Gespensterglaubens Hekate, Empusa und Antaia (1, 1898. 1243), sowie die Oneiroi, die Götter der Traumbilder, Morpheus, Ikelos-Phobetor und Phantasos (s. d. u. 3, 902). Auch den Telchinen (5, 237) ist sie eigentümlich.

Gründe der Verwandlungen.

7) Als Grund für die Annahme von Tiergestalt durch Götter und Dämonen wird die ursprüngliche Tierform derselben in Anspruch genommen. Gerade in Rücksicht auf die später allgemein verehrten griechischen Götter ist diese aber nur in wenigen Fällen sicher zu erweisen. Tatsächlich erklärt sich hieraus die Kultverwandlung des Dionysos in Stier oder Bock (1, 1057 ff. 4, 662), die bocks- und pferdeartige Bildung des Pan, der Satyrn und Seilene (4, 529), die Roßgestalt des Poseidon (3, 2823), die stierköpfigen oder als Stiere mit Menschenantlitz gebildeten Flußgötter (1, 1489 ff.; vgl. *Marx* im *Arch. Jahrb.* 4 [1889], S. 123 f.), der fischleibige Triton (s. d.) und vielleicht die Verwandlung des Sabazios in eine Schlange (4, 252 f.), während diejenige des Zeus Meilichios (2, 2561. 3, 743) und des Asklepios (1, 619 ff. 3, 303) diese Götter ebenso wie den Agathos Daimon und den Sosipolis (4, 1222) oder den Kadmos (2, 889), den Trophonios und die Heroen überhaupt nur als χϑόνιοι bezeichnet. Der Zusammenhang und die Gleichsetzung des Zeus mit einem stiergestaltigen Gott ist wenigstens wahrscheinlich (2, 3011. 5, 148. 152. *Theseus* 5, 753). Auch von denjenigen Verwandlungssagen, die der neueste Bearbeiter von Metamorphosen auf ursprünglichen Theriomorphismus zurückführt (*Bubbe, De met. Graec. cap. sel.* S. 2 ff.), ist dies nur bei wenigen wirklich einleuchtend. Ob Aktaion tatsächlich einst als Gott in Hirschgestalt in Boiotien und Io als kuhgestaltige Göttin in Argos verehrt worden ist, bleibt zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist, daß Kallisto, die von Zeus Stammutter der Arkader wird, einst eine bärengestaltige Artemis Kalliste gewesen ist (*Bubbe* S. 15; vgl. 2, 934. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 303), und auch die Verwandlung der Taygete in eine Hindin mag mit deren Beziehung zur Artemis Elaphia zusammenhängen (*Bubbe* S. 20), obwohl eine hirschgestaltige Göttin schwerlich vorausgesetzt werden darf (*Gruppe, Gr. Myth.* 840, 2).

In der Sage des Arkaders Lykaon (o. 2, 2171) tritt uns die uralte aus der Zeit des Totemismus stammende Werwolf- oder Mannwolfvorstellung entgegen, ohne daß man deswegen

einen besonderen arkadischen Wolfsgott (*Bubbe* S. 17) anzunehmen hat. Ähnlich steht es mit der in einen Hund verwandelten Hekabe (1, 1882), denn auch der leichenfressende Hund ist ein Seelentier, in dessen Gestalt unselige Menschen bei ihrem Tode übergehen (*Ovid. met.* 13, 568 ff.).

Ganz abzuweisen ist die Vermutung, daß Odysseus eine Nebenform des roßgestaltigen Poseidon Hippios sei (*Bubbe* S. 18), wie dies bereits durch *Johannes Schmidt* 3, 653 geschehen ist. Die Angabe des *Servius* (*Verg. Aen.* 2, 44), Athene habe den Odysseus in ein Pferd verwandelt, wird durch ihre Verbindung mit der zweifellos spät erfundenen Sage über die Abkunft des Pan von Penelope als unzuverlässig gekennzeichnet. Die Vorstellung von Göttern in Tiergestalt behandelt auch *Höfer* unter *Porkos* (3, 2772 f.).

8) Dagegen ist hervorzuheben, daß die Götter, wenigstens nach späterem Glauben, ihren Lieblingen zuweilen die Gabe der Selbstverwandlung verleihen, wie dies Poseidon mit seinem Enkel Periklymenos (3, 1968. 2824) und mit seiner Geliebten Mestra (1, 1375 ff. 2, 2845), Zeus mit Lamia (2, 1819) tut. Viel häufiger aber geben sie ihnen vorübergehend selbst eine andere Gestalt, um ungestört mit ihnen verkehren zu können. So verwandelt Zeus die Io in eine Kuh und Poseidon die Theophane in ein Schaf (3, 2824). Oder sie verändern ihre Gestalt, um sie zu irgendeinem besonderen Zweck unkenntlich zu machen, wie man sich verkleidet oder vermummt. Abgesehen von der Umformung des Odysseus in einen alten Bettler bei *Homer* (3, 609) vor seinem Besuch des Eumaios und der Rückkehr in seinen Palast, verwandelt Eos den Kephalos in einen anderen Mann, um ihm die Prüfung seiner Gattin Prokris zu ermöglichen (2, 1903), Artemis aber die Taygete in eine Hirschkuh, damit sie den Nachstellungen des Zeus entgehe (3, 1210. 5, 154). Um ihn zu bestrafen, gibt Hera dem Teiresias eine Zeitlang die Gestalt eines affenartigen Menschen, der den Namen Pithon (s. d.) erhält.

III. Dauernde Verwandlungen.

9) Besonders zu betrachten sind die in späterer Zeit außerordentlich häufig auftretenden dauernden Verwandlungen. Ihr Zweck ist oft eine Belohnung oder eine Bestrafung des Umgestalteten, letzteres besonders bei der Versteinerung; zuweilen bildet die Umformung aber auch für die mitleidige Gottheit das Mittel, um einen Unglücklichen aus seinem Elend zu erlösen. Die höchste Belohnung besteht dagegen in der Apotheose, d. h. in der Verwandlung eines Menschen in eine Gottheit durch Verleihung der Unsterblichkeit, obwohl freilich damit eine eigentliche Umgestaltung nicht notwendig verbunden ist. Schon bei *Homer* wird sie dem Odysseus von Kalypso angeboten (3, 608), dem Menelaos und der Helena aber (1, 1950. 1972. 2455 f. 2, 2790), sowie den Dioskuren (1, 1162. 1972), dem Ganymedes (1, 1595), Kleitos (2, 1220) und Tithonos (1, 1261 f. 5, 1024) wirklich zuteil.

Bei Herakles (s. d.) ist sie noch nicht völlig durchgedrungen, da er einerseits als Gott betrachtet wird, andererseits aber als Schattenbild in der Unterwelt fortlebt (*Hom. Il.* 18, 117 ff. *Od.* 11, 601 ff.). Die Tochter des Kadmos Ino wird zur Göttin Leukothea (*Hom. Od.* 5, 333 ff.; vgl. Halia 2 und 5, 238), später ebenso ihr Sohn Palaimon zum Meergott (3, 1256 ff.). Der Seher und Held Amphiaraos wird nach seinem Tode zu einem unterirdischen Gotte, was er sicher schon ursprünglich gewesen war (1, 302); die zur Heroine herabgesunkene Ariadne steigt nach ihrer Verbindung mit Dionysos wieder zu ihrer alten Stellung als Fruchtbarkeitsgöttin empor (1, 534), und in ähnlichem Sinne wird Semele von diesem ihrem Sohne zur Göttin Thyone erhöht (1, 1047). Nach den *Kyprien* und *Hesiod* wird Iphigeneia nach Taurien entrückt und zur Göttin Hekate gemacht (2, 302), oder sie wird zur Gottheit der Geburtshilfe Orsilocheia, die der Artemis *Λοχία* gleichsteht (3, 1208); Saron lebt als Meergott fort; ein Fischer aber wird zum Meergott Glaukos (1, 1678 ff.; vgl. 4, 387) und Titaia, die Mutter der Titanen (s. d.), zur Ge. Rhadamanthys wird in die Elysischen Gefilde am Ende der Welt entrückt (4, 81), Alkmene auf die Inseln der Seligen versetzt und erhält göttliche Ehren (1, 248); die keusche Aspalis wird zur Genossin der Artemis (1, 644). Achilleus lebt auf Leuke fort und wird als Gott verehrt (1, 61); Iasion wird zu den Göttern entrückt (2, 61), Kaineus in die Erdtiefe. Apollon erhebt die Hirtin Kyrene zur Nymphe (2, 1712); die sieben Lesbierinnen werden zu Musen (2, 1952 ff.); Apollon rettet die Töchter des Staphylos Rhoio, Parthenos und Molpadia aus Todesgefahr und verleiht ihnen göttliche Ehren, Molpadia erhält den Namen Hemithea (4, 1418). Ebenso genoß Neoptolemos-Pyrrhos göttliche Verehrung (3, 172), dagegen wird Oidipus zwar entrückt, aber nur als Heros verehrt (3, 735), und ebenso werden Kadmos und Harmonia in Drachengestalt zu Schutzheroen der Illyrier und Encheleer (2, 850 ff. 889). Penelope und Telegonos werden von Kirke mit der Unsterblichkeit begabt und auf die Inseln der Seligen versetzt, ohne zu eigentlichen Gottheiten zu werden (5, 250. 265). In Rom lebt Aineias als Iuppiter Indiges (1, 181. 3, 477), Romulus als Quirinus (4, 15. 200), Hersilia als Hora Quirina (1, 2591), Anna als Anna Perenna (3, 477), Ilia oder Rea Silvia als Gattin des Flußgottes Anio oder Tiberinus fort, der König Phorcus aber wird zum Meergott (3, 2422).

10) Auf derselben Voraussetzung beruht die Vorstellung vom Grabe des Zeus (s. d.) in Kreta und des Dionysos in Delphoi (*Gruppe, Griech. Myth.* S. 1433, 9), sowie die Aufnahme des Dionysos und Asklepios unter die Götter. Mit der Sitte der Totenverbrennung, bei welcher der unsterbliche Teil des Menschen vom Körper geschieden wird, mögen die Sagen zusammenhängen, nach denen einem Kinde durch Brennen oder Kochen Unsterblichkeit verliehen werden soll; vgl. Achilleus (1, 24), Demophon, Triptolemos, Melikertes (2, 2632), Malkandros (3, 113. 300), Mars (2, 2407 f. mit Abb. 6), Ne-

teiros und Thetis, sowie die Verjüngung durch Aufkochen (unten 12). Die zahlreichen, freilich meist erst in späterer Zeit auftretenden Verwandlungssagen, nach denen Männer zu Flußgöttern (s. d. u. o. 1, 7. 210. 257. 4, 985, sowie unten 17) oder Bergen (2, 2109 f.), Mädchen zu Quell- oder Baumnymphen (3, 533 u. unten 16 f) werden, beruhen auf dem Streben, den Mythos von der in dem Flusse, dem Berge, der Quelle oder dem Baume wohnenden Gottheit rationalistisch zu erklären.

Eine der Vergötterung ähnliche, aber ältere Art der Wesensumwandlung ist die Heroisierung verstorbener Menschen, die im Artikel *Heros* (1, 2516 ff.) ausführlich behandelt wird; dort erklärt *F. Deneken* (Sp. 2541 ff.) die seit der Zeit Alexanders d. Gr. auftretende Apotheose geradezu für eine bloße Steigerung der älteren Heroisierung (vgl. Lampsake), an die sich dann auch der Kaiserkult (2, 901 ff.) anschließt. Außer den dort aufgeführten Beispielen der späteren Art der Apotheose kommen aus früherer Zeit nur der Gesetzgeber Lykurgos, der aber eigentlich ein Gott ist (1, 2450. 2, 2204 f.), und der Spartaner Lysandros in Betracht. Letzterem errichtete man zuerst unter allen Griechen Altäre, an denen ihm wie einem Gotte geopfert wurde. In Samos feierte man ihm zu Ehren die Lysandria, die an die Stelle eines alten Herafestes getreten waren (*Duris frg.* 65 in d. *FHG* 2, 484). Im Artikel *Kaiserkultus* ist Philippos von Makedonien nachzutragen, der sich seit der Schlacht von Chaironeia wie einen Gott verehren ließ (*Paus.* 5, 20, 5, 9 f.). Über die aus der Vorstellung der Sterne als göttlicher Wesen sich entwickelnden Verstirnungssagen (*καταστερισμοί*) ist der Art. *Sternbilder und Sternglauben* zu vergleichen. Die einzelnen Verstirnungssagen sind unt. 18 zusammengestellt.

Andere Arten der Verwandlung und ihre Veranlassung.

11) Die Verwandlung kann sich lediglich auf einen Geschlechtswechsel oder eine Verjüngung beschränken, doch können Menschen auch in Tiere, Pflanzen oder leblose Dinge übergehen. Eine Umkehrung dieser Vorstellung ist es, wenn von der Belebung lebloser Dinge berichtet wird. Die Wahl der neuen Gestalt wird oft durch irgendeine an menschliche Eigentümlichkeiten erinnernde äußere oder innere Eigenschaft der betreffenden Tiere, Pflanzen und Gegenstände bedingt; vgl. *Roscher* 3, 429 ff. So werden die Honigliebe Aigolios, Laios und Keleos zu den Vögeln Nachteule, Drossel und Strandläufer, weil diese als Bienenfeinde gelten. Da der Wasservogel *πώυγξ* den von ihm verfolgten kleineren Raubvögeln die Augen auszuhacken sucht, so will die in ihn verwandelte Bulis dem Aigypios (s. d.) und dem Neophron, die dann zu Geiern werden, die Augen ausstechen. Die goldgierige Verräterin Arne 3 wird in eine Dohle verwandelt, der man die Vorliebe für glänzende Dinge noch heute zuschreibt. Hyperippe flüchtet aus einem brennenden Hause ins Wasser und nimmt die Gestalt eines Tauchervogels an. Polytechnos wird zum holzhackenden Specht (*πελεκάν*), weil er als Zimmermann das Beil (*πέλεκυς*) führt. Tereus verfolgt Philomela (vgl. *Aëdon* 1, 85), weil der Sperber (*κίρκος*), in den er zunächst verwandelt wird, den kleineren Vögeln auflauert (*τηρεῖ*). Zu gewissen Zeiten, d. h. im Herbst nach der Mauserung, soll dieser aber zu einem Wiedehopf werden, daher Tereus auch als *ἔποψ* erscheint (1, 84 f. 3, 2347). Antigone 3 erhält Schlangenhaar und wird in einen Storch verwandelt, welcher die Schlangen verfolgt. Über die Verwandlung des Narkissos in die Blume s. 3, 15, über die Deutung des Tiermärchens von Nisos uud Skylla 3, 429 f. Wenn endlich das Wasser eines Flusses im Lande der Kikonen die Eingeweide in Stein verwandeln sollte (2, 1184), so dürfte es sehr kalkhaltig gewesen sein. Die außerordentlich häufige Vorstellung vom Übergang eines Menschen in einen Vogel — unten 14 sind etwa 120 Fälle angeführt — hängt sicherlich mit dem uralten Glauben an die Vogelgestalt der Menschenseele zusammen (4, 618 ff.), wie dies unter anderem deutlich aus der Schilderung von Kaineus' Tod bei *Ovid. met.* 12, 522 ff. hervorgeht.

12) Geschlechtswechsel: Hermaphroditos und Salmakis werden infolge der Leidenschaft der letzteren zu einem doppelgeschlechtigen Wesen vereinigt (1, 2317 f.); Iphis wird zum Jüngling (2, 310) und ebenso Leukippe, die Tochter der Galateia 2, zum Jüngling Leukippos (1, 1588 f. 2, 1824. 1969. 1998. 4, 1018), um sich mit der Verlobten verbinden zu können. Seine Geliebte Kainis verwandelt Poseidon auf ihre Bitte in den unverwundbaren Helden Kaineus (2, 896); den Siproites (s. d.) macht Artemis zu einem Weibe, weil er sie im Bade erblickt hat. Der Grund der Verwandlung des Sithon (s. d.) ist unbekannt. Teiresias (s. d. 5, 181 f.) wird wegen Tötung von Schlangen bei der Begattung zuerst zum Weibe, dann wieder zum Manne. Über den Geschlechtswechsel der Hypermestra s. 2, 2845; über die Verwandlung einer Ziege in einen Bock s. *Theseus* (5, 692).

Verjüngung: Aison (s. d.) wird von Medeia durch Aufkochen mit Zauberkräutern verjüngt, wie sie das Gleiche vor der Tötung des Pelias mit einem alten Bock tut (3, 1850). Auch die Pflegerinnen des Zeus, die Nyseïdes, soll sie verjüngt haben (3, 568). Der altersschwache Iolaos erlangte bei der Verfolgung des Eurystheus auf sein Flehen von Zeus und Hebe die Jugendkraft auf kurze Zeit wieder, oder er erstand nach seinem Tode aus dem Grabe, um den Herakliden im Kampfe gegen jenen beizustehen (2, 287). Der greise Phaon (s. d.) wird durch Salben mit Öl, das er von Aphrodite erhalten hat, zum Jüngling; Hera aber erhält durch ein Bad in der Quelle Kanathos bei Nauplia alljährlich die Jungfrauschaft wieder (3, 1649). Dagegen verwandelt sich die junge Frau Oikuros 4 in ein altes Weib (3, 748); vgl. *οἰκουρός* häuslich, müßig. Die Koronides genannten Töchter des Orion leben nach ihrer Verbrennung als Jünglinge oder als Kometen fort; eigentlich sind mit diesen aber wohl ihre

noch ungeborenen Söhne gemeint, die aus der Glut des Scheiterhaufens gerettet werden (2, 1385 ff.).

Verwandlung in Tiere, Fabelwesen, Pflanzen und leblose Dinge.

13) Bei den übrigen Verwandlungen folgen wir der naturgeschichtlichen Einteilung. Die meisten von ihnen sind unter den mythischen Personennamen bereits behandelt, so daß auf diese verwiesen werden kann. Bei größeren Artikeln und bei Heranziehung von anderen Stellen wird Band und Spaltenzahl angegeben.

Säugetiere: Aktaion ~ Hirsch. / Alkithoë ~ Fledermaus; 1, 241. / Arge 1 ~ Hirschkuh. / Atalante und Meilanion ~ Löwen; 1, 666 f. 2, 2603. / Balios 1 ~ Roß des Achill. / Cerastae ~ Stiere; *Ovid. met.* 10, 220 ff.; vgl. Propoitides. / Elpenor ~ Schwein. / Ephesos' Gattin ~ Hund, dann Hekate; 3, 2747. / Galinthias ~ Hauswiesel, γαλῆ. / Hekabe ~ Hund; 1, 1882. / Helike ~ Bärin. / Hippomenes und Atalante ~ Löwen. / Io ~ Kuh. / Kallisto ~ Bärin; Löwin; 2, 2603, vgl. Arkas. / Kalchos ~ Schwein; 2, 924. / Kerkopen ~ Affen; 2, 1170. / Leukippe ~ Fledermaus oder Eule. / Leukonoë ~ Fledermaus. / Lykaon 3 ~ Wolf; 2, 2171; vgl. Arkas. / Lynkos ~ Luchs. / Maira ~ Hund; *Ovid. met.* 7, 362, dann Hundsstern; 2, 2285. / Meilanion s. Atalante. / Minyades ~ Fledermäuse. / Okyroë 4 ~ Stute Hippe oder Hippo. / Pestis 1 ~ ein Bettler verwandelt sich in einen Hund, d. h. in den Pestdämon, der in der Gestalt des todbringenden Seelentiers erscheint. / Philyra ~ Stute. / Aus des geblendeten Phineus Blut entstehen die blinden Maulwürfe; 3, 2368. / Phoinike ~ Bärin. / [Phokos?], ein Enkel des Kephissos ~ Robbe, φώκη; *Ovid. met.* 7, 388 f. / Taygete ~ Hirschkuh. / Teiresias stirbt durch die Verwandlung in eine Maus (5, 198), die als Seelentier gilt.

14) Vögel: Abas 9 ~ Schwanenähnlicher Vogel. / Abas 12 ~ Eidechse; s. Askalabos. / Aëdon ~ Nachtigall, ἀηδών. / Agrios ~ Geier, ἄγριος, γύψ; 3, 2714. / Agron ~ Regenpfeifer, χαραδριός, ἀγρῶν, der jagende, gefräßige Regenpfeifer; vgl. *Plat. Gorg.* 494 b. / Aigolios ~ Nachteule, αἰγωλιός. / Aigypios ~ Geier, αἰγυπιός. / Aisakos ~ Taucher, κόλυμβος. / Akalanthis ~ Stieglitz, ἄκανθος, ἀκαλανθίς; 3, 2498. 4, 563. / Akanthis ~ Stieglitz; 4, 563. / Akmon 3 ~ Reiher, ἐρωδιός; vgl. Diomedes' Gefährten; 1, 1026. / Alektryon ~ Hahn, ἀλεκτρυών. / Alkandros ~ Zaunkönig, ὀρχίλος. / Alkippe, s. Alkyonides. / Alkithoë ~ Nachtvogel, βρύζα oder Fledermaus. / Alkyone 3 ~ Meereisvogel, ἀλκυών, s. Keyx. / Alkyonides ~ Eisvögel. / Anthe, s. Alkyonides. / Anthos 1 ~ ein das Pferdewiehern nachahmender Vogel; 4, 563. / Anthos' Diener ~ Reiher, ἐρωδιός. *Ant. Lib. met.* 7, 7. / Antigone 3 ~ Storch, πελαργός. / Antiope, s. Meleagrides. / Ardea ~ Reiher, ardea. *Ovid. met.* 14, 573 ff. / Argos' Augen ~ Pfauenschweif; 1, 538. / Arne 3 ~ Dohle. / Arsippe ~ Uhu, γλαύξ, s. Minyades. / Artemiche ~ Haubenlerche, πίφιγξ, s. Kleinis. / Askalaphos ~ Eule, ἀσκάλαφος. / Asteria 1 ~ Wachtel, dann Insel. / Asteria 2 ~ Eisvogel, s. Alkyonides. / Autonoos ~ Rohrdommel, ὄκνος, 4, 563; vgl. Akanthis. Sein Sklave wird zu einem Reiher; 3, 827. / Botres ~ Flattervogel, αἔροπος; 1, 815 1402. / Bulis ~ Reiherart, πῶυγξ, φῶυξ, s. Aigypios. / Byssa ~ Taucher, βύσσα; 1, 1402. / Chelidon oder Chelidonis ~ Schwalbe, χελιδών; 1, 84. 2, 570 f. 3, 2347. 3018. / Chloris ~ Grünspecht, χλωρίς; 3, 2498. / Chthonia 3, s. Alkyonides. / Daidalion ~ Habicht, ἱέραξ; 1, 895. / Diomedes' Gefährten ~ Reiher, ἐρωδιοί; 1, 1026. / Drakontis ~ ein mißstimmiger oder geschwätziger Vogel, δρακοντίς; 3, 2498. / Epops ~ Wiedehopf, ἔποψ; 3, 3018; vgl. oben 11. / Erato 5, s. Meleagrides. / Erinona ~ Pfau. / Erodios ~ Reiher, ἐρωδιός; 4, 563; vgl. Akanthis. / Eumelos 3 ~ Nachtrabe, νυκτικόραξ; 1, 1403. / Eurydike, s. Meleagrides. / Gerana ~ Kranich, γέρανος; vgl. Oinoë. / Harmothoë ~ Eisvogel; 1, 84. 2, 570 f. 3, 3018. / Harpalyke 2 ~ Nachtvogel, χαλκίς; 2, 1230. 3, 2936. / Harpasos und Harpe ~ Falke, ἅρπη; s. Kleinis. / Hierax 3 ~ Habicht, ἱέραξ. / Hippodameia 8 ~ Haubenlerche, κορυδός; 4, 563; vgl. Akanthis. / Hippodameia 9, s. Meleagrides. / Hyperippe 2 ~ Taucher, αἴθυια; 1, 84. 2, 570 f. / Ismenides, ein Teil der Dienerinnen der Leukothea werden zu Wasservögeln; *Ovid. met.* 4, 560 f. / Itys ~ Fasan; 2, 572. / Iynx ~ Wendehals, ἴυγξ; 3, 2498. / Kaineus ~ Goldregenpfeifer, χαραδριός. / Kalaureias König und Königin ~ Vögel; *Ovid. met.* 7, 384 f. / Keleos 2 ~ Strandläufer, κελεός; s. Aigolios. / Kenchris ~ Turmfalke, κεγχρίς; 3, 2498. / Kerberos 1 ~ Vogel, κέρβερος, ein Bienenfeind. / Këyx 2 ~ Taucher, κήυξ. / Kissa ~ Häher, κίσσα; 3, 2498. / Kleinis ~ Adler, ὑπαίετος. / Kolymbas ~ Taucherente, κολυμβίς; 3, 2498. / Kombe 1 ~ Meerkrähe, Tauchermöve, κόμβη, κορώνη. / Koronis 1 u. 2 ~ Krähe, κοράνη. / Ktesylla ~ Taube, s. Hermochares. / Kyknos 2. 4. 7 ~ Schwan; 3, 2180 f. / Laïos ~ Drossel, λάϊος; s. Aigolios. / Lelante ~ Baumspecht, πιπώ; s. Alkandros. / Leukippe 2 ~ Eule oder Fledermaus. / Lykios 4 ~ Rabe, κόραξ; s. Kleinis. / Lykos 20 ~ Reiher, s. Diomedes' Gefährten. / Megaletor ~ kleiner Vogel, ἰχνεύμων; s. Alkandros. / Meleagrides ~ Perlhühner, μελεαγρίδες; 1, 976. 2, 2597. 2601. / Memnonides ~ habichtartige Vögel, die aus der Asche oder aus den Gefährten des Memnon entstanden sind; 2, 2668. / Menesto, s. Meleagrides. / Meropis ~ Nachteule, s. Eumelos 3. / Methone, s. Alkyonides. / Merops ~ Adler, s. Ethemea. / Minyades ~ Nachtvögel und Fledermaus. / Munichos ~ Falke, τριόρχη; s. Alkandros 4. / Neophron ~ Geier, s. Aigypios. / Nessa ~ Ente, νῆσσα; 3, 2498. / Nisos ~ Meeradler, ἁλιαίετος; 3, 429 ff. 4, 1068. / Nyktimene ~ Eule, s. Epopeus 2. / Oinoë ~ Kranich; 3, 3288; vgl. Gerana. / Oinotrophoi oder Oinotropoi ~ Tauben; 1, 353. / Oknos ~ Rohrdommel, ὄκνος; 3, 826. / Oreios ~ Rauchschwalbe oder Ohreule, λαγῶς; 3, 2714. / Ortygios ~ Meise, αἰγίθαλλος; s. Kleinis. / Pallene 2, s. Alkyonides. / Pandareos ~ Seeadler, ἁλιαίετος; 1, 84. 2, 570 f. 3, 3018. / Panoptes Argos ~ Pfau; 3, 1546. / Parthenope ~ Vogel; 3, 1655, s. Metiochos. / Perdix ~ Rebhuhn, πέρδιξ; 3, 1984; vgl. 5, 36. / Periphas 12 ~ Adler, αἰετός. / Phene ~ Falke, φήνη. / Peristera ~ Taube, περιστερά. / Philaios ~ ein kleiner Vogel, κνών, s. Alkandros. / Phoibe, s. Me-

leagrides. / Philomela 5 ~ Nachtigall; 1, 84. 2, 570 f. 3, 3018. / Phthonia, s. Alkyonides. / Picus ~ Specht, picus; 1, 850. 3, 2496. 2749. / Pierides ~ Elstern oder verschiedene Vögel; 3, 2498. / Pipo ~ Baumhacker, πιπώ; 3, 2498. / Polyphonte ~ Eule, στύξ = σκώψ. / Polytechnos ~ Specht, πελεκάν; 1, 84. 2, 570 f. 3, 2347. 3018. / Prokne ~ Nachtigall oder Schwalbe; ebenda. / Pygmäenmädchen ~ Kranich; 3, 3288, s. Gerana. / Schoineus ~ σχοινεύς, s. d. und Akanthis. / Semiramis ~ Taube; 4, 688, vgl. *Ovid. met.* 4, 47 f. / Vater der Side 5 ~ Weihe, ἰκτῖνος. / Skylla 3 ~ Reiher, κίρρις, κεῖρις; 3, 430. 4, 1065. / Alte, böse Weiber werden zu Strigae, Striges oder Stringes (Ohreulen); 4, 1552 ff. / Talos, s. Perdix. / Tereus ~ Sperber oder Habicht, der dann mit dem Wiedehopf verwechselt worden ist; 1, 84. 2, 570 f. 3, 2347. 3019; vgl. o. **11**. / Thyria ~ Schwan, κυκνείη; *Ant. Lib. met.* 12, 9; s. Kyknos 7. / Timandra ~ Meise, s. Aigypios. / Die Amme von Oreios und Agrios ~ Baumhacker, ἴπνη; 3, 2714. / Ein Jüngling ~ Habicht; 1, 538. / Weißer Rabe ~ schwarzer Rabe; 1, 618. 2, 1388.

15) Kriechtiere: Askalabos ~ Eidechse, ἀσκάλαβος; s. Misme. / Chariboia ~ Schlange?, s. Porkes. / Chelone ~ Schildkröte, χελώνη. / Faunus ~ Schlange; 1, 789. / Kadmos und Harmonia ~ Schlangen oder Drachen; 2, 850 ff. / Porkes ~ Schlange (?). / Schlangen werden in Menschen, Menschen in Schlangen verwandelt; 2, 1834. / Sosipolis ~ Schlange; 4, 1222.

Lurche: Lykische Hirten ~ Frösche; 2, 1961. / Nymphen ~ Frösche, s. Euphorion.

Fische: Die tyrrhenischen Seeräuber Aithalion, Alkmedon 2, Diktys 1, Epopeus 3, Libys 2, Lykabas 1, Medon 8, Melanthos 3, Melas 9 und Opheltes 2 ~ Delphine; 1, 1083. 1131. 1144. / Eine Najade (Nais) verwandelt Jünglinge in Fische und wird dann selbst zu einem solchen; *Ovid. met.* 4, 49 f. / Pompilos ~ Fisch; 1, 892. 3, 828. / Skylla 3 ~ Fisch, κεῖρις oder κίρρις; 3, 429; s. die Verwandlung der Skylla 3 in einen Reiher.

Insekten: Arachne ~ Spinne, ἀράχνη; vgl. Phalanx. / Eurynomos ~ Aasfliege?; 2, 3303. / Kerambos ~ Feuerschröter oder Hirschkäfer, κεράμβυξ; s. Terambos. / Melissa 3 ~ Biene; μέλισσα. / Myia 1 ~ Fliege, Mücke, μυῖα; 2, 3301; vgl. *Pauly-Wissowa*, 6, 2745 / Myrmex ~ Ameise, μύρμηξ. / Phalanx ~ Spinne, φάλαγξ. / Tithonos ~ Zikade; 1, 1263. 5, 1025.

Weichtiere: Nerites ~ Muschel, Meerschnecke, νηρίτης; 3, 241.

Fabelwesen: Cipus erhält Hörner. / Derketo ~ Derketis wird zu einem Fischweib, *Ovid. met.* 4, 45 f.; oder zu einem Fisch mit Menschenantlitz; 1, 653 f. 4, 1635. 1646; vgl. 5, 105. / Söhne der Hyaden werden zu gehörnten Kentauren, d. h. zu Flußgöttern; 2, 1034. 3, 2233. / Gespielinnen der Kora werden zu Seirenen; 4, 615. / Eine Tochter des Laïos oder des Ukalegon oder eine rasende Thebanerin wird zur Sphinx; 4, 1364. / Skylla 1 u. 2 ~ Meerungeheuer; 2, 1204. 4, 1033 f. 1066; doch siehe ihre Verwandlung in einen Reiher und besonders 3, 429 ff.

16) Pflanzen: Adonis' Blut ~ Anemone; 1, 72. / Agdistis' männliches Glied ~ Mandelbaum; A.' Blut ~ Granatbaum. / Aias' Blut ~ rote Hyazinthe oder vielmehr die mit AI gezeichnete Iris communis (1, 131), welche *Ovid. met.* 13, 396 aus dem Blut des Oibalos entstehen läßt. / Aitheria ~ Pappel, s. Heliaden. / Akanthos ~ Bärenklau, ἄκανθος. / Amarakos ~ Majoran oder ein Zwiebelgewächs, ἀμάρακος, s. Myrrha. / Ambrosia 2 ~ Rebe, Honigtrank, 2, 2195 ff. / Ampelos ~ Rebe. / Aphrodites Blut färbt die weiße Rose rot; 1, 72. / Aphrodites Tränen ~ Anemonen; 1, 72. / Appulus ~ wilder Ölbaum, oleaster; *Ovid. met.* 14, 517 ff. / Attis ~ Fichte; 2, 1649. / Attis' Blut ~ Veilchen; 1, 101. 716. / Baucis ~ Linde, φιλύρα; s. Philemon. / Binsen ~ Korallen; *Ovid. met.* 4, 740 ff. / Byblis ~ Baum; 1, 840. / Daphne ~ Lorbeer, δάφνη. / Dryope 1 ~ Schwarzpappel, αἴγειρος. / Elate ~ Tanne, ἐλάτη. / Heliades ~ Schwarzpappeln oder Erlen; 3, 2180 f. / Hyakinthos ~ Hyazinthe, ὑάκινθος; 3, 2625. / Jungfrauen ~ Fichten; 1, 1203. / Kalamos ~ Schilfrohr, κάλαμος. / Karpos ~ Feldfrucht, καρπός; s. Kalamos. / Karya ~ Nußbaum, καρύα; 1, 1028. 1827. / Kerberos' Geifer ~ Giftkraut aconitum, ἀκόνιτον; *Ovid. met.* 7, 415 ff. / Kissos 2 ~ Epheu, κισσός. / Klytia 3 ~ Alpenveilchen oder Wegwart? / Krokos ~ Safrankraut, κρόκος. / Kyparissos 2 und Kyparissoi ~ Zypressen, κυπάρισσος; 4, 876. 5, 293. / Lampedia 2, s. Heliades. / Leuke ~ Silberpappel. / Leukothoë 3 ~ Weihrauchstaude, λίβανος; 2, 1245 f. / Lotis ~ Lotosbaum, λωτός. / Mekon ~ Mohnstaude, μήκων. / Melos ~ Apfelbaum, μηλέα. / Menthe oder Minthe ~ Krauseminze, μένθη. / Messapioi, messapische Jünglinge ~ Bäume, s. Epimelides / Milax ~ Stechwinde, μῖλαξ; s. Smilax und Krokos. / Myrike ~ Tamariske, μυρίκη. / Myrrha ~ Myrrhenbaum, 1, 70; s. Smyrna. / Narkissos ~ Narzisse, νάρκισσος; 3, 13. / Oibalos, s. Aias' Blut. / Orpheus' Blut ~ Blume, κιθάρα?; 3, 1168. / Orpheus' Mörderinnen ~ Bäume; *Ovid. met.* 11, 67 ff. / Pelia ~ Taube; 2, 2649. / Phaëthusa, s. Heliades. / Philemon ~ Eiche, δρῦς; s. Baucis. / Philyra ~ Linde, φιλύρα. / Phyllis ~ Mandelbaum, ἀμυγδαλῆ. / Pikoloos' Blut ~ Zauberkraut μῶλυ. / Pitys ~ Fichte, πίτυς. / Platanos ~ Platane, πλάτανος. / Psalakantha ~ eine Akanthusart, ψαλάκανθα. / Pyramos' Blut färbt die Frucht des Maulbeerbaums schwarz. / Romulus' Lanze ~ Kornelkirschbaum; 4, 180 und *Ovid. met.* 15, 560 ff. / Sides 5 Blut ~ Granatbaum, σίδη. / Smilax, s. Milax. / Smyrna ~ Myrtenbaum, σμύρνα; s. Myrrha und 1, 70. / Syke 1 ~ Feigenbaum (συκῆ). / Syrinx ~ Schilf, σῦριγξ.

17) Wasser: a) Flüsse: Acheloos. / Akis 1, 1588. / Alpheios 1, 257. / Astraios 1, 241. / Epidius. / Hylas. / Krimisos. / Marsyas 2, 2443. / Sagaris 3. / Sangas. / Selemnos, s. Argyra. / Strymon.

b) Quellen: Alope. / Arethusa 1, 257. / Aura 1; s. 1, 734. / Byblis 1, 1826 f. / Daphnis 1, 985. / Dirke, s. Amphion. / Egeria 1, 1217. / Kleite 2, 1773. / Kyane 2. / Lamia oder Sybaris 1, 252. / Makaria 1. / Peirene, s. Kenchrias. / Rhodope 2 ~ Quelle Styx. / Thisbe 3, 3337.

c) Meer: Charybdis ~ Meeresstrudel 1, 888.

Luft: Canens ~ Luft. / Echo ~ Widerhall. / Hylas ~ Widerhall 1, 2794.

Berge und Inseln: Aigina 1, 642. / Asteria 1 ∼ Wachtel, dann Felseninsel Ortygia ∼ Delos. / Atlas 1, 707. 3, 2011 f. 2355. 3014; / Diorphos; / Haimos; / Helikon; / Kithairon; / Lilaios ∼ Berge. / Fünf Najaden ∼ Echinadische Inseln, *Ovid. met.* 8, 577 ff. / Schiff der Nymphe Okyroë ∼ Felseninsel. / Perimede 5 oder Perimele 4 ∼ Insel, s. Hippodamas 5. / Phaiakenschiff ∼ Felseninsel, 1, 238. 3, 2208. 4, 560; vgl. die Verwandlung eines Schiffes in einen Felsen 1, 892. / Rhodope 3 ∼ Berg. / Skirons Gebeine ∼ Klippe, *Ovid. met.* 7, 445 ff. / Skylla ∼ Felsen, 4, 1033.

Steine: Aglauros 1, 106. / Akonteus 2, 1112. / Ammon, s. Telames. / Arsinoë 1, 335. / Battos ∼ Probierstein, index, *Ovid. met.* 2, 706. / Daphnis 1, 895. 957 ff. / Dions Töchter Orphe und Lyko 1, 1028. / Echo ∼ Stein, *Ovid. met.* 3, 399. / Harmonia 2, 851. / Hekabe ∼ steinerner Hund, 1, 1882. / Heliadentränen ∼ Bernstein, s. Phaëthon. / Ino-Leukotheas sidonische Begleiterinnen, *Ovid. met.* 4, 550 ff. / Iodama. / Iynx; s. d. und 2, 264. / Kadmos 2, 851. / Kalydon. / Kelmis ∼ Diamant oder Stahl. / Kephalos' Hund 2, 1091. / Kerkopen 2, 1170. / Kragaleus, *Ovid. met.* 13, 713 ff. / Lethaios. / Lichas 1 ∼ Kieselfelsen. / Lyko. / Mann beim Anblick des Kerberos, *Ovid. met.* 10, 64 ff. / Meerpflanzen ∼ Korallen, coralia, *Ovid. met.* 4, 741 ff / Niobe 1, 644. / Olenos, s. Lethaios. / Orphe, s. Dion. / Pandareos 3, 1503. / Phidalcia. / Phineus u. s. Leute. / Phoinix 3, 2402. / Polydektes 2 und die Seriphier 2, 1112. 3, 1988. / Proitos 2, 2542. 3, 2011 f. 2355. 3014. / Propoitides. / Pyrrhos 8. / Schlange 3, 1168. / Telames 5, 215. / Teumessischer Fuchs 2, 1091. / Wolf 2, 358. 3, 1830. 2414. 3194.

Gegenstände: Aspalis ∼ Bildsäule, ξόανον / Anaxarete ∼ Bildsäule, s. Iphis 4. / Britomartis ∼ Bildsäule im Heiligtum der Artemis, *Anton. Lib. met.* 40, 4; vgl. o. 1, 827. / Chorikos ∼ Schlauch, κώρυκος. / Pithos ∼ Weinfaß, πίθος. / Kinyras' Töchter ∼ Tempelstufen; 2, 1192. / Midas verwandelt alle berührten Dinge in Gold, seine Ohren aber werden zu Eselsohren. / Die Oinotropen verwandeln durch Handauflegen alles in Lebensmittel; 3, 618. / Onoskelis (Empusa) wird zu Wasser, dann zu Blut. / Die schwarzen, den Myskelos (s. d.) verurteilenden Stimmsteine werden weiß. / Die Hütte des Philemon und der Baucis (s. d.) wird in einen Tempel verwandelt. / Quellwasser wird zu Wein; 3, 303.

Tiere und leblose Dinge werden zu Menschen oder Daimonen: Bärin ∼ Frau, welche Mutter des Akreisios wurde; 1, 554. / Aus Ameisen (μύρμηκες) entstehen die Bewohner von Aigina 2, 3312. 5, 216; d. h. die Myrmidonen, s. Myrmix. / Eine Katze wird von Aphrodite in eine Frau verwandelt, die auch in diesem Zustand eine Maus verfolgt (*Ps.-Plut. prov. Alex.* 101). / Aus des Kadmos Drachenzähnen wachsen die Spartoi empor. / Die Menschen entstehen aus Pilzen (*Ovid. met.* 7, 392 f.) oder aus Eschen, μελίαι; o. 2, 2629. / Die Kureten bilden sich aus der von Regen befruchteten Erde; 2, 1590. / Die Steine des Deukalion werden zu Männern, die der Pyrrha zu Frauen; 1, 994. 997. 3, 3352. / Steinsaat wird zu Lelegern, d. h. Lokrern; 2, 2141. / Pygmalions Elfenbeinbild der Aphrodite wird in eine Jungfrau verwandelt. / Die Schiffe des Aeneas werden zu Meernymphen, Naides aequoreae, *Ovid. met.* 14, 557. / Die Telchinen entstehen aus den Hunden des Aktaion oder aus dem Blute des Uranos, aus welchem auch die Erinyen hervorgehen (5, 239), wie sich die Phaiaken und Seirenen aus Blutstropfen entwickeln (6, 111).

18) Verstirnung, vgl. *Sterne* 4, 1427 ff. Adler des Zeus ∼ Adlergestirn; 3, 2542. 4, 1492. / Amaltheia; 1, 263. / Ampelos ∼ Vindemitor. / Aphrodite und Eros ∼ Fische; 3, 2534. / Argo ∼ Schiff; 1, 503. / Ariadnes Kranz ∼ στέφανος; 1, 542; s. *Theseus* 5, 694. 722. / Arkas ∼ Arktophylax. / Astreia ∼ Jungfrau. / Atargatis ∼ Jungfrau; 4, 1631. / Berenikes 2 Haar = Ariadnes Haar = 7 Lesbierinnen. / Caesar, *Ovid. met.* 15, 840 ff. / Crater ∼ Mischkrug; 1, 986. / Dionysos' Esel; 3, 2970. / Drache ∼ Δράκων; 1, 2597 f. / Elektra 2 ∼ Fixstern oder Komet; 1, 1235. / Entoria samt Vater und Söhnen ∼ Προτρυγητῆρες. / Eridanos ∼ Sternbild des Flusses am südlichen Himmel; 3, 2180. 4, 1492. / Erigone ∼ Jungfrau; 2, 112. / Europas Stier; 1, 1412. / Heliades mit Eridanos und Kyknos; 1, 1983. / Helike, s. Kynosura. / Helios und Selene; 1, 751. 2597 f. / Herakles ∼ Ὁ ἐν γόνασιν 1, 2597. / Hesperos ∼ Abendstern. / Hippe ∼ Roßgestirn; 2, 2576. / Hippolytos ∼ Fuhrmann. / Hyades, die Ammen des Dionysos ∼ Sternbild am Kopfe des Stiers; 1, 2754 ff. / Ikarios ∼ Bootes oder Arkturus. / Io ∼ Stier bzw. Kuh; 2, 269. / Kallisto ∼ Bärin, s. Arktos 2. / Kanopos mit der Argo am Sternbild des Eridanos oder Nil; 4, 1492. / Karkinos 2 ∼ Sternbild Krebs. / Karnabon ∼ Ophiuchos. / Kassiopeia mit dem κῆτος; 2, 990. / Kastor und Polydeukes ∼ Zwillinge; 1, 1162 und *Ovid. met.* 8, 372. / Kephalos' Hund = Hund des Orion = Seirios; 2, 1097. / Ketos 4, s. Sternbilder. / Söhne der Koronides ∼ Kometen; 2, 1385 ff. / Krotos ∼ Schütze. / Kynosura und Helike ∼ großer und kleiner Bär; 1, 555. / Ladon 2 ∼ Drache. / Sieben Lesbierinnen; 2, 1951 f. / Berenikes Haar. / Maia 1, s. Pleiades. / Maira 5 ∼ der kleine Hund, Canicula, Prokyon; 2, 112. 4, 991. / Melanippe 1 ∼ Roß. / Menippe, s. Koronides. / Merope 3, s. Pleiades. / Merops 1 ∼ Adlergestirn, s. Ethemea. / Meteres ∼ die beiden Bären. / Metioche, s. Koronides. / Myrtilos ∼ Fuhrmann; 2, 3318. 3, 2179. / Nyseïdes ∼ Hyaden. / Olenia Aix ∼ Sternbild Ziege, vgl. Amaltheia. / Orion; 3, 1040 ff. / Leier des Orpheus; 3, 1169; oder des Theseus ∼ Lyra; s. *Theseus* 5, 722. / Orsilochos ∼ Xeniochos. / Parthenos 2 ∼ Jungfrau = Dike; 1, 906. / Pegasos ∼ Sternbild Pferd; 3, 1748. / Phaëthon ∼ Morgenstern?; 3, 2182. 2185; oder Fuhrmann Bootes; 3, 2188. / Philomelos ∼ Bootes. / Phoinike ∼ kleiner Bär; 1, 555. / Phrixos' goldener Widder ∼ Widder 3, 2462. / Pleïades ∼ Tauben, dann Gestirn; 3, 2542. 2551 f. / Phorbas 1 ∼ ὀφιοῦχος; 3, 2426. / Skorpion ∼ Sternbild; 3, 1043 f. / Theseus ∼ Ὁ ἐν γόνασιν oder Ophiuchos; s. *Theseus* 5, 722. / Triopas ∼ Ophiuchos? / Trochilos ∼ Auriga ∼ Bootes; 2, 269.

IV. Die Verwandlung in der bildenden Kunst.

19) In älterer Zeit wird die Verwandlung von der bildenden Kunst nicht wirklich dargestellt, sondern lediglich für denjenigen, der die Sage kennt, äußerlich angedeutet. So wies schon auf der Kypseloslade im Kampf der Thetis mit Peleus eine sich auf der Göttin Hand erhebende Schlange auf ihre bevorstehende Verwandlung hin und ähnlich auf vielen sf. Vasen die Beigabe einer solchen oder eines Löwen, Panthers, Drachen oder von Flammen (s. *Thetis* u. 3, 1834 f., sowie die Zusammenstellung *Graefs* im *Arch. Jahrb.* 1 [1886], S. 201 ff. und *Graef, Die ant. Vas. v. d. Akropol.* 3, nr. 1897), wie bei Dionysos Löwe, Panther, Schlange und Hunde als Mitstreiter im Gigantenkampf in gleichem Sinne erscheinen (1, 1095 f. *Walters, Cat. of vas. in the Brit. Mus.* 2 B, 253). Ebenso hält auf einem altertümlichen sf. Vasenbild eine Nereide zur Andeutung ihrer Verwandlung einen Löwen auf den Armen, während zu demselben Zweck ein Panther an einer anderen emporspringt. Ob freilich die von Nereus' Rücken ausgehenden Strahlen seine bevorstehende Umgestaltung in Feuer oder Wasser ankündigen sollen, ist nicht zu entscheiden (3, 248). Polygnot stellte Kallisto auf einem Bärenfell ausgestreckt (o. 2, 933), den Aktaion auf einem Hirschfell sitzend und ein Hirschkalb haltend, den als Aasgeier vorgestellten Eurynomos (s. d. u. vgl. 3, 274) auf einem Balg dieses Vogels ruhend dar (1, 216). Auf einer Metope von Selinus, die der Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. entstammt, ist Aktaion in ein Hirschfell gehüllt (*Benndorf, Die Metopen von Selinunt* Tf. 10. *Reinach, Rép. d. reliefs* 1, 399, 3; über eine rf. Vase von der Akropolis mit der gleichen Darstellung s. *B. Graef* im *Arch. Anz.* 1893, 1, S. 19); dagegen wird seine Umgestaltung auch schon auf Vasenbildern durch das hervorsprossende Hirschgeweih tatsächlich zum Ausdruck gebracht (*Bull. Nap. n. s.* 8, Tf. 5. *Reinach, Rép. de vases* 1, 501, 7. *Mon. d. Inst.* 11, Tf. 42, 1. *Reinach* 1, 229, 1. *Annali* 1831 D. *Reinach* 1, 250, 3. *Laborde, Coll. Lamberg* 3, 37, 11. *Reinach* 2, 214; vgl. *Walters, Cat. of the greek a. etr. vases in the Brit. Mus.* 4, F, 176), wie dies in späterer Zeit gewöhnlich ist (1, 216). Ebenso ist auf dem 2, 271 abgebildeten Vasengemälde Io noch lediglich durch Beigabe eines über Argos sichtbaren Kuhkopfes gekennzeichnet, doch drückt die bildende Kunst auch bei ihr die Verwandlung durch hervorgewachsene Hörner bereits zu Anfang des 5. Jahrh. v. Chr. wirklich aus (2, 274 ff.); ja *Aeschylus* hat sie sogar als βουκέρως παρθένος (*Aesch. Prom.* 588; 2, 271) auf der Bühne auftreten lassen, und im *Tereus* des *Sophokles* erschienen Tereus und Prokne (jedenfalls aber erst in der Schlußszene) als Vögel (*Aristoph. av.* 100 f u. *Schol.*), während in den zahlreichen gleichfalls Verwandlungen behandelnden Dramen des *Euripides* solche schwerlich sichtbar vorgeführt worden sind (*Horat. ars poet.* 185 ff.). Öfter findet sich die Darstellung der Gefährten des Odysseus mit Tierköpfen auf rf. Gefäßen (2, 1195 ff. 3, 671) und anderen Kunstwerken (*Jahn, Arch. Beitr.* S. 401 ff.). Aber erst in alexandrinischer Zeit versuchen die Künstler, offenbar im Anschluß an die damals in vollendeten Formen ausgestalteten Kentauren, Tritonen u. dgl., den Übergang der einen Gestalt in die andere durch Bildung von neuerfundenen Mischformen dem Beschauer eindringlicher vor Augen zu führen. So erscheinen auf dem 334 v. Chr. geweihten Denkmal des Lysikrates (*Overbeck, Griech. Plast.*[4] 2, 121) drei der von Dionysos verwandelten Seeräuber (1, 66. 1083) im Oberkörper bereits als Delphine, während der Unterkörper noch menschlich gebildet ist. Bei einer Statue der Daphne aus hellenistischer Zeit in Florenz (*Collignon-Baumgarten, Gesch. d. griech. Plast.* 2, 639) wachsen aus dem mit einem durchscheinenden Gewande bedeckten Körper zahlreiche Lorbeerzweige hervor. Auf einem Elfenbeinrelief (*Reinach, Rép. d. rel.* 3, 127, 1) sind ihre Füße in einen Lorbeerbaum hineingewachsen. Noch bezeichnender ist die Umwandlung des Ampelos in einen Weinstock in der 1, 292 abgebildeten Statue zum Ausdruck gebracht, während die Verwandlung der Ambrosia in einen Weinstock auf dem 2, 2201 abgebildeten Sarkophag wieder nur durch eine hinter ihrem Körper emporschießende Rebe und diejenige des Kyknos auf dem Phaëthonsarkophag 3, 2198 durch Beigabe eines Schwans angedeutet wird. Die Verwandlung der Heliaden zeigt ein aretinischer Becher des 1. Jahrh. v. Chr. 3, 2196, 1. Auf den Wandbildern in Pompeji ist Aktaion dreimal (*Helbig, Wandgem.* 249. 249 b. 252 b) mit Hirschgeweih, Daphne zweimal mit Lorbeerzweigen, die aus ihrem Haupt oder aus Haupt und Schultern aufsprießen (*Helbig* a. a. O. 211. 213 u. o. 1, 954), und einmal Kyparissos (s. d.) mit einem aus seinem Kopfe wachsenden Zypressenbüschel (*Helbig* 218) aufgefaßt; öfter aber wird die Verwandlung gar nicht oder lediglich durch Beigabe eines Lorbeerbaums oder eines Lorbeer- bzw. Zypressenzweigs gekennzeichnet. Eine fortschreitende Entwicklung haben diese Kunstbildungen im Altertum nicht durchgemacht, auch haben sie sich nicht weiter ausgebreitet.

[Steuding.]

Vesontius, ein örtlicher Gott von *Vesontio* (Besançon), dem römischen *Mars* gleichgestellt, dessen Name sehr häufig in Gallien örtlichen Schutzgeistern gegeben wird. Der Name *V.* ist erschlossen aus der im 18. Jahrh. zu Besançon gefundenen, verderbt überlieferten Weih- und Bauinschrift *CIL* 13, 5368 (*Holder, Altcelt. Spr.* 3, Sp. 259): ..*Mar(ti) Veso[ntio] L. Catullius*(?) *Coddacatus Catulli fil(ius) maceri(am) refecit, porticum posuit, v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Die erste Zeile lautet in der Überlieferung: C·I·MAR·VESO oder: CL MARVISO oder: CL·MAR·VISONTI, weshalb *Zangemeister* vermutet hatte: *Ge(nio) Mar(tis) Veso[nti(i)]*, vgl. o. Bd. 1, 2, Sp. 1619. *CIL* 13, 6464. 6487. 6425 u. a. Zum Namen des Stadtgottes (ursprünglich vielleicht von einer Quelle hergeleitet) vgl. *Mars Vintius* (Ortsname: *Vintium*), *Mars Cemenelus* (Ortsname: *Cemenelum*), *Ussubius* (Ortsname: *Ussubium*), *Aximus* (Ortsname: *Axima*) u. a. — Zu den Namen des Stifters,

eines Galliers, vgl. *Keune, Lothr. Jahrb.* 9, S. 185 ff. *Philol.-Vers. Straßburg* (1901), S. 106. [Keune.]

Vesperugo s. *Hesperus.*

Vesta. I. Alter und Bedeutung. Vesta ist die altrömische Göttin des Herdfeuers und wird von den Römern selbst als eine der ältesten und ursprünglichsten Gestalten ihrer Religion angesehen und daher mit besonderer Ehrfurcht (*numen sanctissimae Vestae matris CIL* 6, 32414 = *Dessau* 4930) umgeben; als *cana* (*canae penetrolia Vestae, Verg. Aen.* 5, 744 = 9, 259; vgl. 1, 292 *cana Fides et Vesta. Martial.* 1, 70, 3) bezeichnet sie *Vergil*, der sie in dem feierlichen Gebete *Georg.* 1, 497 *di patrii indigetes et Romule Vestaque mater* unter den ältesten Gottheiten Roms anruft, andere nennen sie *antiquissima dea* (*Serv. Aen.* 9, 257; vgl. *prisca religione consecratos Vestae focos Valer. Max.* 6, 1 praef.) oder auch *deorum maxima* (*Augustin. c. d.* 7, 16). Daß ihr Kult nicht der allerältesten Periode römischer Religionsbildung angehört, zeigt die Lage ihres Tempels am Forum (s. Abschn. IV), das erst mit dem Zusammenschlusse der Vierregionenstadt zum geeigneten Platze für den Staatsherd wurde. Ob es in der alten Palatinstadt einen solchen noch nicht gab, ob er in einem völlig verschollenen Heiligtume der Vesta oder einer vergessenen anderen Gottheit lokalisiert war, läßt sich nicht mehr ermitteln; die Nachricht (*Serv. Aen.* 8, 190), daß eine Göttin Caca in einem Heiligtume unbekannter Lage (vielleicht auf dem Palatin) wie Vesta mit einem ständig brennenden Feuer (*pervigili igne sicut Vestae* ist die Überlieferung; die Vulgata *per virgines Vestae* stammt aus *Mythogr. Vatic.* 2, 153 und 3, 13, 1, wo die *Servius*stelle ausgeschrieben ist) verehrt worden sei, legt die Vermutung nahe, daß in ihr eine palatinische Vorgängerin der Vesta zu sehen sei, doch ist nicht weiter zu kommen. Auf der anderen Seite gehört das Fest der Vesta, die Vestalia, dem ältesten Festkalender an, also einer Schicht der römischen Religion, die von griechischen Einflüssen noch frei ist, was genügt, um denjenigen Hypothesen (s. Abschn. II) den Boden zu entziehen, die den Kult der Vesta von den Griechen Unteritaliens ableiten wollen. Die Bedeutung als Herdgöttin tritt ebenso in den Tatsachen des Kultus wie in den Zeugnissen der Alten (z. T. *Cic. de nat. deor.* 2, 67 *vis autem eius ad aras et focos pertinet*) mit voller Deutlichkeit hervor. Wichtig dafür sind eine Reihe von Zeugnissen, in denen das Wort *vesta* appellativisch gleichbedeutend mit *focus* gebraucht wird: *Verg. Georg.* 4, 384 *ter liquido ardentem perfudit nectare vestam; Moret.* 51 *dumque suas peragit volcanus vestaque partes; Sil. Ital.* 6, 76 *renovata focis et paupere vesta lumina; Non.* 75, 2 *Linds.* = 53 *M. quod in primis ingressibus et in spatiis domorum vestae, hoc est arae et foci, soleant haberi.* Dieser Sprachgebrauch läßt eine doppelte Erklärung zu: entweder ist es der Rest einer einst allgemeinen appellativischen Verwendung von *vesta* (wie *ianus* = Tür, Torbogen), die also älter sein würde als die Bildung des Götternamens, oder wir haben es mit der bei den Römern sehr beliebten metonymischen Setzung des Götternamens für das der Gottheit unterstehende Gebiet (wie z. B. *lar* = *domus*) zu tun: gleichviel für welche der beiden möglichen Erklärungen man sich entscheidet, bildet dieser Sprachgebrauch ein wichtiges Zeugnis für die römische Auffassung des Vesta-Begriffes.

Indem die Römer nicht nur dem Hausherde als dem Mittelpunkte des häuslichen Gemeinschaftslebens und des häuslichen Gottesdienstes besondere Pflege angedeihen ließen, sondern nach Analogie des Herdes im Privathause auch die Vorstellung von einem Staatsherde zur vollen Ausbildung brachten (vgl. *Jordan, Tempel der Vesta* S. 85), hat für sie Vesta eine besonders große Bedeutung gewonnen und ist bei ihnen in die erste Reihe der für das Staatswohl maßgebenden Gottheiten getreten, so daß sie unmittelbar hinter der alten Göttertrias Iuppiter, Mars, Quirinus (Ianus, Iuppiter, Mars, Quirinus, Vesta als Reihenfolge der durch das Pontifikalkollegium vertretenen obersten Götter zu erschließen aus *Fest.* p. 198, 29 *Linds.* = 185 *M.*) und später hinter dem kapitolinischen Dreiverein ihren Platz hat. Ein Kennzeichen dieser hervorragenden Stellung ist das Beiwort *mater,* das sie im offiziellen Sprachgebrauche so ständig führt, daß es fast zum Bestandteile ihres Namens geworden ist (*Vesta mater* z. B. regelmäßig in den Protokollen der Arvalbrüder, *Henzen, Acta fratr. Arval.* S. 124 f. 147, gewöhnlich in den Ehreninschriften der Obervestalinnen, *CIL* 6, 32414. 32420, außerdem u. a. *Cic. de domo* 144; *de harusp. resp.* 12; *Verg. Georg.* 1, 498; *Ovid. fast.* 4, 828; *Seneca contr.* 4, 2, 1; *Isid. orig.* 8, 11, 61; *CIL* 10, 1125 und vielfach auf Münzen). Da dies Beiwort, wie die Bezeichnungen *pater* und *mater* überall in der altrömischen Religion (*Wissowa, Religion u. Kultus d. Röm.*[2] S. 26 f.; *v. Domaszewski, Abhdl.* S. 166), nur ein Ausdruck der kindlichen Unterwerfung des Gläubigen unter den Willen der Gottheit, nicht die Bezeichnung einer persönlichen Eigenschaft dieser Gottheit ist, so hat *E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum* (*RVV* 6, Gießen 1910) S. 210 ff. mit Unrecht in ihm eine Stütze für seine Ansicht gesehen, daß das Wesen der Vesta in ihrer Eigenschaft als mütterliche, segenspendende Gottheit beschlossen sei, aus der sie sich dann besonders zur Hausmutter für die große Familie, die den Staat bilde, entwickelt habe (S. 215). Diese Ansicht, die in ihrer blassen Verschwommenheit einen starken Rückschritt gegenüber bereits gewonnener sicherer Erkenntnis bezeichnet, war zu begründen nur unter Beiseiteschiebung alles dessen, was für den alten Vestakult charakteristisch und unterscheidend ist, und unter Vernachlässigung der Eigenart der römischen Religion und ihrer Überlieferung.

II. Name. Von den alten Etymologien des Namens Vesta (z. B. *stat vi terra sua, vi stando Vesta vocatur Ovid. fast.* 6, 299; vgl. *Arnob.* 3, 32; *Serv. Aen.* 2, 296; *quod [tellus] vestiatur herbis Varro* bei *Augustin. c. d.* 7, 24; vgl. *Serv. Aen.* 1, 292; *Hygin.* bei *Paulin. Nol. carm.* 32, 131 ff.) verdient keine ernst genommen zu werden. Der sprachliche Zusammenhang mit Ἑστία war

nicht wohl zu verkennen, die antike Sprachwissenschaft besaß für ihn keine andere Erklärung als die, welche *Cicero de nat. deor.* 2, 67 gibt: *Vestae nomen a Graecis; ea est enim, quae ab illis Ἑστία dicitur* (vgl. *de leg.* 2, 29 *graeco nomine est appellata. Serv. Aen.* 1, 292 *Vesta autem dicta ἀπὸ τῆς ἑστίας*); doch hat man sich auf die Herleitung des Namens aus Griechenland beschränkt, zu der Annahme, daß der Vestadienst griechisches Lehngut sei, haben sich auch *Dionysios von Halikarnaß* und *Plutarch* nicht verstiegen. Das ist erst der neuesten Zeit vorbehalten geblieben, wo nach einer kurzen Andeutung *Mommsens* (*Röm. Gesch.* 1[6] S. 111; vgl. *Jordan* a. a.O. S. 82 ff.) *P. Kretschmer* (*Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* S. 162 f.) und *Giulio Gianelli* (*Il sacerdozio delle Vestali Romane* S. 16 ff.) für Herübernahme der römischen Vesta von den Westgriechen Italiens eingetreten sind. Aber abgesehen davon, daß das Vorkommen des Festes der Vesta in der ältesten Festtafel die Göttin als älter erweist als die griechischen Einwirkungen auf die römische Religion, scheitert diese Ansicht an der Tatsache, daß gerade diejenigen Gedanken, die die eigentlich tragenden des ältesten Vestakultes sind, vor allem die von Ursprung an bestehende Verbindung mit der Penatenvorstellung, von den Griechen nicht entlehnt werden konnten, weil sie ihnen fremd sind. Noch viel unhaltbarer freilich ist die in neuerer Zeit ebenfalls von sprachwissenschaftlicher Seite (*F. Solmsen, Untersuchungen zur griech. Laut- und Verslehre* S. 219; *H. Ehrlich, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 41 (1907), S. 289 ff.) aufgestellte Behauptung, daß der Gleichklang der Namen Ἑστία und *Vesta* auf reinem Zufall beruhe, da sie der tatsächlich vorhandenen Übereinstimmung in der Grundauffassung und vielen Einzelheiten des griechischen und römischen Kultes beider Göttinnen keine Rechnung trägt. Veranlaßt sind beide gewagten und unhaltbaren Kombinationen durch den Umstand, daß sprachlich die Gleichung Ἑστία = *Vesta* nicht glatt aufgeht, sowohl wegen der Verschiedenheit der Stammbildung (-ια gegen -*a*), als besonders weil in dem griechischen Worte das anlautende Digamma (*F. Sommer, Griech. Lautstudien* S. 94 f.; *F. Bechtel, Griech. Dialekte* 1, 346) nur spärlich bezeugt ist (*Mantineia IG* 5, 2 nr. 271, 18; vgl. *Hesych.* s. γιστία). Aber diese sprachlichen Bedenken wiegen, wie auch *Süß, Realenzykl.* 8, 1266 feststellt, nicht schwer genug, um das Gewicht der Tatsachen aufzuheben, die sowohl für die Bodenständigkeit des römischen Vestakultes wie für seine Urverwandtschaft mit den griechischen Hestiavorstellungen sprechen, und man wird daher auch die beiden Namen auf die gleiche indogermanische Wurzel zurückzuführen haben, wenn es auch bisher noch nicht gelungen ist, eine allgemein überzeugende Etymologie aufzustellen; Übersicht über die bisherigen Versuche bei *Süß* a. a. O. 1260 f., dazu noch *E. Fehrle, Ztschr. f. vergl. Sprachforsch.* 45 (1912), S. 83 ff.; *F. Muller, Mnemos. N S.* 43 (1915), S. 330 f. Auffällig könnte es bei einem Gottesdienste, der den Italikern mit den Griechen von Urzeiten her gemeinsam war, erscheinen, daß er innerhalb Italiens ausschließlich in Latium nachweisbar ist; doch kann das bei der geringen Zahl von außerlatinischen Denkmälern italischer Religion sehr wohl auf Zufall beruhen, zumal wenn man annimmt, daß die Entwickelung der Vesta zur Staatsgottheit nur in Latium stattgefunden habe; ein ausschließlich häuslicher Gottesdienst aber hinterläßt nur verhältnismäßig geringe Spuren, wie gerade auch die geringe Anzahl der Zeugnisse für den häuslichen Kult der Hestia-Vesta beweist; im übrigen vgl. auch *Jordan* a. a. O. S. 78 f.

III. Die Vesta des Privathauses. Seit unvordenklichen Zeiten ist im römischen wie im griechischen Hause der Herd der Altar der Hausgöttin (*cum focus ara sit deorum penatium Serv. Aen.* 11, 211 = *Porphyr.* zu *Hor. epod.* 2, 43; vgl. *Cic. p. Rosc. Amer.* 23 *nudum eicit domo atque focis patriis disque penatibus; Cicero* verbindet mit Vorliebe *arae, foci, di penates,* z. B. *de domo* 1. 106. 109. 143; *Sest.* 145; *Philipp.* 2, 72. 75; 11, 10; 13. 16), und da Vesta, wie schon ihr Name zeigt, nichts anderes ist als die göttliche Verkörperung des Herdes (*domina focorum Ovid. fast.* 6, 317), so ist damit der Grund für ihre Verehrung gegeben, die in engster Verbindung steht mit der der *di penates,* der Gottheiten der in unmittelbarer Nähe des Herdes gelegenen Vorratskammer (s. oben Bd. 3, Sp. 1882 ff.). Nachdem später auch der Lar familiaris (s. oben Bd. 2, Sp. 1875 ff.) und der Genius des Hausherrn hier den Sitz ihrer Verehrung gefunden haben, ist der Kreis der römischen Herdgottheiten abgeschlossen, den uns zahlreiche Malereien in den pompejanischen Häusern (*Helbig, Wandgemälde* nr. 35 ff.; *Sogliano, Pitture murali Campane* nr. 12 ff.; *A. de-Marchi, Il culto privato di Roma antica* 1, 79 ff.; diejenigen Bilder, auf denen auch Vesta erscheint, verzeichnet *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 68 f.; Abbild. oben Bd. 2, Sp 1893 f. Abb. 5) zeigen. Der Genius erscheint (nur durch das im linken Arme getragene Füllhorn als Gott gekennzeichnet) in der Gestalt des Hausvaters, der am Hausherde die übliche Opferspende darbringt (*ture et vino supplicat*). Aber an diesen Herdkulten hat auch die Hausfrau, in deren Wirkungsbereich der Herd zunächst gehört, hervorragenden Anteil, ihr fällt die Aufgabe zu, nicht nur für die Reinhaltung und Ausschmückung des Herdes zum Zwecke der dort vorzunehmenden gottesdienstlichen Handlungen zu sorgen, sondern auch bei bestimmten, regelmäßig wiederkehrenden Anlässen selbst an ihm zu opfern. Das ist zwar nirgendwo unmittelbar bezeugt, ergibt sich aber ohne weiteres aus den Anweisungen, welche *Cato* (*de agricult.* 143, 2) der unfreien Schaffnerin (*vilica*) auf dem Bauerngute erteilt, welche dort die Obliegenheiten der Hausfrau wahrnimmt: *focum purum circumversum cotidie, priusquam cubitum eat, habeat. Kalendis, Idibus, Nonis, festus dies cum erit, coronam in focum indat, per eosdemque dies Lari familiari pro copia supplicet* (vgl. *Plaut. Aulul.* 23 f. *ea mihi cottidie aut ture aut vino aut aliqui semper supplicat, dat mihi coronas,* Worte des Lar familiaris von der Haus-

tochter). Die Hausfrau hatte jedenfalls auch im Hause die Sorge für die Bereitung des *far pium* (*Verg. Aen.* 5, 744f. *Pergameumque Larem et canae penetralia Vestae farre pio et plena supplex veneratur acerra*, vgl. *Serv. Ecl.* 8, 82), welches die hauptsächliche Opfergabe für Vesta ist (*Iuven.* 6, 386 *et farre et vino Ianum Vestamque rogabat*) und ihr zu Ehren ins Herdfeuer geworfen wird (*Sil. Ital.* 7, 183ff. *cerialia dona attulit ac primum Vestae detersit honorem undique et in mediam iecit libamina flammam*). Bei den Mahlzeiten, die die ganze Hausgenossenschaft gemeinsam vor dem Herde auf langen Bänken sitzend einzunehmen pflegte (*Ovid. fast.* 6, 305f.; *Colum.* 11, 1, 19 u. a.), wurde der Vesta ebenso wie den sonstigen Herdgottheiten ein Schüsselchen mit einem Anteile an den Speisen vom Tische auf den Herd gebracht: *fert missos Vestae pura patella cibos Ovid. fast.* 6, 310; ~ *nutriat incinctos missa patella Lares Ovid. fast.* 2, 634; das *mittere patellam* hat man sich wohl in der Weise vorzustellen, daß Hausherr oder Hausfrau, die ihren Platz wohl am oberen, vom Herde am weitesten entfernten Ende der Tafel haben, das Schüsselchen mit Speisen füllen und es dann, sei es durch einen abgeschickten Sklaven, sei es von Hand zu Hand durch die Reihe der Tischgenossen bis zum Herde befördern lassen. Von einer entsprechenden, vom Trunke bei der Mahlzeit der Vesta gelieferten Weinspende zeugt vielleicht ein in Lauuvium gefundenes Tongefäß mit der aufgemalten Inschrift *Vesta pocolo* (*Dessau* 2968) von einer Gattung, von der wir noch ein Dutzend weiterer Exemplare mit den Namen der verschiedensten Götter (*CIL* 1² 439—453 = *Dessau* 2957—2969) besitzen, die dann wohl als einzelne der Penaten des betreffenden Hauses zu verstehen wären (s. über diese Tongefäße *Ritschl, Opuscula* 4, 279ff. und *Jordan, Annali d. Inst* 1884, S. 7ff.). Da auch die anderen Göttern geltenden häuslichen Opfer am Herde dargebracht werden und das Feuer der Vesta die Opfergabe verzehrt, ist es erklärlich, daß sie bei allen Opfern angerufen wird (*Serv. Aen.* 1, 292 *Vesta significat religionem, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Ianus in omnibus sacrificiis invocantur*), und zwar am Ende des die Opferhandlung begleitenden Gebetes (*Cic. de nat. deor.* 2, 67), wo der Opfernde seine Gabe in die Herdflamme wirft. Daher fügt auch *Cato* (*de agric.* 132, 2), nachdem er die Anweisungen für die Darbringung eines Schmauses an Iuppiter Dapalis gegeben hat, hinzu: *Vestae si voles dato.*

Da aber der Herd nicht nur als Opferstätte dient, sondern auch zur Bereitung der täglichen Nahrung, insbesondere des Mehls und der aus ihm hergestellten Lebensmittel, Mehlbrei (*puls*) und Brot, so stehen auch diese Tätigkeiten unter der Obhut der Vesta, und nachdem die Mehl- und Brotbereitung aus der Hauswirtschaft ausgeschieden und Aufgabe eines besonderen Handwerks, der *pistores*, geworden ist (*Plin. n. h.* 18, 107), ist Vesta auch zur Schutzgöttin dieses Handwerks geworden, dessen Angehörige ihr noch in der Kaiserzeit besondere Verehrung erweisen, s. z. B. die Weihung eines



1) Relief im Museo Torlonia in Rom (*Annali d. Inst.* 1883 tav. d'agg. L = *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 71).

pistor Romaniensis ex reg(ione) XIIII an Diana Nemorensis Vesta, *CIL* 14, 2213 = *Dessau* 3243, und das Relief bei *Fabretti, De columna Traiana* p. 339 (vgl. *Wissowa, Ges. Abhdl.* S. 70 f.), dargebracht von C. Pupius Firminus (*CIL* 6, 787. 30832 = *Dessau* 3313), den wir aus einer anderen Inschrift (*CIL* 6, 1002 = *Dessau* 7269) als Quaestor des *corpus pistorum* kennen. Bildliche Darstellungen zeigen die Göttin mit einem Brote in der Hand, neben ihr die Stampfmühle (*pistrinum*) mit dem zugehörigen Esel, der die Mühle zu drehen hat (s. namentlich das Relief *Torlonia, Annali d. Inst.* 1883 *tav. d'agg. L* = *Wissowa, Ges. Abhdl.* S. 71 und die dort zusammengestellten sonstigen Denkmäler). Der Esel gilt überhaupt als das Lieblingstier der Vesta (*Vestae* [überliefert *vestrae*] *deliciumst asinus Copa* 26) und wird ihr in größeren Götterreihen als unterscheidendes Kennzeichen beigegeben, z. B. auf dem pompejanischen Zwölfgötterbilde *Helbig* nr. 7 und dem Rundaltar aus *Gabii Clarac* 117, 18, wahrscheinlich auch auf der Mainzer Juppitersäule (nach *S. Reinach, Revue archéol.* 1893, 1 S. 29 und *F. Drexel, Korr.-Bl. d röm.-germ. Kommiss.* 8 (1915), S. 65; anders *A. Oxé, Mainzer Zeitschr.* 7 (1912), S. 30 und *F. Quilling, Die Iuppitersäule des Samus und Severus*, 1918 S. 111ff. 221f.); auch auf dem Fries des Rundtempels der Vesta am Forum war der Eselskopf dekorativ verwendet (*Jordan, Tempel der Vesta* S. 18). Der ätiologischen Erzählung, durch welche *Ovid* (*fast.* 6, 319ff., daraus *Lact. inst.* 1, 21, 25ff.) diese Vorliebe der Göttin für den Esel begründet (das Geschrei eines Esels vereitelt bei einer Pannychis im entscheidenden Augenblicke ein erotisches Attentat des Priapus auf Vesta), tut *Süß* (a. a. O. 1269f.) zu viel Ehre an, wenn er in ihr einen 'Ausdruck der phallischen Elemente im Kulte der Feuergöttin' findet; es ist zweifellos eine reine Erfindung des *Ovid*, wie schon daraus

hervorgeht, daß dieser genau dieselbe Geschichte, nur mit Ersetzung der Vesta durch eine Nymphe Lotis, an anderer Stelle (*fast.* 1, 391 ff.) nochmals erzählt, hier um zu motivieren, warum dem Priapus der Esel als Opfertier geschlachtet werde (vgl. *B. Pressler, Quaestionum Ovidianarum capita duo, Diss.,* Halis Sax. 1903, S. 22 f.). Über die Rolle, welche die Esel beim Feste der Vestalia spielen, s. unten Abschn. V.

IV. Tempel der Vesta. Wenn *Varro* (*de l. l.* 5, 74) Vesta zu denjenigen Gottheiten rechnet, welche die Römer von den Sabinern entlehnt hätten (wie auch bei *Dion. Hal.* 2, 50, 3 Vesta unter den Gottheiten der von Titus Tatius errichteten Altäre erscheint), so ist das kaum mehr als historische Konstruktion und erlaubt nicht einmal den Schluß, daß dem *Varro* Zeugnisse für alten Vestadienst bei den Sabinern bekannt gewesen seien. Die erhaltenen Spuren jedenfalls beschränken sich auf die nächste Umgebung Roms. Wie alt der Vestakult von Tibur war, für das Inschriften der Kaiserzeit (*CIL* 14, 3677. 3679 = *Dessau* 6244 f.) *virgines Vestales Tiburtium* bezeugen, läßt sich nicht mehr feststellen, uralt aber war sicher die Verehrung der Göttin in der alten Laurenterstadt Lavinium und in dem früh zerstörten Alba Longa. Der Dienst von Vesta und den Penaten in Lavinium gehört zu den *sacra principia p(opuli) R(omani) Q(uiritium) nominisque Latini, quai apud Laurentis coluntur* (*CIL* 10, 797 = *Dessau* 5004, vgl. *Wissowa, Hermes* 50, 1915, S. 28 ff.) und wurde durch ein Opfer, das die höchsten Beamten Roms alljährlich dort in feierlichster Weise *penatibus pariter et Vestae* (*Macr. Sat.* 3, 4, 11 = *Serv. Aen* 2, 296; vgl. 3, 12; *Ascon.* p. 24 St., mehr s. oben Bd. 3, Sp. 1894) darbrachten, geradezu als der Mutterkult des römischen anerkannt. Unter den *sacerdotes Albani* aber, d. h. den römischen Staatspriestern, denen die Pflege der Gottesdienste des untergegangenen Alba Longa oblag (*Wissowa* a. a. O. S. 2 ff.), befinden sich bis zum Ausgange des Altertums (Bestrafung einer der Unkeuschheit überführten *apud Albam Vestalis antistes* am Ende des 4. Jahrh., *Symm. epist.* 9, 147 f.) auch *virgines Vestales* (vgl. *Iuven.* 4, 61 *Vestam colit Alba minorem*), die ganz wie die römischen organisiert sind (*v(irgini) V(estali) maximae ar[cis A]lbanae CIL* 6, 2172 = *Dessau* 5011; *virginis Albanae maxi[mae] CIL* 14, 2410 = *Dessau* 6190; Gelübde werden bei ihnen eingelöst, *Ascon.* p. 36 St.) und von manchen als das Vorbild der letzteren angesehen wurden (*Liv.* 1, 20, 3 *virgines Vestae ... Alba oriundum sacerdotium*; vgl. *Dion. Hal.* 2, 65, 1).

Die Begründung des römischen Staatskultes der Vesta, d. h. die Stiftung des Staatsherdes und die Erbauung des Vestatempels, schreibt die Überlieferung überwiegend dem Könige Numa Pompilius zu (die Zeugnisse bei *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 544, 1), wenn auch einige Gewährsmänner sich vielmehr für Romulus erklärten (*Dion. Hal.* 2, 65; *Plut. Rom.* 22, 1). Der Tempel, der während des ganzen Altertums seinen Platz nicht geändert hat, lag am Fuße des Palatin (*a luco Vestae, qui a Palatii radice in Novam viam derexus est, Cic. de divin.* 1, 101; vgl. *Liv.* 5, 32, 6 *in Nova via, ubi nunc sacellum est supra aedem Vestae*) auf der Grenze von Forum und Sacra via (*Jordan, Topogr.* 1, 2 S. 292 ff.), wo noch heute der an seiner Basis von mehreren Lagen von Tuffblöcken umgebene Gußwerkkern seines Unterbaues erhalten ist. In seiner unmittelbaren Umgebung lagen einerseits das Amtshaus des Pontifex maximus, dem allgemeinen Glauben nach das ehemalige Königshaus des Numa, daher *regia* (nämlich *domus*) genannt (*regia magna Numae Ovid. fast* 6, 264; vgl. *trist.* 3, 1, 30; *Tac. ann.* 15, 41; mehr bei *Jordan* a. a. O. S. 424, 140), andererseits das Haus der Vestalinnen, als *atrium Vestae* (zuweilen auch *atrium regium*, *Liv.* 26, 27, 3; 27, 11, 16; *virginea domus Martial.* 1, 70, 4) bezeichnet, an das Wand an Wand eine *domus publica* anstieß, die bis auf Augustus dem Pontifex maximus zur Wohnung diente, dann aber, von Augustus aufgegeben, zur Vergrößerung des Vestalinnenhauses verwendet wurde (*Cass. Dio* 54, 27, 3; vgl. *Sueton. Caes.* 46, 1; *Wissowa, Religion u. Kultus*[2] S. 502, 7): der ganze Gebäudekomplex ist gegenwärtig freigelegt; vgl. *H. Jordan, Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen,* Berlin 1886; *Hülsen, Das Forum Romanum*[2] S. 171 ff. Als ein Rundbau (*Fest.* p. 320, 12 *Linds.* = 262 *M.; Ovid. fast.* 6, 265 ff.; *Plut. Numa* 11; *Serv. Aen.* 9, 406) von sehr bescheidenen Ausmessungen — der erhaltene Unterbau hat einen Durchmesser von nur 14 m — ist das Heiligtum kein *templum* im technischen Sinne des römischen Sakralrechts gewesen (*Gell.* 14 7, 7; *Serv. Aen.* 7, 153. 9, 4) und hat unter den stadtrömischen Tempeln eine Ausnahmestellung eingenommen. Es ist aber falsch, wenn die Verteidiger der Hypothese von der griechischen Entlehnung des Vestakultes (*Mommsen, Röm. Gesch.* 1[6] S. 111; *Kretschmer, Einleit.* S. 163) in der Form des Rundtempels eine Stütze ihrer Ansicht haben finden wollen, denn in der Tat ist es die Form der uralten italischen Rundhütte, die uns hier entgegentritt (*Helbig, Die Italiker in der Poebene* S. 52 ff.; *W. Altmann, Die italischen Rundbauten* 1906 S. 58 f.; anders *Jordan, Tempel der Vesta* S. 77 f.) und gerade das hohe Alter des Gottesdienstes verbürgt. Im Gegensatze zum Kapitol und der großen Masse der sonstigen römischen Tempel ist dieses Heiligtum kein Gotteshaus, d. h. nicht Wohnung der persönlich gedachten Gottheit, weshalb es auch niemals ein Bild der Göttin enthalten hat (an dem Zeugnisse des *Ovid. fast.* 6, 295 ff., das durch die Parallele des bildlosen Hestiatempels von Hermione bei *Pausan.* 2, 35, 1 eine Stütze erhält, ist nicht zu rütteln; vgl. unten Abschn. VIII), sondern dient ausschließlich dazu, dem Staatsherde mit dem heiligen Feuer, der *vesta publica p. R. Q.*, ein Obdach zu bieten. Wenn sich *Ovid* (*fast.* 6, 261 f. *quae nunc aere vides, stipula tum tecta videres, et paries lento vimine textus erat*) das Gebäude als eine mit Stroh gedeckte Hütte mit Wänden aus Flechtwerk vorstellt, so trifft er gewiß das Richtige, daher wurde der Bau auch wiederholt durch Feuersbrünste zerstört, insbesondere im J. 513 = 241 (*Liv. per.* 19; *Oros.* 4, 11, 9; *Plin. n. h.* 7, 141; *Ovid. fast.* 6, 437 ff.) und 544

= 210 (*Liv.* 26, 27, 4. 14). Später trat, ohne Vergrößerung der Dimensionen, ein massiver Bau an die Stelle der alten Hütte; die erhaltenen Reste von Säulen und Gebälk gehören einer von Septimius Severus nach dem großen Brande vom J. 191 n. Chr. (*Cass. Dio* 72, 24; *Herodian.* 1, 14, 4f) vorgenommenen Restauration an.

Wie im Privathause mit dem Herde der Vorratsraum, mit der Verehrung der Vesta die der Penaten verbunden ist, so birgt auch der Vestatempel außer dem Staatsherde, von dessen Einrichtung wir uns eine genauere Vorstellung zu bilden nicht vermögen, den *penus,* die Vorratskammer der Gemeinde, welche einerseits gewisse für die Ausführung der Staatsopfer nötigen Stoffe, Opferschrot (*mola salsa*) und Salzlake (*muries*), das Blut des Oktoberrosses und die Asche der an den Fordicidia verbrannter Kälber u. a. (s. darüber Abschn. VII), andererseits Symbole der diese Vorräte und damit das Wohl der ganzen Gemeinde beschützenden Gottheiten, d. h. die *di penates p. R. Q.* enthielt, die also hier ihren Kult fanden, lange ehe ihnen auf der Velia ein eigenes Heiligtum erbaut wurde (s. oben Bd. 3, Sp. 1889f.), und auch nach dessen Erbauung hier immer noch zusammen mit Vesta den Hauptsitz ihrer Verehrung hatten: die Worte des *Tacitus* (*ann.* 15, 41) *delubrum Vestae cum penatibus populi Romani exusta* (beim neronischen Brande) sind durchaus wörtlich zu verstehen. Diese Vorratskammer, der *penus Vestae,* nahm im Tempel einen besonderen, durch Matten abgetrennten Raum ein (*Festus* p. 296, 12 *Linds.* = 250 *M. penus vocatur locus intimus in aede Vestae tegetibus saeptus, qui certis diebus circa Vestalia aperitur. i dies religiosi habentur*), der seinerseits wieder — wahrscheinlich ebenfalls durch Matten (auf der Darstellung des Vestatempels auf der Sorrentiner Basis; *Petersen, Ara Pacis* S. 70, Fig. 29c, s. unten Abschn. VIII, ragt das Palladium über einem den Hintergrund verhüllenden Vorhange hervor) — in zwei Abteilungen zerlegt war, von denen die äußere (*intus in aede Vestae in penu exteriore Fest.* p. 152, 10 *Linds.* = 161 *M.*) unter anderem, wie wir zufällig erfahren, das Faß mit Salzlake (*muries, Fest.* a. a. O.), also wahrscheinlich überhaupt alle jenen zum Opfergebrauche bestimmten heiligen Vorräte enthielt, während der innerste Raum, die *penetralia Vestae* (*Verg. Aen.* 2, 297. 5, 744 = 9, 259; *Horat. epist.* 2, 2, 114) im eigentlichen Sinne, zur Aufbewahrung der Penaten oder dessen, worunter man sich diese verkörpert dachte, diente; vgl. *Dion. Hal.* 2, 66, 2f. *τινὲς μὲν οὖν οὐδὲν ἔξω τοῦ φανεροῦ πυρὸς εἶναί φασι τὸ τηρούμενον... εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν ἔξω τοῦ πυρὸς ἀπόρρητα τοῖς πολλοῖς ἱερὰ κεῖσθαί τινα ἐν τῷ τεμένει τῆς θεᾶς, ὧν οἵ τε ἱεροφάνται τὴν γνῶσιν ἔχουσι καὶ αἱ παρθένοι.* Beim gallischen Brande sollen die Vestalinnen mit Hilfe des Flamen Quirinalis die *sacra* (das ist die gewöhnliche Bezeichnung) dadurch gerettet haben, daß sie sie zum Teil, in Tonfässer (*doliola,* s. dazu *Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3² S. 251 Anm.) verpackt, an einer Stelle des Forum boarium, die davon noch später den Namen Doliola führte (*Jordan, Topogr.* 1, 2 S. 486, 65), vergruben (*Liv.* 5, 40, 7f.; *Paul.* p. 60, 26 *Linds.* = 69 *M.*), zum Teil nach Caere brachten (*Liv.* a. a. O.; *Val. Max.* 1, 1, 10; *Strabo* 5, 220).

Über Aussehen und Beschaffenheit dieser *sacra,* an denen nach allgemeiner Überzeugung die Erhaltung und das Gedeihen des römischen Staates und Volkes hing (*Vestae aedem et aeternos ignes et conditum in penetrali fatale pignus imperii Romani Liv.* 26, 27, 14; *pignora fatalia Ovid. fast.* 6, 445; *sacra illa fatalia Augustin. c. d.* 3, 18), weiß uns kein Gewährsmann etwas Bestimmtes zu sagen, um so geschäftiger ist die Phantasie bemüht, das Geheimnis zu ergründen (*Dion. Hal.* 2, 66, 5f.; *Plut. Camill.* 20, 5—8; mit merkwürdiger Bestimmtheit behauptet *Plinius n. h.* 28, 39 *fascinus . . . deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur*). Nur darüber ist man sich in historischer Zeit so ziemlich einig, daß sich unter diesen *sacra* das von Aineias nach Italien gebrachte troische Palladium befinde (zuerst *Cicero* pro *Scauro* 48 *Palladium illud, quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii Vestae custodiis continetur; Liv.* 5, 52, 7 *quid de aeternis Vestae ignibus signoque, quod imperii pignus custodia eius templi tenetur, loquar? Ovid. trist.* 3, 1, 29 *hic locus est Vestae, qui Pallada servat et ignem;* daher *Troiana Minerva Lucan.* 1, 598; *Claudian.* in *Eutrop.* 1, 328; weitere Zeugnisse bei *Preuner, Hestia-Vesta* S. 425, 3). Diese Tradition ist nur eine Weiterbildung der schon von *Timaios* (bei *Dion. Hal.* 1, 67, 4) vertretenen Ansicht, daß die römischen (bei *Timaios* zunächst die lavinatischen) Penaten, welche durch jene geheimnisvollen *sacra* im Penus Vestae dargestellt waren, nichts anderes seien als die von Aineias aus Ilion nach Italien geretteten troischen Schutzgötter (vgl. *Wissowa, Ges. Abhdl.* S. 108ff. und oben Bd. 3, Sp. 1895ff.), eine Ansicht, die auch die weitere Konsequenz nach sich zog, daß man seit der augusteischen Zeit auch für Vesta selbst troischen Ursprung in Anspruch nahm (*Verg. Aen.* 2, 296 *sic ait et manibus vittas Vestamque potentem aeternumque adytis effert penetralibus ignem;* Vestatempel in Troia ebd. 2, 567; *Vesta Iliacae felix tutela favillae Prop* 4, 4, 69; *Troica Vesta Ovid. met.* 15, 730; *Iliaca Vesta Ovid. fast.* 6, 227. 365; *Phrygia Vesta Sidon. Apoll. carm.* 24, 41; *Iliaci foci Ovid. fast.* 3, 418. 6, 456; *Troicus ignis Stat. silv.* 1, 1, 35 u. a.). Das Dunkel, das über all diesen Dingen liegt, hat seinen Grund in der vollständigen Unzugänglichkeit des Penus Vestae, die jede Besichtigung und Untersuchung der dort aufbewahrten Heiligtümer ausschloß (daher *Vestae secreta Sil. Ital.* 3, 566; *tamquam aliquod Vestale secretum Paneg. lat.* 2, 21, 3; *arcana in aede Ovid. fast.* 3, 143). Der ganze Tempel der Vesta war allen Männern, mit einziger Ausnahme des Pontifex maximus, dauernd verschlossen (*Lact. inst.* 3, 20, 4 *sceleratiores . . . quam qui aedem Vestae aut Bonae Deae aut Cereris intraverit: quae penetralia quamvis adire viris non liceat, tamen a viris fabricata sunt;* vgl. *Ovid. fast.* 6, 254 von Vesta: *nec fueras aspicienda viro*), aber auch Frauen hatten nur in den Tagen der

Tempelreinigung vom 7.—15. Juni (*Vesta aperit* und *Vesta cluditur* notiert *Philocalus* zum 7. bzw. 15. Juni) Zutritt; wenn *Festus* p. 296, 13 *Linds.* = 250 *M.* an diesen Tagen für die Frauen auch den Penus geöffnet sein läßt, so kann damit nur der *penus exterior* (s. oben) gemeint sein, denn die Bewahrung des Geheimnisses der im inneren Penus aufbewahrten *sacra* wäre ja völlig undenkbar, wenn sie alljährlich eine Woche lang der ganzen römischen Frauenwelt zugänglich gewesen wären. Selbst der Pontifex maximus muß trotz der gegenteiligen Behauptung später Gewährsmänner (*Serv. Aen.* 3, 12 von den Penaten: *quos nisi sacerdoti videre fas nulli sit,* wo wohl der *sacerdos publicus,* d. h. der Pontifex maximus, gemeint ist, vgl. *Dion. Hal.* 2, 66, 3 ὧν οἵ τε ἱεροφάνται τὴν γνῶσιν ἔχουσι καὶ αἱ παρθένοι; *Hist. aug. Heliog.* 6, 7 *in penum Vestae, quod solae virgines solique pontifices adeunt, inrupit*) vom Zutritt zu dem Allerheiligsten ausgeschlossen gewesen sein, da ohne diese Annahme die Geschichte vom Pontifex maximus L. Caecilius Metellus, der beim Brande des Tempels im J. 513 = 241 dieses Verbot mit vollem Bewußtsein übertritt, um die *sacra* vor Zerstörung zu retten (*Cic.* pro *Scauro* 48; *Liv. per.* 19; *Ovid. fast.* 6, 437 ff.; *Val. Max.* 1, 4, 5; *Plin. n. h.* 7, 141 und mehr bei *O. Leuze, Philologus N. F.* 18 [1905], S. 95 ff.) ihre Pointe verlieren und das Eindringen des Elagabal aufhören würde ein Frevel zu sein, da er ja als Kaiser Pontifex maximus war und als solcher Zutritt gehabt hätte Demnach ist *Lucan.* 1, 598 (danach *Claudian.* in *Eutrop.* 1, 328 f.) vollkommen im Rechte, wenn er von der Obervestalin (*Vestalemque chorum ducit vittata sacerdos*) sagt: *Troianam soli cui fas vidisse Minervam*; man wird das sogar wörtlich dahin verstehen dürfen, daß nicht alle Vestalinnen, sondern nur die Virgo Vestalis maxima (über deren leitende Stellung unten im Abschn. VI zu handeln sein wird) das Allerheiligste betreten durfte. Im allgemeinen vgl. über diese Frage *I. Santinelli, Rivista di filologia* 30 (1902), S. 255 ff.; *Giulio Gianelli, Il 'penus Vestae' e i 'pignora imperi', Atene e Roma* 17 (1914), nr. 187—188. Eine wirkliche Profanierung der im Penus Vestae aufbewahrten Heiligtümer ist nur erfolgt, als bei dem Brande des J. 191 n. Chr. die Vestalinnen das Palladium vor aller Augen über die Sacra via nach dem Kaiserpalast retteten (*Herodian.* 1, 14, 4 f.), und dann durch Elagabal, der sich nicht damit begnügte, in das Allerheiligste einzubrechen (*Hist. aug.* a. a. O.), heilige Gefäße aus dem Penus fortzuschleppen und zu zerstören, sondern auch das Palladium in sein Schlafzimmer oder (nach anderem Berichte) in seinen Tempel bringen ließ (*Hist. aug.* a. a. O.; *Herodian.* 5, 6, 3 f.). Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß man sich gegen Entführung der Heiligtümer, ähnlich wie bei den Ancilia, dadurch gesichert hatte, daß man neben den echten *sacra* Nachbildungen aufstellte, die im Notfalle den Frevlern preisgegeben wurden, so daß auch Elagabal nur *signum, quod Palladium esse credebat,* wegschleppen konnte (*Hist. aug. Heliog.* 6, 7 f.).

Der Rundtempel am Forum ist bis zum Ausgange des Altertums eines der ehrwürdigsten Denkmäler der Stadt gewesen und allezeit das einzige staatliche Heiligtum der Göttin geblieben: es konnte nicht mehr als einen Staatsherd in Rom geben. Nur eine Art von Ergänzung zu ihm bildet die zwischen ihm und dem Vestalinnenhause bei den neueren Ausgrabungen in bedeutenden Überresten wieder zu Tage geförderte Kapelle, ein viersäuliger ionischer Bau (*Jordan, Tempel der Vesta* S. 25 ff.), die nach der erhaltenen Inschrift (*CIL* 6, 31578) vom römischen Senat und Volk auf Staatskosten erbaut (oder wiederhergestellt) worden ist, den Buchstabenformen der Inschrift nach etwa in der Zeit Traians. Da der Rundtempel durch seine Bildlosigkeit und Unzugänglichkeit gegenüber anderen Tempeln sozusagen im Rückstande war, mag dieser Bau, der unmittelbar vor seiner Tür lag, bestimmt gewesen sein, dafür einen Ersatz zu bieten; wahrscheinlich hat er ein Sitzbild der Göttin enthalten.

Dagegen stand eine andere Kapelle der Vesta in einem gewissen Konkurrenzverhältnisse zu dem alten Heiligtume. Als Augustus am 6. März des J. 742 = 12 (*CIL* 1² p. 311) das Amt des Pontifex maximus angetreten hatte, verzichtete er nicht nur auf die ihm in dieser Eigenschaft zustehende Amtswohnung in einem neben dem Atrium Vestae liegenden Staatsgebäude (s. oben), indem er zugleich, da der Pontifex maximus nach altem Herkommen *in loco publico* wohnen mußte, einen Teil der Domus Augustiana auf dem Palatin zum Staatseigentum erklärte (*Cass. Dio* 54, 27, 3), sondern weihte auch am 28. April desselben Jahres in demselben kaiserlichen Palaste eine Kapelle der Vesta, deren Stiftungstag unter die Jahresfeste aufgenommen wurde: *feriae ex s(enatus) c(onsulto), quod eo die [aedicul]a et [ara] Vestae in domu imp(eratoris) Caesaris Augu[sti] dedicatast Quirinio et Valgio cos., fast. Praen.*, vgl. *Caer.* (*CIL* 1² p. 317; vgl. *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 76). Wie Vesta unten am Forum zusammen mit den Staatspenaten, so wurde sie hier auf dem Palatin zusammen mit den Penaten des julischen Hauses verehrt (*Vestaque Caesareos inter sacrata penates Ovid. met.* 15, 864), die ja ebenfalls die troischen waren (auch ein Palladium gab es hier, wie der *praepositus Palladii Palatini* einer Inschrift von Privernum aus dem 4. Jahrh. zeigt, *CIL* 10, 6441): es war also das Herdheiligtum des Kaiserpalastes in demselben Sinne, wie deren jedes Privathaus eines besaß; aber indem mehr und mehr das Kaiserhaus den Staat bedeutet, gewinnt der Kult seines Herdes eine Wichtigkeit, die geeignet ist, den Staatsherd unten am Forum in den Schatten zu stellen (*Wissowa, Ges. Abhdl.* S. 113. 197). Die *Caesarea Vesta* (*Ovid. met* 15, 865) teilt sich mit dem Kaiser und Apollo in den Besitz des palatinischen Berges (*Ovid. fast.* 4, 951 f. *Phoebus habet partem, Vestae pars altera cessit, quod superest illis, tertius ipse tenet*) und wenn Augustus im *Monum. Ancyr. lat.* 4, 21 sagt: *don[a e]x manibiis in Capitolio et in aede Divi Iu[l]i et in aede Apollinis et in aede Vestae et in templo Martis*

Ultoris consacravi, so macht es trotz der Bezeichnung *aedes Vestae* schon die Verbindung mit dem palatinischen Apollotempel wahrscheinlich, daß hier das palatinische Vestaheiligtum gemeint ist, zumal der Rundtempel am Forum mit seinen beschränkten Raumverhältnissen kaum ausreichenden Platz für die Aufstellung von Weihgeschenken geboten haben kann. Zu diesem palatinischen Heiligtume gehören aller Wahrscheinlichkeit nach die in Inschriften der Kaiserzeit gelegentlich erwähnten *aeditui* der Vesta (*aedituus Vestae*, Sklave des Kaiserpaares, *CIL* 6, 5745 = *Dessau* 5001, *aeditus a Vesta*, kaiserlicher Freigelassener, *CIL* 6, 8711 = *Dessau* 7803), und die auf den Kaisermünzen begegnenden Bilder der thronenden Vesta (s. unten Abschn. VIII) lassen sich am wahrscheinlichsten auf das Kultbild dieser kaiserlichen Hauskapelle zurückführen. Wenn in dem Festverzeichnisse des Augustustempels zu Cumae (*CIL* 10, 8375 = *Dessau* 108) die Geburtstage der kaiserlichen Prinzen (7. Okt. Drusus, 16. November Tiberius, 24. Mai Germanicus) regelmäßig durch eine *supplicatio Vestae* gefeiert werden, so ist dabei gewiß ebenfalls an die Göttin des kaiserlichen Hausherdes, also der kaiserlichen Familie, gedacht, und die gleiche Erklärung liegt nahe, wenn bei *Ovid* (*ex Ponto* 4, 13, 29 *esse pudicarum te Vestam, Livia, matrum*; vgl. *Eckhel D. N.* 6, 155 f.) die Kaiserin Livia mit Vesta gleichgesetzt wird, womit die Sesselinschrift aus dem athenischen Dionysostheater *IG* 3, 2 nr. 316 ἱερήας Ἑστί[ας ......] καὶ Λειβίας καὶ Ἰουλίας (mit *Dittenbergers* Anmerkung) zu vergleichen ist (Opfer an Livia durch die Vestalinnen ordnet Claudius bei ihrer Vergöttlichung an, *Cass. Dio* 60, 5, 2). Dagegen stammt die Bezeichnung der (älteren) Agrippina als Ἑστία βουλαία auf dem theräischen Stein *IG* 12, 3 *Suppl.* nr. 1393 = *Dessau* 8790 b aus griechischer Anschauung.

V. Gottesdienst und Feste. Der Gottesdienst im Heiligtume der Vesta besteht in erster Linie aus der Pflege und Unterhaltung des heiligen Feuers auf dem Staatsherde, dessen Erlöschen als ein Prodigium schwerster Art gilt und nicht nur durch die Bestrafung der schuldigen Vestalin, durch deren Nachlässigkeit das Feuer ausgegangen ist, sondern daneben auch durch staatliche Sühnemittel ausgeglichen werden muß: *plus omnibus aut nuntiatis peregre aut visis domi prodigiis tenuit animos hominum ignis in aede Vestae extinctus, caesaque flagro est Vestalis, cuius custodia eius noctis fuerat, iussu P. Licini pontificis. id quamquam nihil portendentibus deis ceterum neglegentia humana acciderat, tamen et hostiis maioribus procurari et supplicationem ad Vestae haberi placuit* (*Liv.* 28, 11, 6 f., ein anderer Fall *Liv. per.* 41 = *Obsequ.* 8 [62]; *vigiles flammas extinguere Vestae* als schweres Verbrechen *Ovid. a. a.* 3, 463; vgl. *metam.* 15, 778). Der *ignis sempiternus* (*Cic. de domo* 144; *aeterni Vestae ignes Liv.* 5, 52, 7. 26, 27, 14; *Verg. Aen.* 2, 297; *vigil ignis Ovid. fast.* 6, 267; *vigiles flammae Ovid. a. a.* 3, 463; *sacratus ignis CIL* 6, 511 = *Buecheler, Carm. epigr.* 1529 B 2) oder die *aeterni Vestae foci* (*Val. Max.* 4, 4, 11; *Vestales foci Tibull.* 2, 5, 52; *Lucan.* 1, 199; *Sil. Ital.* 4, 411) werden überaus häufig erwähnt; Vesta selbst erhält das Beiwort *ignea* (*Ovid. fast.* 6, 234) und *aeterna* (*Horat. c.* 3, 5, 11). Die Überwachung des Feuers, die unausgesetzt Tag und Nacht hindurch geübt werden mußte, erforderte ein regelmäßiges Nachlegen neuer Holzscheiter und ein Entfernen der sich anhäufenden Asche. Die angesammelte Asche war etwas Heiliges, das nicht profaniert werden durfte, sie wurde daher das ganze Jahr über irgendwo im Tempel aufbewahrt, um am letzten Tage der Festperiode der Vestalia, am 15. Juni, beim Abschlusse der großen Reinigung des ganzen Tempels (der Tag trägt davon in den Kalendern die Bezeichnung *Q(uando) ST(ercus) D(elatum) F(as), CIL* 1² p. 289) mit dem sonstigen Kehricht des Heiligtums nach einem geschlossenen Orte auf halber Höhe des vom Forum auf das Kapitol führenden Steilweges gebracht zu werden (*Fest.* p. 466, 32 *Linds.* = 344 *M. stercus ex aede Vestae XVII kal. Iul. defertur in angiportum medium fere clivi Capitolini, qui locus clauditur porta stercoraria. Varro de l. l.* 6, 32; *Fest.* p. 310, 21 *Linds.* = 258 *M.*), von wo sie, wenn der Behälter gefüllt war, in den Tiber abgeführt wurde (*Ovid. fast.* 6, 227 f. 713 f.). Mit dem Charakter der *aeterni ignes* verträgt es sich schlecht, wenn *Ovid* (*fast.* 3, 143 *adde quod arcana fieri novus ignis in aede dicitur et vires flamma refecta capit*) berichtet, die Flamme sei alljährlich am alten Neujahrstage des 1. März erneuert (also doch vorher ausgelöscht) worden. Wahrscheinlich liegt hier eine Verwechlung mit dem anderweitig bezeugten Brauche vor, an diesem Tage das Feuer des Hausherdes an der Flamme der Vesta neu zu entzünden (*Macr. S.* 1, 12, 6 *huius etiam prima die ignem novum Vestae aris accendebant, ut incipiente anno cura denuo servandi ignis inciperet*, erklärt durch *Solin.* 1, 35 *ut eius die prima de aris Vestalibus ignes accenderent*), denn es ist vollkommen verständlich, daß jedes einzelne Privathaus Wert darauf legt, die Herkunft seines Herdfeuers von der Flamme des Staatsherdes alljährlich zu erneuern, während man den Sinn der Auslöschung und Neuentzündung des Feuers auf dem Staatsherde um so weniger begreift, als wir weder erfahren noch vermuten können, an welcher anderen Flamme denn die Neuentzündung erfolgt sei (*Jordan* a. a. O. S. 61 denkt sehr wenig einleuchtend an den Herd des Vestalinnenhauses). Ganz anders liegt die Sache, wenn die Flamme durch die Nachlässigkeit der diensthabenden Priesterin erloschen ist: in diesem Falle mußte sie durch Reiben eines Holzstückes auf einem Brettchen vom Holze eines fruchttragenden Baumes (*arbor felix*) wieder ins Leben gerufen werden (*Paul.* p. 94, 1 *Linds.* = 106 *M.*), ein Verfahren, das man gewiß nicht darum wählte, um (wie *Jordan* a. a. O. S. 80 meint) durch die schwere und langwierige Arbeit die lässige Priesterin (daß die Arbeit des Wiederentzündens ihr zugefallen sei, wird übrigens nirgends gesagt) des weiteren zu bestrafen, sondern weil man glaubte, daß das Feuer in religiös wirksamer Weise nur auf dieselbe Art erneuert



2) Vestalia auf einem pompejanischen Wandgemälde (nach *O. Jahn*, *Darstellungen des Handwerks und Handelsverkehrs* Taf. 6, 4).

werden könne, auf die man es sich in grauer Vorzeit ursprünglich entstanden dachte.

Das für die Reinigung des Tempels und für den sonstigen heiligen Gebrauch erforderliche Wasser muß nicht nur, wie es überall im römischen Gottesdienst gefordert wird, aus lebendig fließendem Quell, nicht aus Zisternen oder Leitungen entnommen sein (*Fest.* p. 152, 11 *Linds.* = 161 *M. virgines Vestales .. aquam iugem vel quamlibet praeterquam quae per fistulas venit addunt;* vgl. *Tac. hist* 4, 53 *virgines Vestales .. aqua e fontibus amnibusque hausta perluere*), sondern wie im lavinatischen Vestadienste nur Wasser aus dem Numicus verwendet werden durfte (*Serv. Aen.* 7, 150), so verlangt auch die römische Vesta ausschließlich Wasser aus einer ganz bestimmten Quelle, der der Egeria im Haine der Camenen vor der Porta Capena (*Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 206 ff.), aus der es die Vestalinnen in älterer Zeit täglich selbst herbeiholen mußten (*Plut. Numa* 13; daher ist die mit dem Kruge Wasser holende Vestalin eine ganz geläufige Vorstellung, z. B. *Prop.* 4, 4, 15 f.; *Liv.* 1, 11, 6; *Dion. Hal.* 1, 77, 1; *Ovid. fast.* 3, 11 ff. u. a.), während man sich später wohl die Sache leichter machte, indem man sich mit einem Vorrate solchen Wassers auf etwas längere Zeit versorgte, ohne sich daran zu stoßen, daß solches Wasser sicher keine *aqua iugis* im Sinne der Vorschrift war: wenigstens ist es eine sehr ansprechende Vermutung von *Jordan* (a. a. O. S. 63), daß ein im Hause der Vestalinnen aufgefundenes Bassin, das dadurch auffällt, daß es nicht mit der Wasserleitung in Verbindung steht, zur Aufbewahrung eines solchen Vorrats von Wasser aus dem Quell der Egeria gedient habe. Das alte Ritual schrieb vor, daß das Wasser auf dem Wege von der Quelle zum Heiligtume nicht auf die Erde gesetzt werden durfte, man bediente sich deshalb zu diesem Zwecke eines Gefäßes von besonderer Form (mit breiter Öffnung und schmalem Boden), *futtile* genannt, das ein Hinstellen nicht gestattete, sondern sofort umkippte (*futtile vas quoddam est lato ore fundo angusto, quo utebantur in sacris Vestae, quia aqua ad sacra Vestae hausta in terra non ponitur, quod si fiat piaculum est; unde excogitatum vas est, quod stare non posset, sed positum statim effunderetur, Serv. Aen.* 11, 339 = *Schol. Stat Theb.* 8, 297; vgl. *Donat. Andr.* 609; *Phorm.* 746).

Das Tempelgerät bestand noch am Anfange der Kaiserzeit ausschließlich aus Tongefäßen (*Val. Max.* 4, 4, 11 *aeternos Vestae focos fictilibus etiam nunc vasis contentos;* ständig in der Poesie, z. B. *Prop.* 4, 4, 16; *Ovid. fast.* 3, 14; *Pers.* 2, 60 m. *Schol.*) von großer Einfachheit der Herstellung (*Jordan* a. a. O. S. 87) und Altertümlichkeit der Form (*Porph.* zu *Hor. c.* 1, 31, 11 *proprie autem culilae calices sunt quidam fictiles, quibus pontifices virginesque Vestales in sacris utuntur*); mit Rücksicht auf diese altfränkische Dürftigkeit der Ausstattung heißt Vesta *pauper* (*Prop.* 4, 1, 21).

Von eigentlichen Opferhandlungen im Tempel ist nichts überliefert, es handelte sich dabei jedenfalls in erster Linie um unblutige Opfergaben, die in die Flamme des Herdes geworfen wurden; von einem Altar für Tieropfer ist nicht die Rede (an Stellen wie *Lucan.* 1, 549 oder *Auson. grat. act.* 14 p. 370, 304 *Peip.* ist mit *ara* natürlich der Herd gemeint; aus *Vitruv.* 4, 9 *Vestae Terrae Matrique humiles* [scil. *arae*] *conlocentur* ist für römische Verhältnisse nichts zu gewinnen) doch zeigen die Münzbilder des Tempels (über sie vgl. *H. Dressel, Zeitschr. f. Numism.* 22 [1899], S. 20 ff.) vor seiner Tür einen doch wohl für Tieropfer bestimmten runden Altar (*Jordan* S. 18). Durch welche sakralen Handlungen beim Tempel das in der ältesten Jahrestafel am 9. Juni verzeichnete Fest der Vestalia (*Varro de l. l.* 6, 17) begangen wurde, ist nicht bekannt, wir wissen nur, daß in den Tagen um das Fest (7.—15. Juni), die darum als *dies religiosi* galten, der Tempel eine große Reinigung erfuhr und während dieser Tage den Frauen geöffnet war (*Fest.* p. 296, 13 = 250 *M.*, s. oben Abschn. IV), die mit bloßen Füßen zu ihm zogen (*Ovid. fast.* 6, 397). Viel mehr erzählen unsere Quellen von der volkstümlichen Feier dieses Tages, bei der allenthalben die Mühlen, die das Mehl für das tägliche Brot herstellten, bekränzt und die die Mühle drehenden Esel mit Blumengewinden und auf Schnüre aufgereihten Broten behängt

AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT, L. BLOCH, W. BUBBE, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, F. DORNSEIFF, R. ENGELMANN (†), E. FEHRLE, E. FIESEL, A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE (†), O. HÖFER (†), J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, J. B. KEUNE, J. KLEK, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER, K. ORINSKY, W. OTTO, W. PAULI (†), R. PETER (†), F. PFISTER, K. PREISENDANZ, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL, E. THRÄMER (†), K. TÜMPEL, O. WASER, O. WEINREICH, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†), K. ZIEGLER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER †



MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN

96+97 SECHSUNDNEUNZIGSTE UND SIEBENUNDNEUNZIGSTE LIEFERUNG

VESTA — WELTALTER

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

AUSGEGEBEN AM 10. JULI 1925

LEIPZIG · VERLAG VON B. G. TEUBNER · BERLIN

Verzeichnis der Abbildungen

in der sechsundneunzigsten u. siebenundneunzigsten Lieferung.

Vesta — Weltalter.

wurden (*Ovid. fast.* 6, 311 ff. 347 f.; *Prop.* 4, 1, 21; *Lact. inst.* 1, 21, 26; *Lyd. de mens.* 4, 94) und allgemeine Fröhlichkeit herrschte, an der sich besonders auch die Zunft der Bäcker (s. oben Abschn. III) beteiligte, die dieses Fest als das ihrige betrachtete (*Lyd.* a. a. O.); zwei pompejanische Erotenbilder, welche diese Festlichkeit darstellen (*O. Jahn, Über Darstellungen des Handwerks und Handelsverkehrs auf antiken Wandgemälden, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 5, 1868, Taf. 6, 4, S. 314 f.; *A. Mau, Röm. Mitteil.* 11 [1906], S. 80), zeigen, welcher Popularität sich dieselbe in weiten Kreisen erfreute. Einen anderen Festtag der Vesta von älterer Herkunft kennen wir nicht. Denn wenn *Cassius Hemina* (*frg.* 19 *Peter*) bei *Appian. Gall.* 6 während der Belagerung der Burg durch die Gallier einen Priester (Fabius) Dorsuo in die Stadt hinabsteigen läßt ἐπὶ ἐτήσιον δή τινα ἱερουργίαν ἐς τὸν τῆς Ἑστίας νεὼν στέλλων τὰ ἱερὰ διὰ τῶν πολεμίων εὐσταθῶς, so nennen die übrigen Quellen (*v. Münzer, Realenzykl.* 6, 1768) statt des Opfers an Vesta vielmehr ein Opfer des Fabischen Geschlechts auf dem Quirinal, und das ist die bessere Überlieferung.

Aber auch außerhalb des eigentlichen Tempeldienstes spielt Vesta in der öffentlichen Religionsübung des Staates eine bedeutende Rolle. Die schon erwähnte (s. Abschn. III) Ritualvorschrift, nach welcher sie bei allen Gebeten und Opfern den letzten Platz (wie Ianus den ersten) einzunehmen hat (*Cic. de nat. deor.* 2, 67 *itaque in ea dea .. omnis et precatio et sacrificatio extrema est*; vgl. *Serv. Aen.* 1, 292), ist noch in der Kaiserzeit bei dem sog. *lustrum missum* der Arvalbruderschaft in Kraft, wo die feste Reihe der Gottheiten, welche an *arae temporales* Opfer erhalten, regelmäßig durch Vesta abgeschlossen wird (*Henzen, Acta fratr. Arvalium* S. 147; vgl. *Wissowa, Hermes* 52 [1917], S. 324 ff.), und wirkt auch darin nach, daß bei einer an eine Reihe von Göttern gerichteten Anrufung, nicht nur im Kulte, sondern auch in der Poesie, Vesta fast immer den letzten Platz erhält, z. B. *Cic. de domo* 144 *te Capitoline .. . teque Iuno Regina et te custos urbis Minerva ... precor atque quaeso vosque . . . patrii penates familiaresque . . . vos obtestor ... teque Vesta mater; Verg. Georg.* 1, 497 *di patrii indigetes et Romule Vestaque mater; Ovid. fast.* 4, 827 f. *condenti, Iuppiter, urbem et genitor Mavors Vestaque mater ades; Vell. Paterc.* 2, 131, 1 *Iuppiter Capitoline et auctor ac stator Romani nominis Gradive Mars perpetuorumque custos Vesta ignium;* aus demselben Grunde hatte *Varro* unter den *di selecti*, denen er im 16. Buche der *antiqu. rer. divin.* eine ausführliche Untersuchung widmete (*Augustin. c. d.* 7, 2), Vesta die letzte Stelle angewiesen. Wo im Kultus Abweichungen von dieser Norm vorkommen, z. B. bei den Gelübden der Arvalbrüder bei Traians Auszuge zum ersten Dakerkriege im J. 101 (*CIL* 6, 2074 = *Dessau* 5035), wo Vesta zwar hinter Iuppiter, Iuno, Minerva und sechs weiteren Gottheiten die Reihe beschließt, auf sie aber gewissermaßen nachtragsweise noch Neptunus und Hercules Viktor folgen, müssen besondere Rücksichten obgewaltet haben, welche die allgemeine Regel durchkreuzten. In den öffentlichen Gebeten für das Wohl des Staates und später des Kaisers hat Vesta kaum gefehlt, da man in ihr die mächtigste Beschützerin der heimischen Interessen (daher Ἑστία πατρῴα in einer stadtrömischen Inschrift *IG* 14, 980 = *IGR* 1, 57) sah.

Von Kultverbindungen mit anderen Gottheiten scheint, abgesehen von dem in der Natur des ganzen Gottesdienstes liegenden engen Zusammenhange mit den Penaten (s. Abschn. III und IV) und später auch den sonstigen Herdgottheiten (z. B. in der Mainzer Altarinschrift *CIL* 13, 6709 *numinib(us) Aug(ustis) I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Fortunae Vestae D ... Laribus Penatibus L. Sallustius hospes v. s. l. m.*), alt nur die mit Ianus (*Iuven.* 6, 386 *et farre et vino Ianum Vestamque rogabat*), die sich noch später in gewissen, in ihrem Sinne unverständlich gewordenen Beziehungen der Vestalinnen zum Ianuspriester, dem Rex sacrorum, äußerte (*Serv. Aen.* 10, 228 *virgines Vestales certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant: vigilasne rex? vigila!*). Dagegen hat Vesta von Haus aus zu Volcanus, der im altrömischen Kultus ausschließlich der Vertreter der zerstörenden und schädlichen Gewalt des Feuers ist, keine Beziehungen. Wenn bei dem Zwölfgötterlectisternium des J. 537 = 217 (*Liv.* 22, 10, 9) Volcanus und Vesta das fünfte der sechs Polster einnehmen (vgl. auch das pompejanische Wandgemälde *Helbig* nr. 63; bei *Ennius ann.* 62 *Vahl.*[2] sind die Paare auseinandergerissen und die Gottheiten, nach dem Geschlechte geschieden, in willkürlicher Reihenfolge aufgeführt), so ist diese Paarung, wie alle Gruppierungen dieser Feier, die griechische, also Hephaistos und Hestia. Die Verbindung beider Gottheiten im metonymischen Sinne *Moret.* 51 *dumque suas peragit Volcanus Vestaque partes* erklärt sich von selbst. Bemerkenswerter ist es, daß wir dasselbe Paar in der Kaiserzeit im römischen Gallien wiederfinden, wo ein Provinzialpriester in Agedincum, dem heutigen Sens (*CIL* 13, 2940 = *Dessau* 7050) und in Lugudunum (*CIL* 13, 1676) Tempel weiht *Mart(i) Volk(ano) et deae sancti[s]s(imae) Vestae* (nr. 2940) oder *[Augusto deo Marti], Augustae deae Vestae, Augusto deo Volkano* (nr. 1676): da Volcanus (s. d. Art.) hier jedenfalls einen gallischen Gott bezeichnet, so ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch Vesta als *interpretatio Romana* einer einheimischen Kultgenossin dieses Gottes aufzufassen, wofür auch die vor dem Namen stehende Bezeichnung *deae* spricht, die bei römischen Gottheiten vermieden wird (vgl. *Ch. Robert, Epigraphie de la Moselle* 1, 67 f.; *A. Riese, Westdeutsche Zeitschr.* 17 [1898], S. 15 ff.). Aus diesem letzteren Grunde muß man auch bei der in Vetera (Xanten) gefundenen Statuenbasis mit der Inschrift *deae Veste* (*CIL* 13, 8642) an eine einheimische Göttin denken.

Sonst sind Weihungen an Vesta in den Provinzen sehr spärlich (*J. Toutain, Les cultes païens de l'empire Romain* 1, 247), drei aus Spanien (*CIL* 2, 1166 = *Dessau* 3318 aus Hispalis, *CIL* 2, 3378 aus Mentesa, *Dessau* 9512 aus Lusitanien), je eine aus Germania inferior (*CIL* 13, 8729 aus Noviomagus, von einem *mag(ister)*

fig(ulorum) und aus Afrika (*Cagnat-Besnier, l'année épigraph.* 1912, nr. 145 aus Thuburbo maius). Aber auch die Zahl der in Rom und Italien zu Tage gekommenen Inschriften ist klein, was nicht Wunder nehmen kann, wenn man bedenkt, daß einer Göttin, die jeder täglich am Herde seines Hauses verehrte, offizielle Steindenkmäler zu setzen wenig Gelegenheit war. Erwähnung verdienen aber die Weihungen eines *fictor* (wahrscheinlich *virginum Vestalium,* s. unten Abschn. VI) für das Wohlergehen des Kaisers Caracalla (*Hülsen, Klio* 2 [1902], S. 237 f. nr. 10 = *Cagnat-Besnier* 1900 nr. 6) und seiner Mutter Iulia Domna (*CIL* 6, 786 = *Dessau* 3314), die oben (Abschn. III) erwähnten Weihungen der römischen Bäcker C. Pupius Firminus (*CIL* 6, 787. 30832 = *Dessau* 3313; vgl. *CIL* 6, 1002 = *Dessau* 7269) und P. Cornelius Trophimus (*CIL* 14, 2213 = *Dessau* 3243) und allenfalls noch in die hinter dem Vatikan gefundene Inschrift *Dessau* 9262 *ex precepto [V]este deabus Nymfabus sacerdos loci L. Septimius Cassianus ex voto fecit.*

Wenn eine stadtrömische Inschrift (*CIL* 6, 788 = *Dessau* 3315) *Vestae ... antistiti praediorum Helvidianorum* gewidmet ist, so sieht man daraus, daß man sich gewöhnt hatte, auch größere, mehr als ein Haus umfassende Komplexe als zu einem und demselben Herdfeuer gehörig und daher unter dem Schutze der dieses Herdfeuer darstellenden Vesta stehend anzusehen. Das war der Weg, auf dem man zu der Vorstellung von dem allen Angehörigen der Gemeinde gemeinsamen Staatsherde gelangte. Ihre letzte Entfaltung hat diese Anschauung erfahren durch die Bildung des Begriffes einer *Vesta deorum dearumque,* der allerdings bis auf ein einziges Zeugnis verschollen ist. Am Ende der langen Reihe der beim *lustrum missum* der Arvalbrüder mit Opfern bedachten Gottheiten stehen in einem Falle (*CIL* 6, 2107 = *Dessau* 5048 vom J. 224) nebeneinander *Vesta mater* und *Ves[ta] deor(um) dear(um)q(ue),* jede mit dem gleichen Opfer von zwei Schafen, während in einem anderen Falle (*CIL* 6, 2099 = *Dessau* 5047 vom J. 183) an derselben Stelle *Vesta* und *Vesta mater,* in einem dritten (*Hermes* 52 [1917], S. 324 f. vom J. 240) nur *Vesta mater* aufgeführt wird (in einem vierten Falle, *Klio* 2 [1902], S. 277 aus unbestimmtem Jahre, ist die betreffende Stelle zerstört). Da die Nebeneinanderstellung von *Vesta* und *Vesta mater* mit selbständigen Opfern sicher fehlerhaft und aus Mißverständnis der Unterscheidung von *Vesta mater* und *Vesta deorum dearumque* entstanden ist (die letztere Bezeichnung ist, weil unverstanden, in dem dritten Falle einfach weggelassen worden), ist die *Vesta deorum dearumque* offenbar ursprünglich und sehr alt; sie zeigt, daß die Römer die Vorstellung von der sakralen Bedeutung des Hausherdes weitergebildet haben nicht nur zu der des Staatsherdes, sondern noch weiter zu der eines Herdes der Gesamtheit der Götter und Göttinnen, wie sie ja auch von dem Genius und der Iuno (auch von den Penaten) einzelner Gottheiten reden.

VI. Die Vestalinnen. Wenn *Ovid* an zwei Stellen (*fast.* 3, 699. 5, 573) den Pontifex maximus als *sacerdos Vestae* bezeichnet, so trifft er damit ganz das Richtige, wie sowohl aus seiner sogleich zu besprechenden rechtlichen Stellung zu den Priesterinnen der Göttin (*de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis* beraten die Pontifices bei *Cicero de har. resp.* 12) wie aus dem Umstande hervorgeht, daß in der alten Rangordnung der zum Pontifikalkollegium gehörigen Priester (*ordo sacerdotum, Fest.* p. 198, 29 *Linds.* = 185 *M.; Wissowa, Religion u. Kultus*² S. 23) der Pontifex den in der Reihe der vertretenen Gottheiten der Vesta zukommenden (letzten) Platz einnimmt; aus demselben Grunde verzeichnet der Festkalender von Cumae (*CIL* 10, 8375 = *Dessau* 108) an dem Tage der Übernahme des Oberpontifikates durch Augustus (6. März 742 = 12) eine *supplicatio Vestae dis publicis penatibus p. R. Q.* (vgl. *Ovid. fast.* 3, 417) und tragen zu der Zeit, als Aurelian eine neue Priesterschaft von *pontifices Solis* ins Leben gerufen hat, die alten Pontifices den Namen *pontifices Vestae.* Daß der Pontifex maximus in dieser Stellung zum Vestakulte an die Stelle des Königs getreten ist, geht aus der Bezeichnung seines (unmittelbar neben dem Vestatempel gelegenen) Amtshauses als Regia (oben Abschn. IV) hervor. Da aber auch im Privathause die Sorge für die Reinhaltung des Herdes und die Unterhaltung des Feuers Sache der Hausfrau ist (oben Abschn. III), so werden wir uns auch am Staatsherde der Königszeit vor allem die Königin waltend denken, und es entspricht ganz dieser Vorstellung, wenn wir nach dem Sturze der Monarchie an dieser Stelle ein weibliches Priestertum, das einzige der altrömischen Priesterordnung, finden. Obwohl es sich um die priesterliche Vertretung der einen Hausfrau handelt, hat man an ihre Stelle eine aus mehreren Personen bestehende Priesterschaft setzen müssen, weil hier nicht nur einzelne Kulthandlungen zu verrichten waren (wie man sie z. B. den Gattinnen des Rex sacrorum und des Flamen Dialis übertrug), sondern ein ununausgesetzter und anstrengender Dienst zu versehen war, der die Möglichkeit der Arbeitsteilung und Ablösung verlangte: mit Recht gibt daher *Cicero* (*de leg.* 2, 29; vgl. dazu *Wissowa, Hermes* 32 [1897], S. 311 f.) als Grund für die Einsetzung einer Mehrzahl von Vestapriesterinnen an: *ut advigiletur facilius ad custodiam ignis.*

Aber während von der Regina sacrorum und der Flaminica nur verlangt wird, daß sie *univiriae* seien, d. h. mit ihrem Gatten in erster (und zwar confarreierter) Ehe leben (*Wissowa, Religion u. Kultus*² S. 506, 5), wird an die Vestalinnen die Forderung der Jungfräulichkeit gestellt (*Plut. Numa* 9; *Ovid. fast.* 6, 283 ff.; *Prudent. c. Symm.* 2, 1064 ff. u. a.), d. h. sie haben während der ganzen Dauer ihrer Priesterschaft absolute geschlechtliche Enthaltsamkeit zu üben, und auf diese Forderung wird so großer Wert gelegt, daß eine Verletzung dieser Keuschheitspflicht nicht nur den Tod der Schuldigen zur notwendigen Folge hat, sondern auch ein Prodigium der schwersten Art bedeutet (*Liv.* 22, 57, 2. 4) und als solches eine besonders wirksame

Prokuration erfordert (s. darüber *Wissowa, Archiv f. Religionswiss.* 22 [1924], S. 201 ff.). Die schuldige Vestalin wird, nachdem der Pontifex maximus mit dem Pontifikalkollegium (s. unten) die Schuld festgestellt hat (einmal, im J. 641 = 113 findet ein Eingreifen der weltlichen Gerichtsbarkeit statt, *Mommsen, Strafrecht* S. 197), auf einer Bahre in feierlichem Leichenzuge durch die ganze Stadt nach dem innerhalb der Porta Collina gelegenen Campus sceleratus geführt und in einem dort befindlichen gemauerten unterirdischen Gemache, das mit einer Lagerstätte, einer brennenden Lampe und einem kleinen Vorrate von Lebensmitteln ausgestattet ist, lebendig begraben (*Plut. Numa* 10; vgl. *quaest. Rom.* 96; *Dion. Hal.* 2,67,4; vgl. 8,89,5; *Cass. Dio* bei *Zonar.* 7, 8, 7; *Plin. epist.* 4,11,6), während der Verführer und Mitschuldige vom Pontifex maximus auf dem Comitium mit Ruten bis zum Tode gezüchtigt wird (*Mommsen* a. a. O. S. 919, 1); vgl. *Gianelli* S. 79 ff., wo S. 87, 5. 6 die aus der Geschichte bekannten Fälle solcher Vestalinnenfrevel aufgeführt sind. Die Prokuration des Prodigiums aber erfolgt seit dem J. 526 = 228 durch ein Menschenopfer eigener Art, indem je ein Paar von Galliern und Griechen (*Gallus et Galla, Graecus et Graeca*) auf dem Forum Boarium lebendig begraben werden (*C. Cichorius, Röm. Studien* S. 12 ff.). Da die altrömische Religion sonst Frauen als Träger der Priesterwürde nicht kennt, läßt sich nicht entscheiden, ob die Forderung der völligen geschlechtlichen Enthaltsamkeit als allgemeine gedacht ist (die also an andere Priesterinnen, wenn es solche gegeben hätte, auch gestellt worden wäre) oder ob sie in den besonderen Verhältnissen ihren Grund hat. Wenn *E. Fehrle* (*die kultische Keuschheit* S. 215 ff.) die Keuschheitsforderung damit motiviert, daß die Vestalin als die Inkarnation der Göttin Vesta und damit als die Gattin eines Gottes angesehen worden sei, so bewegt er sich in Vorstellungen, die der römischen Religion durchaus fremd sind. Die Jungfräulichkeit der Priesterinnen von der der Göttin abzuleiten, ist eine naive Umkehrung der Tatsachen, da die Vorstellung der griechischen Historiker und der unter griechischem Einflusse stehenden römischen Dichter (Stellen bei *Preuner, Hestia-Vesta* S. 228, 7) von einer gleich der griechischen Hestia jungfräulichen Vesta sich auf die Jungfräulichkeit ihrer Priesterinnen stützt. Wahrscheinlich liegt der Forderung der Jungfräulichkeit der Vestalinnen nur der (von *Fehrle* a. a. O. S. 54 ff. nachgewiesene) Glaube zugrunde, daß Keuschheit Macht verleihe; denn die allgemeine Überzeugung des Volkes legt nicht nur dem Gebete der Vestalinnen eine besondere Kraft bei (*Cic. pro Font.* 46; *Horat. c.* 1, 2, 26 ff.; *Symm. epist.* 10, 3, 14 *pro omnibus efficacia vota suscipere*), sondern schreibt ihnen auch allein von allen Priestern magische Wunderwirkungen zu, wie die Fähigkeit, durch ihr Gebet flüchtige Sklaven, falls sie das Weichbild der Stadt noch nicht verlassen haben, aufzuhalten (*Plin. n. h.* 28, 13; vgl. *Cass. Dio* 48, 19, 4) und gegebenenfalls bei Verdächtigungen ihre Unschuld durch übernatürliche Taten zu erweisen, wie Tuccia, die mit einem Siebe Wasser aus dem Tiber schöpft und bis auf das Forum trägt (*Dion. Hal.* 2, 69; *Val. Max.* 8, 1 abs. 5; *Plin. n. h.* 28, 12; *Augustin. c. d.* 10, 16; *Tertull. apolog.* 22), und eine Ungenannte, die das erloschene Feuer des Herds durch Auflegen ihres Schleiers wieder zum Aufflammen bringt (*Val. Max.* 1, 1, 7; *Dion. Hal.* 2, 68, 3 f.; *Prop.* 4. 11, 53 f.).

Die Einsetzung des Priestertums der *virgines Vestae* schreibt die Überlieferung ebenso wie die Gründung des Vestatempels (s. oben Abschn. IV) vereinzelt dem Romulus, überwiegend aber dem Numa Pompilius zu (*Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 544, 1), wobei es nicht ins Gewicht fällt, daß dieselbe Überlieferung schon vor Numa nicht nur von der albanischen Vestalin Ilia-Rhea Silvia, sondern auch von der römischen Vestalin Tarpeia (s. *J. Santinelli, Rivista di filologia* 31 [1903], S. 236 ff.) zu erzählen weiß. Ob Numa schon die in historischer Zeit feststehende Sechszahl der Priesterinnen geschaffen oder diese erst durch stufenweise Vermehrung auch unter Mitwirkung anderer Könige entstanden sei (nach *Plut. Numa* 10 setzt Numa erst zwei, dann vier Vestalinnen ein; zu vier Vestalinnen des Numa werden zwei weitere hinzugefügt durch Tarquinius Priscus nach *Dion. Hal.* 3, 67, 2, durch Servius Tullius nach *Plut.* a. a. O.), darüber waren die Meinungen geteilt; daß man die sechs Priesterinnen schon im Altertume mit den drei Doppeltribus der Ramnes, Tities, Luceres primi und secundi zusammenbrachte, ist eine naheliegende Hypothese, aber auch nicht mehr. Von sieben Vestalinnen ist in zwei Zeugnissen aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Rede (*Ambros. epist.* 1, 18, 11; *Expositio totius mundi* p. 120 *Riese* = Z. 445 *Lumbroso*), ohne daß sich feststellen ließe, wann und aus welchem Grunde diese Vermehrung der Zahl der Priesterinnen vorgenommen worden ist; die zehn Jungfrauen des Numa bei *Lyd. de mens. frg.* 6 p. 179, 27 *W.* beruhen auf Irrtum. Diese sechs Priesterinnen bilden nicht ein Kollegium, sondern stellen eine Einheit dar (daher oft in der Einzahl *virgo Vestalis*), verkörpert durch die an Lebensjahren älteste (*quae natu maxima virgost Ovid. fast.* 4, 639) der Jungfrauen, die *virgo Vestalis maxima* (*Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3^2 S. 340, 1), neben welcher die übrigen eine selbständige Bedeutung nicht besitzen: es ist sehr bezeichnend, daß die Ehrenstatuen, deren Basen im Atrium Vestae gefunden worden sind, ausschließlich solche von Obervestalinnen sind. Daß ursprünglich die Forderung patrizischer Abkunft an die Vestalinnen gestellt wurde (vgl. *Gianelli* S. 51 f.), ist eigentlich selbstverständlich, wird aber auch dadurch bestätigt, daß die Jungfrau *patrima et matrima* sein (*Gell.* 1, 12, 2), d. h. von noch lebenden, durch konfarreierte Ehe miteinander verbundenen (*Serv. Georg.* 1, 31) Eltern stammen muß. Doch sind Plebejerinnen schon früh, vielleicht schon vor der den Plebejern die Priestertüren öffnenden Lex Ogulnia von 454 = 300 zugelassen worden. Listen der nachweisbaren Vestalinnen für die Zeit der Republik bei *A. Klose, Römische Priesterfasten* 1

(*Diss. Breslau* 1910) S. 32ff., für die Kaiserzeit bei *G. Howe, Fasti sacerdotum p. R. publicorum aetatis imperatoriae* (Lipsiae 1904) S. 25f. Wenn Augustus in einer Zeit großen Mangels an Anwärterinnen gegen die ausdrückliche Vorschrift des Sakralgesetzes (ausgeschlossen ist *quae ipsa aut cuius pater emancipatus sit, etiam si vivo patre in avi potestate sit; item cuius parentes alter ambove servitutem servierunt aut in negotiis sordidis versantur Gell.* 1, 12, 4) auch Töchter von Freigelassenen zuließ (*Cass. Dio* 55, 22, 5), so war das nur eine vorübergehende Ausnahmsmaßregel. Daß die Aufnahme in die Priesterschaft schon zwischen dem 6. und 10. Lebensjahre erfolgte (*Gell.* 1, 12, 1; *Sozom. hist. eccl.* 1, 9; *Prudent. c. Symm.* 2, 1066) und die Vestalin nach dreißigjähriger Dienstzeit austreten und dann auch heiraten konnte (*Gell.* 7, 7, 4; *Dion. Hal.* 2, 67, 2; *Plut. Numa* 10 u. a.) — eine Möglichkeit, von der tatsächlich selten oder nie Gebrauch gemacht wurde —, sind von den allgemeinen Grundsätzen der römischen Priesterordnung abweichende Bestimmungen, deren Gründe in den besonderen Verhältnissen des Vestadienstes liegen. Wenn die Überlieferung angibt, daß die dreißigjährige Dienstzeit in drei Abschnitte von je zehn Jahren zerfallen sei, in denen die Priesterinnen den Dienst erst zu lernen, dann auszuüben, schließlich zu lehren gehabt habe (*Dion. Hal.* u. *Plut.* aa. OO.; *Plut. an seni ger. resp.* 24; *Seneca de otio sap.* 2, 2), so hat *Jordan* (*Tempel der Vesta* S. 60 f.) ganz gewiß recht, wenn er eine solche Ordnung für praktisch undurchführbar erklärt; läßt man aber die schematische Bemessung eines jeden dieser Abschnitte auf zehn Jahre fallen, so ist im übrigen eine solche Stufenfolge durch die Natur der Sache gegeben und direkt bezeugt, wenn in Ehreninschriften von Vestales maximae gerühmt wird, daß sie ihren Dienst *per omnes gradus sacerdotii* in rühmenswerter Weise geführt hätten (*CIL* 6, 32414 = *Dessau* 4930; vgl. *CIL* 6, 2135 = *Dessau* 4934); *F. Münzer, Röm. Adelsparteien u. Adelsfamilien* 1920 S. 175,1.

Die Ergänzung der Priesterschaft im Falle der Erledigung einer Stelle erfolgt ursprünglich in der Weise (*Gell.* 1, 12 nach den Schriften römischer Juristen), daß der Pontifex maximus aus der Gesamtzahl derjenigen Mädchen, welche die nach dem Sakralgesetze erforderlichen Eigenschaften (zu denen auch die Freiheit von körperlichen Gebrechen gehört, *Gell.* 1, 12, 3; *Fronto* p. 149 *Nab.*) besitzen, nach Gutdünken eine greift (*capit*), wogegen, sofern nicht bestimmte, durch das Gesetz festgelegte Excusationsgründe vorliegen, die Eltern Einwendungen nicht erheben dürfen. Später war durch eine Lex Papia unbekannter Zeit eine Änderung darin getroffen worden, daß der Pontifex maximus eine Liste von 20 geeigneten Anwärterinnen aufstellte, aus der durch Losung vor einer *contio* (in der Kaiserzeit vor dem Senat, *Cass. Dio* 55, 22, 5) eine ausgewählt wurde, an der dann der Pontifex maximus die *captio* vollzog; doch wurde in der Kaiserzeit von der Lex Papia nur insoweit Gebrauch gemacht, als nicht durch freiwilliges Anerbieten der Eltern die geeigneten Personen gestellt wurden (*Gell.* 1, 12, 12; vgl. *Tac. ann.* 2, 86), und die Kaiser haben solche Anerbietungen durch Zureden (*Suet. Aug.* 31, 3) oder Gewährung einer Ausstattung (*Tac. ann.* 4, 16) gefördert. Die bei der *captio* vom Pontifex maximus zur Anwendung gebrachte Formel (*Gell.* 1, 12, 14): *sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, amata, capio* ist in ihren letzten Worten deutlich der Ausdruck der Besitzergreifung der Braut durch den Bräutigam, und wenn man dazunimmt, daß die Amtstracht der Vestalinnen, die uns durch die im Atrium Vestae gefundenen Statuen von Obervestalinnen und andere Denkmäler (vgl. namentlich die von *E. Samter, Röm. Mitteil.* 9 [1894], S. 125ff. behandelten Reliefs) in allen Stücken bekannt ist, unverkennbar nichts anderes ist als die Hochzeitstracht der römischen Frau (*H. Dragendorff, Rhein. Mus.* 51 [1896], 281ff.), so ergibt sich daraus mit Sicherheit, daß die Vestalin — nicht sowohl die einzelne, als vielmehr die durch die sechs Priesterinnen dargestellte Idealperson — als die Gattin und Hausfrau des Pontifex maximus aufgefaßt ist (*J. Santinelli, Rivista di filologia* 32 [1904], S. 63ff.). Aus der eheherrlichen Gewalt erklärt sich auch das Disziplinarstrafrecht, das der Pontifex maximus bei Verfehlungen über die Vestalinnen ausübt: die nachlässige Priesterin, durch deren Schuld das heilige Feuer erloschen ist, züchtigt er persönlich durch Rutenstreiche (*Paul.* p. 94, 1 *Linds.* = 106 *M.*; *Seneca contr.* 1, 2, 10; *Plut. Numa* 10; *Dion. Hal.* 2, 67, 3; ungenau *Liv.* 28, 11, 6 und *Obsequ.* 8 [62] *iussu pontificis*), bei Verletzungen der Keuschheitspflicht sitzt er über die Angeschuldigte zu Gericht, indem er das ganze Pontifikalkollegium als *consilium* heranzieht (z. B. *Liv.* 4, 44, 12; *Ascon.* p. 39f. *St.*; *Plin. epist.* 4, 11, 6).

Daß bei den Vestalinnen wie bei den anderen Priestern eine Inauguration der neu bestellten Priesterin stattgefunden habe, hat man aus der bezeugten Vollziehung einer Exauguration beim Austritt aus der Priesterschaft (*Fest.* p. 277, 15 *Linds.* = 241 *M.*; *Gell.* 7, 7, 4) geschlossen; daß es aber eine Inauguration hier nicht gab, geht aus der juristisch exakt gefaßten Aussage des *Gaius* 1, 130 = *Ulp. reg.* 10, 5 hervor, durch welche die *inauguratio* des Flamen Dialis in bezug auf ihre Rechtsfolgen der *captio* (nicht der *inauguratio*) der Vestalin gleichgestellt wird: *praeterea exeunt liberi virilis sexus de parentis potestate, si flamines Diales inaugurentur, et feminini sexus, si virgines Vestales capiantur.* Durch die *captio* schied also die Vestalin aus der väterlichen Gewalt aus, um in die des Pontifex maximus zu treten, das Intestaterbrecht der Familie kommt daher für sie im aktiven wie im passiven Sinne in Wegfall (*Gell.* 1, 12, 18); sie wird in das Atrium Vestae geführt (*Gell.* 1, 12, 9 *virgo autem Vestalis simul est capta atque in atrium Vestae deducta et pontificibus tradita est, eo statim tempore sine emancipatione ac sine capitis minutione e patris potestate exit et ius testamenti faciendi adipiscitur*), um dort während der ganzen Zeit ihres Priestertums in einer ur-

sprünglich wohl recht strengen, später freieren Klausur (*Jordan* a. a. O. S. 56ff., dagegen *Gianelli* a. a. O. S. 82ff.) zu leben (der Zutritt zum Atrium Vestae steht am Tage jedermann offen, zur Nachtzeit darf kein Mann das Haus betreten, *Dion. Hal.* 2, 67, 1; in Krankheitsfällen werden die Vestalinnen außerhalb des Hauses römischen Matronen in Pflege gegeben, *Plin. epist.* 7, 19, 2); ihr Haar mußte die Priesterin beim Eintritte abscheren, man pflegte es an einem bestimmten Lotosbaume, der davon *capillata* hieß, aufzuhängen (*Plin. n. h.* 16, 235; *Paul.* p. 50, 12 *Linds.* = 57 *M.*).

Zahlreich sind die den Vestalinnen zustehenden Ehrenrechte. Sie allein von allen Priestern haben Anspruch auf eine Grabstätte innerhalb der Stadt (*Serv. Aen.* 11, 206; vgl. *I. Santinelli, Rivista di filologia* 33 [1905], S. 476ff.), mit nur wenigen anderen Priestern teilen sie das Anrecht auf die Führung eines Liktors (*Plut. Numa* 10; *Cass. Dio* 47, 19, 4; *Seneca contr.* 1, 2, 3) und auf den Gebrauch des Wagens zu amtlichen Fahrten innerhalb der Stadt (Lex Iulia municipalis *CIL* 1^2, 593 = *Dessau* 6085, Z. 62; *Tac. ann.* 12, 42; *Prud. c. Symm.* 2, 1088f.); natürlich kommt ihnen wie allen Priestern auch der Ehrensitz bei den öffentlichen Spielen (Nero lud sie auch zu den Athletenvorführungen ein, *Suet Nero* 12, 4) zu (*Mommsen, Röm. Staatsrecht* 1^3, S. 406, 5; ἱερείας Ἑστίας Ῥωμαίων, Sesselinschriften vom athenischen Dionysostheater, *IG* 3, 2 nr. 322. 365), und Frauen des kaiserlichen Hauses erhalten zuweilen als besondere Auszeichnung den Platz unter den Vestalinnen (*Tac. ann.* 4, 16; *Cass. Dio* 59, 3, 4). Auf dem Gebiete des Rechts sind sie vor den übrigen Frauen ausgezeichnet durch die Befreiung von der Tutel (*Gaius* 1, 145; *Plut. Numa* 10) und durch das Recht Zeugnis abzulegen und über ihr Eigentum testamentarisch zu verfügen (*Gell.* 7, 7, 2. 1, 12, 9; *Tac. ann.* 2, 34; *Plut.* a. a. O.) sowie später durch alle Bevorrechtigungen, die mit dem Dreikinderrecht verbunden waren (*Cass. Dio* 56, 10, 2; *Plut.* a. a. O.). Zur Eidesleistung können die Vestalinnen von der weltlichen Behörde nicht gezwungen werden (*Gell.* 10, 15, 31; über den Sinn dieser Bestimmung vgl. *K. Latte, Heiliges Recht*, Tübingen 1920, S. 37, 25), doch sind sie eidesfähig (die Begegnung einer Vestalin rettet dem zur Hinrichtung Geführten das Leben, falls die Priesterin beschwört, daß die Begegnung eine zufällige war, *Plut.* a. a. O.), schwören aber nur bei Vesta (*Seneca contr.* 6, 8, 1). Die spätere Zeit sieht die Vestalinnen geradezu als über den Gesetzen stehend an (*Serv. Aen.* 11, 206 *virgines Vestae ... legibus non tenentur;* vgl. *Hist. aug. Valeriani duo* 6, 6). Die ehrfürchtige Scheu, die jedermann ihrer Heiligkeit entgegenbringt, sichert sie nicht nur vor jeder Kränkung, sondern gewährt ihnen überhaupt eine Ausnahmestellung, so daß sie unter Umständen auch in weltlichen Dingen ihre Autorität selbst gegen die des Volkstribunen mit Erfolg einzusetzen imstande sind (*Cic. pro Cael.* 34; *Val. Max.* 5, 4, 6; *Sueton. Tib.* 2, 4); wie erfolgreich in der Kaiserzeit ihre Empfehlungen bei der Bewerbung um bürgerliche und militärische Ämter waren, zeigen Danksagungen auf den Inschriften der den Obervestalinnen gesetzten Ehrenstatuen (z. B. *CIL* 6, 2131f. = *Dessau* 4928f.). Ihre Fürbitte, die nicht wohl zurückgewiesen werden kann, wird in politisch bewegter Zeit häufig in Anspruch genommen (z. B. *Cic. pro Font.* 46; *Suet. Caes.* 1, 2; *Tac. ann.* 11, 32), Gesandtschaften erhalten durch ihre Begleitung eine erhöhte Würde und Sicherheit (z. B. *Cass. Dio* 65, 18, 3; *Tac. hist.* 3, 67; vgl. auch die Begrüßung des Octavian durch Mutter und Schwester im J. 711 = 43 ἐν τῷ τῆς Ἑστίας ἱερῷ [d. h. offenbar im Atrium Vestae] μετὰ τῶν ἱερῶν παρθένων, *Appian. b. c.* 3, 92, 380). Ihr Haus bot den denkbar größten Schutz gegen jede Art von Gefährdung, daher wurden bei den Vestalinnen Testamente (*Sueton. Caes.* 83, 1; *August.* 101, 1; *Tac. ann.* 1, 8; *Plut. Anton.* 58, 5) und andere wichtige Urkunden (*Cass. Dio* 48, 37, 1; *Appian. b. c.* 5, 73, 308) deponiert. Ihrer Kasse, die eine gesondert verwaltete Abteilung der *arca pontificum* gewesen zu sein scheint (*Mommsen, Staatsr.* 2^3, S. 70, 8), fällt ein Teil der Gräberbußen zu (*Mommsen* a. a. O. 70, 7; *Strafr.* S. 818, 9), auch Legate werden ihnen vermacht (*Sueton. Tib.* 76).

Die amtliche Tätigkeit der Vestalinnen hat ihren Mittelpunkt in dem Dienste im Tempel und im Hause. Außer der Unterhaltung des Feuers (*virginesque Vestales in urbe custodiunto ignem foci publici sempiternum, Cic. de leg.* 2, 20) und der Reinhaltung des Herdes und Tempels, wovon in Abschn. V geredet wurde, gehört dazu auch die hausfrauliche Fürsorge für Herstellung und Aufbewahrung der Vorräte, die am Staatsherde nicht, wie im Privathause, aus Lebensmitteln bestehen, sondern aus dem Bedarfe an allerlei Stoffen für den staatlichen Opferdienst. So empfingen die Vestalinnen in den Tagen vom 7.—14. Mai die Speltähren der neuen Ernte, welche sie dörrten, zerstampften und mahlten, um aus dem so gewonnenen Mehl an drei bestimmten Tagen des Jahres (Lupercalia, Vestalia und Idus des September) durch Zusatz von Salz das Opferschrot (*mola salsa*) zu bereiten (*Serv. Ecl.* 8, 82; vgl. *Paul.* p. 57, 1 *Linds.* = 65 *M.*); dieses sowie die zu seiner Herstellung verwendete, aus gestoßenem, geröstetem und in Wasser gelöstem Salze bestehende Salzlake (*muries*) wurden in Tongefäßen (*seriae*) im *penus exterior* des Vestatempels (s. oben Abschn. IV) aufbewahrt (*Fest.* p. 152, 5 *Linds.* = 158 *M.*; *Varro* bei *Nonius* p. 330, 17 *Linds.* = 223 *M.*). Ebendaselbst wurde jedenfalls auch das Blut des Oktoberrosses (*Ovid. fast.* 4, 733; *Prop.* 4, 1, 20) und die Asche der am Feste der Fordicidia aus den geopferten Kühen herausgeschnittenen und verbrannten ungeborenen Kälber (*Ovid. fast.* 4, 637ff.) verwahrt, welche zusammen mit Bohnenstroh von den Vestalinnen am Feste der Parilia als Sühnmittel (*suffimenta*) verteilt wurden (*Ovid. fast.* 4, 731ff.). Auch wo die Vestalinnen außerhalb des Dienstes ihrer eigenen Göttin in Wirksamkeit treten, ist oft noch ihre Eigenschaft als priesterliche Vertreterinnen der idealen Hausfrau des römischen Staates zu erkennen. Am deutlichsten tritt das hervor bei ihrer Beteiligung an dem seit dem 3. Jahrh. v. Chr. rezipierten griechischen Kulte der Bona

Dea: die Aufsicht über diesen Gottesdienst führen ebenso wie über den der Vesta die Pontifices (*Cic. de har. resp.* 12), da aber das Nachtfest der Göttin, das alljährlich zu Anfang Dezember stattfand, ein ausschließliches Frauenfest der römischen Matronen war, von dem Männer strengstens ferngehalten wurden, konnte die Vorstandschaft desselben nur in den Händen der Vestalinnen liegen, welche den Staat dabei ebenso im geistlichen Sinne vertreten, wie die Frau des Magistrates *cum imperio*, in dessen Hause die Feier begangen wird, im weltlichen (*Cic. de har. resp.* 37; *ad Att.* 1, 13, 3; *Ascon.* p. 42 *St*; *Schol. Bob.* p. 85 *St.*; *Plut. Cic.* 19, 5. 20, 2; *Cass. Dio* 37, 35, 4; vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus*² S. 217). Als Führerinnen der römischen Matronen kann man sich die Vestalinnen auch denken, wenn sie beim Einzuge des Oktavian nach der Schlacht bei Aktium dem Sieger zusammen mit Senat und Volk und den Frauen und Kindern entgegenziehen (*Cass. Dio* 51, 19, 2). Bei dieser Gelegenheit werden andere Priesterinnen nicht genannt, sonst aber erscheinen die Vestalinnen wiederholt bei öffentlichen Festfeiern und Aufzügen zusammen mit der gesamten römischen Priesterschaft (so bei der Votorum nuncupatio am 3. Januar, *Cass. Dio* 59, 3, 4 ὑπὸ τῶν ἀρχόντων καὶ ὑπὸ τῶν ἱερέων; 51, 19, 7 τούς τε ἱερέας καὶ τὰς ἱερείας; an der Ara Pacis Augustae, *Monum. Ancyr. lat.* 2, 40 *magistratus et sac[erdotes et virgines] V[est]a[les anniversarium sacrific]ium facer[e iussit]*) oder doch mit dem ganzen Pontifikalkollegium im weiteren Sinne (so bei der Argeerprozession des 15. Mai, *Dion. Hal.* 1, 38, 3; vgl. *Paul.* p. 14, 22 *Linds.* = 15 *M.*; *Ovid. fast.* 5, 621; *Wissowa* a. a. O. S. 518, 1; an der Ara Fortunae Reducis, *Mon. Ancyr. lat.* 2, 30 *ponti[fices et virgines Vestales anni]versarium sacrificium facere [iussit]*; auch an dem Antrittsessen eines Flamen Martialis etwa um die Zeit von *Ciceros* Konsulat bei *Macrob. Sat.* 3, 13, 10 ff. nehmen mit dem ganzen Pontifikalkollegium vier Vestalinnen, d. h. offenbar alle, welche dienstlich abkömmlich waren, teil). Besonders häufig aber führen die Pflichten des Dienstes den Pontifex maximus und die Virgo Vestalis maxima zusammen, so bei einer alljährlich wiederkehrenden, ihrer Art nach unbekannten heiligen Handlung auf dem Kapitol (*dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex, Horat. c.* 3, 30, 9) und bei Amtshandlungen in dem *sacrarium* der Ops in der Regia, das *praeter virgines Vestales et sacerdotem publicum* von niemandem betreten werden darf (*Varro de l. l.* 6, 21). Mit dem Flamen Quirinalis, der nach der Überlieferung (*Liv.* 5, 40, 7 f. *Val. Max.* 1, 1, 10; vgl. *Plut. Camill.* 20, 8) den Vestalinnen auch bei der Rettung der *sacra* zur Zeit des gallischen Brandes (oben Abschn. IV) hilfreich zur Seite stand, amtieren sie gemeinsam bei einem Opfer an dem unterirdischen Altare des Consus an den Consualia des 21. August (*Tertull. de spect.* 5). Wie die Beteiligung der Vestalinnen am Feste der Bona Dea und der Argeerprozession beweist, daß sich ihre Tätigkeit im Laufe der Zeit auch auf nichtrömische Gottheiten erstreckt hat, so haben sich auch die Anrufungen ihrer Gebete nicht auf den altrömischen Götterkreis beschränkt: *namque virgines Vestales ita indigitant: Apollo Medice, Apollo Paean* (*Macrob. Sat.* 1, 17, 15). Mit dem Totendienste verbunden finden wir sie bei der Feier der Parentalia im Februar, wo der Kalender des Philocalus zum 13. notiert: *virgo Vesta(lis) parentat.* Wenn ein auf dem Forum vor dem Saturntempel emporgewachsener Feigenbaum, der das dort stehende Bild des Silvanus umzustürzen droht, entfernt wird *sacro a Vestalibus facto* (*Plin. n. h.* 15, 77) und bei der Wiederherstellung des Kapitols nach dem Brande des J. 69 n. Chr. die Vestalinnen den Platz *cum pueris puellisque patrimis matrimisque aqua e fontibus amnibusque hausta perluere* (*Tac. hist.* 4, 53), so sind das Lustrationshandlungen, an denen die Vestalinnen ebenso mitwirken wie an der Reinigungsfeier der Parilien. Auf Beziehungen der Vestalinnen zu den Auguren endlich könnte man daraus schließen wollen, daß nach *Hygin* (*frg.* 17 *Peter*) bei *Nonius* p. 835, 1 *Linds.* = 518 *M.* der als *parra* bezeichnete, in der Disciplina auguralis eine bedeutende Rolle spielende Vogel der Vesta heilig ist; doch ist die Spur zu unsicher.

Von dem zahlreichen Dienstpersonal, das — meist wahrscheinlich aus *servi publici* bestehend — den Vestalinnen für die Ausübung ihrer umfangreichen Tätigkeit zur Verfügung gestanden haben muß, sind uns zufällig ausdrücklich bezeugt nur die *fictores* (Former der Opferkuchen, *a fingendis libis, Varro de l. l.* 7, 44) *virginum Vestalium*, die wahrscheinlich ebenso eine Unterabteilung der *fictores pontificum* (*Wissowa* a. a. O. S. 519, 1) bildeten, wie die *arca virginum Vestalium* eine solche der *arca pontificum* (s. oben). Wir kennen sie ausschließlich aus den Inschriften der Ehrenstatuen von Vestales maximae im Atrium Vestae, von denen *CIL* 6, 2132. 32413 (= *Dessau* 4926). 32418 (= *Dessau* 4933). 32419. 32423 von solchen Fictores gestiftet sind, während *CIL* 6, 2136 f. (= *Dessau* 4936 *curante Fl(avio) Marciano v(iro) e(gregio) fictore v(irginum) V(estalium)*) ein solcher Fictor die Ausführung der von den *sacerdotes sacrae urbis* herrührenden Weihung besorgt. Sie heißen zum Teil *viri egregii*, sind also teilweise vom Ritterstande, einen *fictor v(irginum) V(estalium) loci secundi* nennt *CIL* 6, 32418 = *Dessau* 4933. Die nur einmal (*CIL* 6, 14672 = *Dessau* 8156) vorkommenden *antescolari virginum* müssen wohl mit der Kassenverwaltung zu tun gehabt haben, da es sich an jener Stelle um die Überweisung einer Gräberbuße handelt. Der ebenfalls nur einmal (*CIL* 6, 2150 = *Dessau* 4940) erwähnte *sacerdos virginum Vestalium* (ein Freigelassener) wird von *Mommsen* (zu *CIL* 6, 2136 f.) ohne ausreichenden Grund mit den *sacerdotes sacrae urbis* identifiziert.

VII. Deutungen. Der Spekulation bot die römische Vesta als Anhaltspunkte nur ihr Verhältnis zum Herdfeuer, die Rundform ihres Tempels und die Jungfräulichkeit ihrer Priesterinnen, die auf die Göttin selber übertragen zu werden pflegt; die römische Gelehrsamkeit hat daher auch in ihrer Deutung keine eigenen Wege eingeschlagen, sondern sich damit be-

genügt, die griechischen Spekulationen über das Wesen der Hestia (s. *Süß, Realenzykl.* 8, 1293 ff.) zu wiederholen und im einzelnen den römischen Verhältnissen anzupassen. Wenn die Pythagoreer in Hestia die göttliche Verkörperung des Zentralfeuers sahen und eine andere, vielleicht ebenso alte, aber erst seit dem 5. Jahrh. nachweisbare Deutung Hestia mit der Erde gleichsetzt, so haben sich die Römer beide Gleichungen zu eigen gemacht, obwohl der Zug, von dem beide ihren Ausgang nehmen, der Platz der Hestia in der Mitte der übrigen Götter, ein rein griechischer und den Römern fremd ist. Beide Theorien sind bei römischen Autoren vielfach vertreten und stehen zuweilen bei demselben Schriftsteller schroff und unvermittelt nebeneinander (z. B. *Ovid. fast.* 6, 291 *nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam* ~ 6, 460 *Tellus Vestaque numen idem*), doch wird der Ausgleich dadurch geboten, daß eine kosmogonische Theorie zugrunde liegt, nach welcher der Kern der Erde aus reinem Feuer besteht (*Ovid. fast.* 6, 267 *Vesta eadem et terra: subest vigil ignis utrique. Serv. Aen.* 2, 296 *Vesta terra, quod in medio mundo vi sua stet et ignem intra se habeat;* 1, 292 *ipsa enim esse dicitur terra, quam ignem habere non dubium est; Dion. Hal.* 2, 66, 3 Ἑστίᾳ δ' ἀνακεῖσθαι τὸ πῦρ νομίζουσιν, ὅτι γῆ τε οὖσα ἡ θεὸς καὶ τὸν μέσον κατέχουσα τοῦ κόσμου τόπον τὰς ἀνάψεις τοῦ μεταρσίου ποιεῖται πυρὸς ἀφ' ἑαυτῆς). Wahrscheinlich hatte *Varro* dieses Kompromiß vertreten, der im 16. Buche der *antiqu. rer. div.* für die Gleichsetzung von Vesta und Tellus cintrat (*Augustin. c. d.* 7, 24), aber auch die andere Deutung erwähnte (*Augustin. c. d.* 4, 10. 7, 16; vgl. *R. Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 24 [1898], S. 219 f.). Die Gestalt des Rundtempels wußte man sowohl mit der Erd- (*Fest.* p. 320, 12 *Linds.* = 262 *M.*) wie mit der Feuerdeutung (*Plut. Numa* 11) in Übereinstimmung zu bringen.

Da an der Gleichsetzung von Vesta mit Hestia ein Zweifel nicht bestehen konnte, treten Identifikationen mit anderen griechischen Gottheiten nur ganz vereinzelt und in einer Weise auf, die es uns unmöglich macht, für die absonderlichen Gleichungen eine Erklärung zu geben, da wir den näheren Zusammenhang nicht kennen: so wird Vesta gelegentlich mit Pales (*Serv. Georg.* 3, 1), Aphrodite (*Augustin. c. d.* 4, 10) und Hekate (*Schol. Stat. Theb.* 4, 456) für identisch erklärt. Wenn sie bei *Martianus Capella nutrix Iovis* (1, 72) und *deum nutrix* (2, 215; vgl. 2, 168 *aetheria Iuno seu Vesta est*) heißt, so haben diese Erfindungen eines schrullenhaften Spätlings mit römischer Religion nichts zu tun.

VIII. Vestabilder Die bildliche Tradition ist für Vesta eine überaus dürftige, da es ihr an einem Mittelpunkte und einer Grundlage fehlte, weil der Kult in dem Rundtempel am Forum ein bildloser war. Daß sich zu seiner Zeit kein Bild der Göttin im Tempel befand, sagt *Ovid* (*fast.* 6, 295 ff.) mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit: *esse diu stultus Vestae simulacra putavi, nunc didici curvo nulla subesse tholo: ignis inextinctus templo celatur in illo, effigiem nullam Vesta nec ignis habet;* wenn im Gegensatze dazu *Cicero* den im Jahre 672 = 82 von den Marianern erschlagenen Pontifex maximus Q. Lucius Scaevola *ante simulacrum Vestae* fallen (*de nat. deor.* 3, 80) und das Bild mit seinem Blute bespritzen läßt (*de orat.* 3, 10), während *Livius per.* 86 die Örtlichkeit mit den Worten *in vestibulo aedis Vestae* bezeichnet und die bessere Überlieferung die Tat gar nicht im Vestatempel, sondern vor der Kurie geschehen läßt (*Jordan* a. a. O. S. 68), so ist das nur eine auf Steigerung der Wirkung berechnete Ausmalung: daß sich im Tempel kein Bild befand, brauchte *Cicero,* der ebensowenig wie *Ovid* den Tempel je betreten haben kann, ebensowenig zu wissen, wie es *Ovid* wußte, ehe er jene Belehrung (*nunc didici*) erhielt. Aus republikanischer Zeit vermögen wir überhaupt keine Spur eines öffentlich aufgestellten Vestabildes nachzuweisen. Denn wenn *Q. Cassius Longinus* um 694 = 60 die Erinnerung an die Rolle, die sein Vorfahr *L. Cassius Longinus Ravilla* als vom Volke erwählter Richter in dem Vestalinnenprozesse vom J. 641 = 113 gespielt hatte, dadurch erneuert, daß er den durch Beischrift gesicherten Kopf der Vesta (mit Schleier über dem Hinterhaupt) auf seine Denare setzt (*Babelon, Monnaies de la républ. Rom.* 1, 331 nr. 9; danach ohne Beischrift auch auf den Denaren des *L. Cassius Longinus, ebd.* 1, 332 f. nr. 10. 11), so berechtigt das nicht, auf eine Vestastatue zu schließen, der dieser Kopf nachgebildet wäre, da er sehr wohl nur für das Münzbild erfunden sein kann.



3) Denar des Q. Cassius Longinus (nach *Babelon, Monnaies de la républ. Rom.* 1, 331 nr. 9).

Allerdings glaubt *S. Reinach* (*Cultes, mythes et religions* 3, 200 ff. 214 ff.) ein uraltes Bild der Vesta nachweisen zu können auf einem gallischen Denkmale, dem Altar von Mavilly, Dép. Côte d'Or (*Espérandieu, Recueil général* 2067), auf dem nach seiner Meinung (dagegen *J. Toutain, Les cultes païens de l'empire Romain* 3, 286 ff.) neben der gallischen Schlange mit dem Widderkopfe die zwölf großen Götter der Römer in ihrer ursprünglichen einheimischen Auffassung, die noch keine Beeinflussung durch griechische bildliche Überlieferung erfahren habe ('*un type antérieur aux influences de l'art grec*' S. 215; *Reinach* kommt mit sich selbst in Widerspruch, wenn er S. 217 das Dianenbild desselben Denkmals von der arkadischen Artemis von Lykosura entlehnt sein läßt), dargestellt sind: hier erkennt er Vesta in einer Frauengestalt, die sich mit beiden Händen das Gesicht bedeckt, und beruft sich zur Erklärung auf *Ovid fast.* 3, 45 f. *Silvia fit mater: Vestae simulacra feruntur virgineas oculis opposuisse manus,* indem er annimmt, daß die Verse *Ovids* eine ätiologische Erklärung der Haltung des Bildes geben, diese selbst aber dadurch bestimmt gewesen sei, daß man Vesta als Herdgöttin habe darstellen wollen, indem man sie sich die Augen zuhalten ließ, um nicht vom Rauche des Herdfeuers belästigt zu werden. Abgesehen von der Kleinlichkeit

dieses Motivs, das man nicht leicht geneigt sein wird, für eine hocharchaische Statue anzunehmen, und der krassen Unwahrscheinlichkeit der Voraussetzung, daß verschollene urrömische Göttertypen sich ausgerechnet allein auf einem recht rohen Denkmale der provinzialen Kunst Galliens erhalten haben sollten (*Wissowa, Archiv f. Religionswiss.* 19 [1916], 48 f.), läßt *Reinach* ganz außer acht, daß der (angeblich) dargestellte Zwölfgötterkreis überhaupt nicht römisch, sondern zum mindesten griechisch-römisch ist und zu der Zeit, in welche er die Entstehung jener Göttertypen versetzt (*'remontant au VIe siècle avant l'ère chrétienne et peut-être au delà'* S. 215) in Rom ebensowenig bekannt war wie Göttertypen einheimischer Erfindung. Die *Ovid*stelle aber hat zu einem wirklichen Bilde der Vesta keinerlei Beziehung, sondern verwendet nur, um die Größe der Schande der Silvia anschaulich zu machen, ein Ausdrucksmotiv, das sich ebenso auch bei *Kallimachos* (*frg. 13 d Schn.*, vgl. *C. Robert, Röm. Mitteil.* 33 [1918], 39 ff.) findet, bei dem das Bild der Athena vor Entsetzen über die Vergewaltigung der Kassandra durch Aias die Augen bewegt und zur Decke emporschlägt: wer diese Stelle in demselben Sinne interpretiert, wie *Reinach* die *Ovid*stelle, müßte zu dem Schlusse kommen, daß *Kallimachos* ein Athenabildnis mit verdrehten Augen vor sich gehabt habe.

Die Vestabilder auf den Münzen der Kaiserzeit (Beispiele bei *F. Gnecchi, Rivista Italiana di Numismatica* 19, 1906 *tav.* 17) zeigen keine große Mannigfaltigkeit; die weitaus am häufigsten vorkommende Darstellung, auf der die nach links thronende Göttin auf der vorgestreckten Hand das Palladium trägt und im linken Arm das Szepter hält, macht den Eindruck, sich an eine Tempelstatue anzulehnen. Nun begegnet uns aber eine thronende Göttin ganz ähnlicher Art (nur ohne die Attribute), durch die sie umgebenden, an ihrer Tracht kenntlichen Vestalinnen als Vesta sichergestellt, auf der Sorrentiner Basis (*Röm. Mitteil.* 4, 1889, Taf. 10; *E. Petersen, Ara Pacis* S. 70 Fig. 29) und zwei verwandten Reliefs in Palermo (*Röm. Mitteil.* 9, 1894, Taf. 6; *Petersen* a. a. O. S. 75, Fig. 30, vgl. *Röm. Mitteil.* 17 [1902], 130 ff.) und in Villa Albani (*Röm. Mitteil.* 9 [1894], 128), welche *E. Samter* (*Röm. Mitteil.* 9 [1894], 125 ff.) richtig gedeutet und *E. Petersen* (a. a. O. S. 69 ff.) für die Rekonstruktion der fehlenden Teile des Frieses der Ara Pacis herangezogen hat: man wird so viel mit Sicherheit sagen können, daß die drei Reliefs auf ein bedeutendes stadtrömisches Denkmal augusteischer Zeit zurückgehen. Da nun die auf der Sorrentiner Basis dargestellten Götter zum Teil nachweislich Nachbildungen der Tempelstatuen bestimmter





4) Silbermünze des Traian (nach *Cohen, Médailles impériales* 2, 252 nr. 62).



5) Relief in Palermo (nach *E. Petersen, Ara Pacis Augustae* S. 75 Fig. 30).

Heiligtümer sind (*W. Amelung, Röm. Mitteil.* 15 [1900], 198 ff.), so liegt es nahe, das gleiche auch für Vesta anzunehmen. Der im Hintergrunde hinter der Göttin sichtbare Tempel ist sicher der Rundtempel am Forum (*Hülsen, Röm. Mitteil.* 9 [1894], 238, 2); da aber dieser kein Bild enthielt, mußte man für die Darstellung der Göttin anderwärts eine Anleihe machen, und es ist weitaus am wahrscheinlichsten, daß dies bei der palatinischen Hauskapelle der kaiserlichen Vesta geschah, zumal auch die sonstigen Götter der Sorrentiner Basis die besonderen Schutzgötter des kaiserlichen Hauses sind (Apollo Palatinus, Mars Ultor; über Magna Mater s. *Wissowa, Religion und Kultus*² S. 319, 2) und in ihrer Gesamtheit die Hauptgottheiten des Palatin zur Darstellung bringen (*Hülsen*, a. a. O. S. 238 ff.). Danach ergibt sich als sehr wahrscheinliches Resultat, daß sowohl die Vestabilder der Münzen als die Göttin des den drei genannten Reliefs zugrunde liegenden Denkmals sich an die Tempelstatue jenes palatinischen Heiligtums anlehnten, und daß dieses somit einen starken Einfluß auf die Bildung des Vestatypus der Kaiserzeit geübt hat. Wie weit nach Rom gekommene Statuen der griechischen Hestia, die nicht als Kultobjekte, sondern als Schmuckstücke öffentlich aufgestellt waren (Sitzbild einer Hestia von Skopas in den Servilischen Gärten, *Plin. n. h.* 36, 25; ein ἄγαλμα Ἑστίας, das Tiberius als Prinz die Parier ihm zu verkaufen zwingt und im Tempel der Concordia aufstellt, *Cass. Dio* 55, 9, 6), auf die Bildung dieses Typus mit eingewirkt haben, läßt sich nicht mehr feststellen. Über Darstellungen der Vesta in Begleitung des Esels ist oben im Abschn. III gehandelt worden.

IX. Literatur. *J. Lipsius, De Vesta et Vestalibus syntagma,* Antwerpen 1603; auch in *Graevius, Thesaurus antiquitatum Romanarum* 5, 619 ff. *A. Preuner, Hestia-Vesta, ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen,* Tübingen 1864. *Marquardt, Röm. Staatsverwaltung* 3², S. 250 ff. 336 ff. *Preller-Jordan, Röm. Mythologie*³ 2, 163 ff. *H. Jordan, Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen,* Berlin 1886.

*G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer*² S. 156 ff. *Giulio Gianelli, Il sacerdozio delle Vestali Romane,* Firenze 1913. [Wissowa.]

Vestro ... Nach *Wuensch* Anfang eines Dämonennamens auf einer Fluchbleitafel des Trierer Amphitheaters aus der Zeit nach Konstantin. Vorher steht ein anderer Dämonenname: *Inabintiaro Vestro [mando per D]ianam et Martem vinculares ut me vindicetis de Ququma.* Über eine andere Möglichkeit der Auffassung s. *Bonn. Jahrb.* 119 (1910), 8, nr. 24. [Preisendanz.]

Vesucius (falsche Lesung) s. *Visucius.*

Vesuna, altitalische Göttin, bezeugt durch Inschriften in oskischer oder volskischer Sprache (*Conway* nr. 253: *Vesune,* vgl. *ebd.* nr. 109), sowie in den umbrischen Tabulae Iguvinae (von Iguvium-Gubbio), auch in einer durch einen Gewährsmann des 18. Jahrh. (gegen 1789) überlieferten lateinischen Inschrift, *CIL* 1, 182 = 9, 3808 = 1², 2, 1, p. 408, nr. 392 (*Conway* nr. 264. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4023), gefunden im Gebiet der Marsi, wohl bei Ortona: *V. A[t]iediu[s] Ve[s]une Erinie et Erine patre dono me[r]i. lib[s.].* Über die Auffindung dieser lateinischen (nicht marsischen oder sabinischen) Inschrift heißt es: '*Lapis repertus est tegens aream ex tegulis compactam, in qua inventae sunt monetae septem et lanceae cuspis et pugio; ipsi lapidi superimposita fuit basis quadrata cum anulo, qua sublata et lapide semoto donaria sub eo videntur esse collocata.*' Die Göttin ist hier vereint mit *Erinis pater* (s. *Steuding* o. Bd. 1, 1, Sp. 1310), von welchem auch ihr Beiname *Erinia* abgeleitet ist [verglichen wird in *CIL* 1²: *ebd.* nr. 394 = *CIL* 9, 3414 (*Dessau* 3431): *Herclo* (= *Herculi*) *Iovio*]. In den Iguvinischen Tafeln (vgl. o. Bd. 3, 2, Sp. 2749. 3277) tritt sie auf mit einem Gott *Pomo* als dessen Frau (*Vesune Puemunes pupdikes,* d. h. *Vesunae Pomonis publici*); über eine Darstellung der V. auf einem etruskischen Spiegel s. u. — *Mommsen, Unterital. Dialekte* S. 345 zu Taf. 15. *Buecheler, Umbrica* p. 162. *Zvetaieff, Inscr. Ital. infer. dial.,* nr. 41. *Conway, The Italic Dialects* (1897). *Gerhard-Koerte, Etrusk. Spiegel* 5, Taf. 35 mit Text von *G. Koerte,* S. 45 f. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³, Bd. 1, S. 454, 1. *Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer*² S. 199. [Keune.]

vesuna ist die Bezeichnung einer weiblichen Gestalt auf einem etruskischen Bronzespiegel aus der Gegend von Orvieto. Das Spiegelbild zeigt eine Mittelgruppe: *fufluns* (Bacchus) und *vesuna,* die den rechten Arm um die Schultern des Gottes schlingt; in der rechten Hand hält sie den Thyrsos. Zu ihrer Linken steht der jünglingshafte geflügelte *svutaf,* der eine Hand zu ihrem Kinn erhebt; zur Rechten des *fufluns* sitzt *h(e)rcle* (Herakles). *Körte, Etr. Sp.* 5, 35, wo die älteren Publikationen angeführt sind und der Spiegel eingehend beschrieben ist. Eine Göttin Vesuna ist durch inschriftliche Belege für Umbrer und Marser bezeugt, s. o. Es scheint sich also um eine italische Göttin zu handeln, deren Namen die Etrusker entlehnt haben. Vgl. *Körte* a. a. O. und *Thulin, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 48, der Vesuna gleich setzt mit der dem Namen nach etruskischen Spiegelgöttin eϑausva in der Bedeutung der Ceres. Vgl. auch *Fiesel, Forsch. z. griech. u. lat. Gramm.* 7, 10 ff. u. 13. Die Etymologie des Namens ist nicht geklärt. Ganz unbegründet sind die Erklärungsversuche von *Corssen, Aussprache* 1², 580 und *Grassmann, K. Z.* 16, 183. Über die eventuelle Verwandtschaft der Namensstämme von Vesuna mit Vesullia, Vesulias und der gens der Vesii, etr. vesi, vezi vgl. *W. Schulze, ZGLE.* 123, 256, 478. Welche Bedeutung der Göttin des etr. Spiegels eignet, ist nicht sicher zu sagen, sie erscheint dort als Geliebte des Bacchus an Stelle von Ariadne, doch darf sie nicht mit dieser identifiziert werden, wie *Körte* mit Recht erwähnt; denn auf mehreren etr. Spiegeln trägt die neben fufluns dargestellte Göttin die etruskisierte Bezeichnung ar(e)aϑa. Es ist also eine italisch-etruskische Gottheit hier eingesetzt worden; vielleicht liegt sogar der Darstellung eine speziell italische Sage zugrunde, denn die ganze Spiegelszene ist nicht gedeutet. Der Name *svutaf* ist sonst nicht bezeugt, und wenn man auch für seinen Träger mit *Körte* die Funktion eines Eros in Anspruch nehmen will, so ist doch die Gestalt des Herakles auf dem Bilde nicht zu motivieren, und es ist keineswegs sicher, daß sie nur als Füllfigur zur Schließung der Komposition verwendet worden ist. [Fiesel.]

Vesuniahenae, örtlicher, wohl germanischer Beiname der *Matronae* (o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.) in 5—6 Weihinschriften, von welchen fünf gefunden sind 'auf der Haide' bei Vettweiß im Kreise Düren (zwischen Düren und Zülpich, doch näher bei Zülpich gelegen), *CIL* 13, 7850 bis 7854, eine aber mit anderen Matronendenkmälern (*CIL* 13, 7923—7927) auf dem Marktplatz in Zülpich (Kreis Euskirchen), *CIL* 13, 7925. [Lage der Fundorte s. *Bädeker, Rheinlande*³¹, Karte zu S. 270.] Über die Funde von Vettweiß s. *Freudenberg, Bonn. Jahrb.* 20 (1853), S. 81—90 mit Taf. 1—2 (dabei auch ein Stein mit Bildwerk, aber ohne Inschrift: S. 86 f.), *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 143 f., nr. 263—267, *Clemen, Kunstdenkm. der Rheinprovinz* 9, 1 = *Kreis Düren,* S. 323; über die Funde von Zülpich s. *A. Eick, Bonn. Jahrb.* 23 (1856), S. 61 bis 73, *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 142, nr. 255 ff.; alle waren zu fränkischen Grabstätten verwendet gewesen. [*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 261 gibt die Fundorte teilweise irrig an.] Mit Ausnahme der schlecht erhaltenen, jetzt ganz verlöschten *CIL* 13, 7853 befinden sie sich sämtlich im Provinzialmuseum zu Bonn, *Lehner, Die ant. Steindenkmäler* usw. (1918), nr. 510 bis 514. Die Widmung lautet: *Matronis Vesuniahenis,* doch ist in *CIL* 13, 7850 = *Lehner* 512 die Bezeichung *Matronis* fortgelassen (ebenso wie auch oft bei anderen Beinamen der Mütter oder Matronen); ob in *CIL* 13, 7853 derselbe Beiname zu *Matronis* gesetzt war, *[Vesu]nn..* nach *Holder* (a. a. O.), oder ein anderer, ist unbestimmt. *Vesuniahenae* ist eine dem Lateinischen mehr angeglichene Schreibung, statt *Vesunianehae,* s. den Art. *Vataranehae.* Wie für alle gleich gebildeten Beinamen, ist germanische Ableitung wahrscheinlich; s. *Förstemann-Jellinghaus, Altdeutsches Namenbuch*³ 2, 2 (1916),

Sp. 1280, doch vgl. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 25 und *M. Schönfeld, Wörterbuch der altgerm. Personen- u. Völkernamen* (1911), S. 261, wo *v. Grienberger, Eranos Vindob.* 1893, S. 267 f. u. a. angeführt sind, die *V.* als 'ungermanisch' bezeichnen.

Ob die Matronendenkmäler von Vettweiß und Zülpich alle dem nämlichen Heiligtum entstammen, oder zwei nachbarlichen Tempelstätten, ist ungewiß, denn in der Umgebung von Zülpich sind noch mehr Weihinschriften der Matronen zutage gekommen, s. *CIL* 13, 2, 2, p. 525 ff. Von den Verehrern der V. war einer ein Soldat der Bonner *leg(io) I M(inervia) P(ia) F(idelis)*, wegen dieses Ehrennamens der Truppe aus der Zeit seit J. 89 n. Chr., *CIL* 13, 7854 = *Lehner, Steindenkm.* 511. Die übrigen sind wohl Landleute aus der Umgegend gewesen; ihre einheimische Herkunft verraten auch ihre römisch scheinenden, meist jedoch aus der keltischen Namengebung zu erklärenden Namen, wie *C. Nigriniu[s ....]us, L. Verinius Secundus, Sex. Candidius Maternus*, s. *Lothr. Jahrb.* 9 (1897), S. 188 f. *Westd. Ztschr., Ergänzungsheft* 10, S. 53. Von den Weiheformeln seien angeführt: *ex imp(erio) ip[s(arum) ...]*, *Lehner, Steindenkm.* 512, und *pro se et suis imp(erio) ips(arum) [l(ibens)] m(erito)*, *ebd.* 514. Bildschmuck haben vier Denkmäler, *CIL* 13, 7850 bis 7852 und 7925. Von diesen sind abgebildet 7850 = *Lehner, Steindenkm.* 512: *Bonn. Jahrb.* 20, Taf. 1 und *Lehner, Skulpturen* 1, Taf. 26, 3; 7851 = *Lehner, Steindenkm.* 510: *Bonn. Jahrb.* 20, Taf. 2, 2a—c, eine Schmalseite auch: *Lehner, Skulpturen* 2, Taf. 13, 4; 7925 = *Lehner, Steindenkm.* 514: *Lehner, Skulpt.* 2, Taf 12, 4 und *Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs ... de la Gaule rom* 8 (1922), p. 295, nr. 6356; das Bildwerk von 7852 = *Lehner, Steindenkm.* 513 ist sehr verstümmelt. Dreimal waren auf der Vorderseite, über der Inschrift die Matronen dargestellt, sitzend und, soweit erhalten, mit Fruchtkörben auf dem Schoß; doch steht auf einem Denkmal (*Lehner, Steindenkm.* 512) die mittelste Matrone im Hintergrund; die Schmalseiten sind geschmückt mit Füllhörnern, mit dreifüßigen Tischchen, auf welchen ein Gefäß mit Früchten steht, mit einem auf einem Blumengewinde sitzenden Pfau und darunter einem mit Obst gefüllten Henkelkorb oder Eimer; auf dem Opferteller der Oberseite eines Altars liegt ein Gegenstand (Birne?). [Keune.]

Vesuniensis s. *Veruniensis.*

Vesunna, weiblicher Schutzgeist der gleichnamigen Stadt der Petrucorii in der römischen Provincia Aquitanica, jetzt Périgueux im Périgord, benannt nach einer Quelle, welcher die Stadt V. ihren Namen verdankt [man bezeichnet die Fontaine de Saiute-Sabine als die alte, göttlich verehrte Quelle V.; vgl. *Nemausus* — Nîmes, *Luxovius* — Luxeuil, *Aximus* — Aimeen-Tarantaise usw.]. Die Göttin heißt *Tutela Vesunna* oder (wohl adjektivisch) *Tutela Vesunnia* (vgl. *Mars Vintius, — Vesontius, — Britovius, — Mogetius* u. a.; zu der in der Aquitanica beliebten Bezeichnung *Tutela* s. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* Bd. 3, S. 553 f. *Wissowa* o. Bd. 5, Sp. 1306 f.); sie ist durch zwei Inschriften von Périgueux, jetzt im dortigen Museum, bezeugt, 1) *CIL* 13, 949, zwei Bruchstücke einer Tafel, '*litteris non elegantibus*': *[Numinib(us)] Augusti [et ...... A]ugustae Belic[c(us) et] Bello Prim[i]ani* (erg. *filii*) *Tutelae Vesunnae porticum exp[ol]iendum et [exorna]nd[um curaverunt]* und 2) *CIL* 13, 956 = *Dessau* 3735, '*Cippus lapideus litteris bonis saeculi primi (p. Chr.)*': *Tutelae Aug(ustae) Vesunniae Secundus Sotti* (erg. *filius*) *l(ibens) d(e) s(uo) d(at)*. Die Bezeichnung der Gottheit als 'kaiserliche' durch das Beiwort *Augustus, -a* ist gerade auch bei provinzialen Göttern beliebt; sie ist eine Folge des Kaiserkultus, ebenso wie die vorangeschickte Ehrung der ersten Inschrift. Auch das von Bildwerk (erhalten ist nur noch ein sitzender Bär) begleitete Bruchstück *CIL* 13, 955 = *Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs de la Gaule rom.* 2, p. 235 f., nr. 1266 ist vielleicht zu ergänzen: *Tute[lae] A[ug(ustae) Vesunniae ...]*. Die Ergänzung von *Espérandieu: V[esunnae et Mercu]rio* einer nur zum geringen Teil in Bruchstücken gefundenen großen Inschrift von Périgueux, *CIL* 13 (4), 11040, ist sehr unsicher. Nur *Tutela*, ohne Zunamen, ist die Schutzgöttin der Stadt genannt in *CIL* 13, 939 = *Dessau* 4638: *templum dea[e] Tutelae*; der Anfang der Inschrift, wohl *Deae Tutelae Vesunniae* (?) lautend, ist nicht erhalten. Ihre Ehrung war hier verbunden mit der des *Deus Apollo Cobledulitavus:* die Weihung hatte vollzogen ein *sacerdos Arensis*, d. h. Priester an der Ara Romae et Augusti bei Lugudunum (Lyon), *qui templum dea[e] Tutelae et therma[s] public(as) utraq(ue) ol[im] vetustate collab[sa] sua pecunia rest(ituit)*.

Holder, Altcelt. Sprachsch. 3, Sp. 262. Über die Stadt *Vesunna* s. *Holder* a. a. O. *Hirschfeld, CIL* 13, 1, 1, p. 122 ff. *Espérandieu* a. a. O. 2, p. 230 ff. Eine verschollene Inschrift, *CIL* 13, 943, war geweiht: *Iovi pr[o]pag(atori) Au[g(usto) Ves[un]n[ens(ium)]*; die Bezeichnung des *Iuppiter* als *Propagator* ist gesichert durch *Apuleius, De mundo* 37 und *CIL* 8, 4291. — Vgl. noch *E. Mérimée, De antiquis aquarum religionibus in Gallia meridionali ...* (Paris 1886), p. 33—36 und *H. Maver, Einfluß der vorchristl. Kulte auf die Toponomastik Frankreichs*, 1914 (*Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss Wien, Philos.-Hist. Kl.*, Bd. 175, 2), S. 18 und 37, wo irrig V. = Cahors gesetzt ist. [Keune.]

Vesunnenses *(Iovi propag. Aug. Vesunnensium)* und

Vesunnia, *Tutela* —, s. *Vesunna.*

Vesuvius, der Name des berühmten Berges, ist dem *Iuppiter* als Beiname gegeben in einer (verschollenen) Inschrift von Capua, *CIL* 10, 3806 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3079: *Iovi Vesuvio sac(rum) d(ecreto) d(ecurionum)*, sicher herrührend von einem Tempelbau. [Im Index *CIL* 10, 2, p. 1166 ist *d. d.* gedeutet: *donum dat* oder ähnlich.] Zu vergleichen sind *Iuppiter Ciminius* (*CIL* 11, 2688), *Iuppiter Apeninus* oder *Appenninus* (*CIL* 11, 5803. 3, 12576. 8, 7961). *Iuppiter Poeninus* (*Ihm* o. Bd. 3, 2, Sp. 2593 ff. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 2, Sp. 1021 ff.), auch *Iuppiter Tifatinus* (s. o.) und sonstige Verehrun-

gen des Iuppiter auf Bergeshöhen (z. B. Donnersberg in der bayr. Rheinpfalz = *Mons Iovis*, *CIL* 13, 6148, ebenso auch 1651; in Gegenden keltischer Gesittung ist er sonst meist ersetzt durch *Mercurius*). Über Iuppiter als Höhengott s. *Rud. Beer, Heilige Höhen der alten Griechen und Römer* (Wien 1891), S. 69 ff., bes. S. 72 f., und *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*² S. 116. Vgl. noch außer *Viminus* (s. d.) den *Iovis Cacunus* im Sabinerland bei Trehula Mutuesca, *CIL* 9, 4876 = *Dessau* 3076 (auf einem Berggipfel gefunden), auch *CIL* 6, 371 = *Dessau* 3077 (Bronzetafel unbekannten Fundortes); im Orient bes. Ζεὺς Κάσιος (*Iuppiter Casius*), s. o. B. 1, 1, Sp. 855 f. *Adler* in *Paulys Realencycl., Neue Bearbtg.*, Bd. 10, 2, Sp. 2265 f. [Keune.]

Veteranehae, Veterahenae s. *Vataranehae* (*Matronae*).

Veteris, *deus* —, s. *Vitir(is)*.

Vetiris, mit Mehrzahl **Vetires,** s. *Vitir(is)*.

***vetis.** Dieser Name ist aus der Genitivform vetisl als Name eines etrusk. Gottes zu erschließen. Die Form steht in einer der Randregionen der Bronzeleber von Piacenza. Lautlich ist *vetis mit lateinischem Vedius zu verknüpfen, *Deecke, Etr. Forsch.* 4, 69; *Herbig, Mitt. d. schles. Gesellsch. f. Volksk.* 23, § 11. Da dieser Göttername nur hier erscheint, so ist seine Bedeutung schwer festzustellen; man darf wohl annehmen, daß sie der des römischen Veiovis entspricht, der sich in der 15. Region bei *Martianus Capella* findet. Eine eingehende Erörterung der lautlichen und sachlichen Fragen gibt *Thulin, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 29 ff., ihm stimmt bei *Körte, Röm. Mitt.* 20, 365. [Fiesel.]

Vetustas ist als Person angeredet von *Statius, Silv.* 1, 6, 39 und 4, 1, 28 (*longa V.*), auch *Theb.* 4, 32 (*Fama prior mundique arcana V.*); vgl. *Theb.* 10, 630—631: *memor incipe, Clio, saecula te quoniam penes et digesta vetustas. L. Deubner, Personifikationen,* o. Bd. 3, 2, Sp. 2105. [Keune.]

Viae, Landstraßen (Kunststraßen), mit den *semitae* (*semites*), Fußwegen, Seitenwegen, göttlich verehrt in zwei Weihinschriften, von welchen eine in den Alpen, im alten Noricum gefunden ist (1), die andere in Köln, gestiftet von einem wahrscheinlich aus Noricum stammenden ehemaligen Soldaten (2). In der zweiten Inschrift sind in die Weihung eingeschlossen die in den Rhein- und Donauländern, nicht aber in Italien und Rom, verehrten Kreuzweggottheiten *Triviae Quadriviae*. Vgl. *Ihm* oben Bd. 4, Sp. 1—7, (*Biviae Triviae*) *Quadriviae*, und Sp. 702, *Semitae; Keune* in *Pauly-Wissowa-Kroll-Witte, Real-Encyclop.*, Bd. 2 A, 2, Art. *Semitae;* auch *Steuding* ob. Bd. 2, 2, Art. *Lokalpersonifikationen,* Sp. 2131 f., der einige bildliche Darstellungen von Vertreterinnen der Heer- oder Landstraßen nachweist; *v. Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 21 (1902), S. 207 f.

1) *CIL* 3, 5524 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3928, am Fuß der Tauern, zwei Stunden von Radstadt, jetzt im Museum zu Salzburg: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Viis Semitibusque pro salute Q. Sabinius Asclepiades v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* — Zur Verehrung des Iuppiter als Schirmherr der Reisenden auf schwierigen Gebirgsstraßen vgl. z. B. *CIL* 5, 1863 = *Dessau* 5886, ferner die Heiligtümer des Iuppiter Ap(p)en(n)inus (*CIL* 11, 5803 f.) und bes. des Iuppiter Poeninus (*Ihm* o. Bd. 3, 2, Sp. 2593 ff.). — Zu *semitibus* statt *semitis* vgl. *collegibus, CIL* 3, 371 = *Dessau* 2783, und mehr Belege oben Bd. 5, Sp. 384 f. — 2) *CIL* 13, 8243 = *Dessau, Add.*, vol. 3, p. CVIII, nr. 9270, Altar aus Jurakalk, gefunden in Köln [mit einem *Quadrubis* (= *Quadriviis*) geweihten Altar, *CIL* 13, 8241 = *Dessau* 9270 a; zum Standort vgl. *Poppelreuter, Korrbl. Westd. Zeitschr.* 23 (1904), Sp. 73 und *v. Domaszewski, Westd Zeitschr.* 21 (1902), S. 195], jetzt im Museum zu Köln: *Quadrivi[s] Trivis Viis Semitis ex voto M. Cocceius Dasius vet(eranus) alae Noric(orum) v. s. l. m.*

Zu vergleichen sind 3) die *Lares viales semitales* (s. *Viales*); die *semitales dei* der Parodie des Gedichtes des *Catullus* 4 in *Vergil. Catal.* 8, 20 (vgl. *Th. Birt, Rhein. Mus.* 65, 474 f.); *deus qui vias et semitas commentus est* der an Dichtung anklingenden Inschrift vom J. 191 n. Chr., gefunden in England bei Thornborough (zwischen York und Carlisle), *CIL* 7, 271 = *Dessau* 3929, auch *Buecheler, Carm. Lat. epigr.* 25, vol. 1, p. 16 (vgl. *Viator*). [Keune.]

Viales, von *via* abgeleitetes Eigenschaftswort, Beiname der viel häufiger in beschränktem Sinn nach den *Compita,* den Scheide- oder Kreuzwegen, als *Compitales* bezeichneten *Lares* in ihrer Eigenschaft als Schützer der Wanderer und Reisenden (A und B, 1—4). Auch *Lar vialis* in der Einzahl ist belegt (B, 5). S. *Wissowa* o. Bd. 2, 2, Sp. 1868 ff., bes. Sp. 1887, und *Religion u. Kultus der Römer*² S. 166 ff., bes. S. 170. Dagegen beruhen die *Matres Viales* wohl auf irriger Lesung (B, 6). Vgl. *Viae.* [Nachtrag (1924): *Boehm* in *Paulys Real-Encyclopädie d. cl. Alt., Neue Bearbtg.*, Bd. 12, 1 (Halbband 23), Sp. 812, wo u. a. *CIL* 6, 2103 (s. u., B 5) an verkehrter Stelle steht.]

A. Literarische Zeugnisse: *Plaut. Merc.* 865: *invoco vos, Lares viales, ut me bene iuvetis.* — *Servius Aen.* 3, 302 (vgl. 168): *manes piorum, qui Lares viales sunt.*

B. Inschriften. 1) Bei Rom, vor der Porta Portuensis, am Anfang der gleichnamigen, nach dem Portus (Augusti) hinausführenden Landstraße standen drei, an ihrem ursprünglichen Standort im J. 1907 aufgefundene Altäre mit den Aufschriften: *Lares semitales, Lares [c]uri[a]les, Lares viales,* s. *D. Vaglieri, Notizie d. scavi* 1907, p 465 f. (mit Abb. p. 466); *G. Gatti, Bull. arch. comunale* 36 (1908), p. 42 f., Taf. IV; *Dessau, Inscr. Lat. sel., Add.*, vol. 3, p. CIV f., nr. 9251 a—c. — 2) Altar, einem Grenzstein (Terminus) ähnlich gestaltet, gefunden in der Gegend von Falerii in Etruria, an einer alten Straße, *CIL* 11, 3079 = *Dessau* 3634: *voto suscepto Laribus conpitalibus vialibus [s]emitalibus sacrum.* — 3) Eine Anzahl von Weihungen *Laribus Vialibus* sind bekannt aus dem nördlichen Hispanien (Braga = Bracara Augusta, Lugo = Lucus Augusti, und anderswo), insbesondere aus der Landschaft Callaecia, *CIL* 2, 2518 (= *Dessau* 3633). 2987. (*Suppl.*) 5734 und mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit herzu-

zu Rom stand ein Tempel des Iuppiter Victor, denn die *Notitia* besagt: *Palatium continet.... aedem Iovis Victoris,* während die entsprechende Stelle des *Curiosum Urbis* weniger genau bloß *aedem Iovis* angibt, s. *Preller, Die Regionen der Stadt Rom* S. 18/19 und S. 186. *Jordan-Huelsen* a. a. O. 1, 3, S. 50f. *Kiepert-Huelsen, Formae Urbis Romae ant.,* Tab. I, Mmn u. III, Gl, mit *Nomenclator topogr.* p. 83, wo die angeführte Stelle des *Livius* auf diesen Tempel bezogen wird (ebenso *Richter, Topogr. d. St. R.*² S. 140). Über die Reste des Tempelbaues s. *Aust,* o. Bd. 2, 1, Sp. 681 Ohne Angabe ihrer Lage sind Tempel und Altar genannt von *Cass. Dio* 47, 40, 2 (J. 712 d. St. R. = 42 v. Chr.): κεραυνοὶ . . καὶ ἐς τὸν τοῦ Νικαίου Διὸς βωμὸν ἐφέροντο und 60, 35, 1 (J. 54 n. Chr.): ἡ αὐτόματος τοῦ ναοῦ τοῦ Διὸς τοῦ Νικαίου ἄνοιξις, sowie von *Ioseph. ant. Iud.* 19, 248: συνεκάλουν δὲ οἱ ὕπατοι τὴν βουλὴν εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Νικηφόρου Διός, während die Angabe des *Cass. Dio* 45, 17, 2 (J. 711 d. St. R. = 43 v. Chr.): κεραυνοί τε . . ἔπεσον, καί τινες αὐτῶν καὶ ἐς τὸν νεὼν τὸν τῷ Διὶ τῷ Καπιτωλίῳ ἐν τῷ νικαίῳ ὄντα κατέσκηψαν verwirrt und wohl zu verbessern ist: καὶ τὸν τῷ Νικαίῳ ὄντα. Als Stiftungstag der Tempelstätte des *I. V.* gibt *Ovid. fast.* 4, 621f. den 13. April an: da derselbe *fast.* 6, 650 den 13. Juni als Stiftungstag einer Tempelstätte des *Iuppiter Invictus* nennt, so könnte an einer Stelle das Heiligtum auf dem Palatinus, an der anderen das des Quirinalis gemeint sein; denn die Bedeutungen der Beiwörter *Victor* und *Invictus* sind gleichwertig. Ein vor die Kalenderverbesserung des Iulius Caesar (46 v. Chr.) fallender neugefundener Kalender (Fasti), auf den Verputz einer Wandfläche zu Antium (Anzio) in Latium gemalt, hat unter dem 13. April den Eintrag: *Iovi Victor(i),* s. *G. Mancini, Notizie d. scavi di ant.* (⁵18), 1921, p. 92, mit Abb. der Reste Taf. I. In den Provinzen ist *I. V.* zusammengeflossen mit *Iuppiter Optimus Maximus* (s. u. zu *CIL* 2, 1358) und *Iuppiter Capitolinus* (*CIL* 8, 6981, s. u.).

Belege. a) Schriftstellen: *Liv.* 10, 29, 14 (s. o.) und 18 (J. 459 d. St. R. = 295 v. Chr.); *ebd.* 10, 42, 7 (J. 461 d. St. R. = 293 v. Chr.). *Iosephus* (s. o.). *Quintilianus* (s. o.). *Cass. Dio* (s. o.). *Augustinus civ. Dei* 7, 11: *dixerunt cum* (= *Iovem*) *Victorem, Invictum* usw.; außerdem Dichter (s. *Carter* a. a. O. S. 57): *Tibull.* 2, 5, 10. *Ovid. met.* 2, 437/8 und *fast.* (s. o.). *Stat. Theb.* 11, 5/6. *Avienus Arat.* 110/114.

b) Inschriften. Rom: *CIL* 6, 438 + 475 (= *Dessau* 2994. 3140) = 30767a (s. o.). — *Acta fratr. Arval. ill. Henzen* p. 72. [85]. 86. [87]. 121. 124 (Index p. 211) = *CIL* 6, [ergänzt 2044, J. 66 n. Chr.]. 2051 (*Dessau* 241; 1. Mai [und ergänzt 5. Juni] 69 n. Chr.). 2074 (*Dessau* 5035; 25. März 101 n. Chr.). 2086 (*Dessau* 451; 6. Okt. 213 n. Chr.), an letzterer Stelle mit *Victoria* zu einem Paar verbunden (*Wissowa, Rel.*² S. 139). — Latium, Antium: *Not. d. scavi* 1921, p. 92 (s. o.). — Etruria, Rusellae: *CIL* 11, 2616. — Oberitalien: *CIL* 5, 5063 (Anauni, Val di Non); fraglich 3413 (Priester zu Verona). — Hispania Baetica: *CIL* 2, 1358 (bei Ronda = Arunda: *I. O. M. Victori;* in *Act. fratr. Arv.* sind *I. O. M.* und *I. Victor* gesondert). — Africa, Numidia: *CIL* 8, 4577 (Ain Zana = Diana). 4584 (ebd.): *[I]ovem [? Victore]m argenteum* usw. 6981 (*Dessau* 4921a; Cirta, Inventarium sacrum): *Synopsis: Iovis Victor argenteus in Kapitolio habens in capite coronam argenteam quercueam folior(um) XXX, in qua glandes n(umero) XV, ferens in manu dextra orbem argenteum et Victoria(m) palmam ferentem* usw.; vgl. 7045 (Cirta): *Victoris .... statuam.* — Dazu kommen die beiden griechischen Inschriften in Kleinasien, dem Ζεὺς Νικαῖος geweiht, o. Bd. 3, 1, Sp. 305.

c) Münzen (*Cohen, Monnaies frappées sous l'Empire rom.*², Table, 8, p. 397f.), und zwar Geldstücke des Vitellius (Umschrift: *Iuppiter Victor,* sonst stets *Iovi Victori*), Domitianus, Hadrianus, Commodus, Albinus, Septimius Severus, Caracalla, Elagabal, Gallienus, Regalianus, Postumus, Tetricus Vater und Vater mit Sohn, Claudius II, Quintillus, Aurelianus, Florianus, Probus, Carus, Numerianus, Carinus, Diocletianus, Carausius, s. *Cohen* a. a. O.² 1, p. 359, nr. 41 und p. 497, nr. 307; 2, p. 178, nr. 863; 3, p. 264, nr. 262—265 und p. 419f., nr. 42/44; 4, p. 29f., nr. 247—250. p. 155, nr. 111. p. 331, nr. 69; 5, p. 383, nr. 397; 6, p. 10, nr. 2. p. 34, nr. 161f. p. 98, nr. 65f. und p. 116, nr. 4. p. 142, nr. 125—130. p. 168, nr 38. p 188, nr. 116f. p. 243f., nr. 37. p. 285, nr. 323. p. 354f., nr. 36—38. p. 370, nr. 16. p. 387, nr. 42—46. p. 446f., nr. 301—308; 7, p. 14, nr. 113. — Irrtümlich ist Νικηφόρος einer griechischen Münze des Königs Antiochos IV Epiphanes als Beiwort auf Ζεύς bezogen worden, s. o. Bd. 3, 1, Sp. 358/9, nr. 1.

Literatur: *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³, 1, S. 197—199. *Aust,* o. Bd. 2, 1, Sp. 679—682. *Thulin* in *Paulys Real-Encyclop. der cl. Altertumswiss., Neue Bearbeitg.,* Bd. 10, 1, Sp. 1133f., § 13, 3. *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.*² S 123. 139.

Gleichwertige oder verwandte Benennungen des Iuppiter sind: *Invictus* [*Carter* a. a. O. S. 52. *Cic. leg.* 2, 11, 28. *Hor. carm.* 3, 27, 73. *Ovid. fast.* 5, 126. 6, 650 (s. o.). *Phaedr. Append.* 2 = *Riese, Anthol. Lat.* 800, 12. *Sil. Ital.* 12, 672; inschriftlich: *CIL* 11, 5996a. 5, 7809; Münze des Septimius Severus: *Cohen*² 4, p 28/29, nr. 239], *Propugnator* [*CIL* 6, 2004—2009, Münzen mit Umschrift *Iovis Propugnator* und *Iovi Propugnatori* s. *Cohen*² 8, p. 396], *Stator* [s. *Aust,* o. Bd 2, 1, Sp. 679 ff. Münzen: *Cohen*² 8, p. 396 bis 397]. Zeus Tropaios u. ä.: s. o. Bd. 5, Sp. 1262—1264. 1265. — Vgl. Sp. 296, 38 ff. u. 55f.

2) Nächst Iuppiter gewährleistet den Sieg der Kriegsgott Mars. Er hat den Beinamen, weniger oft als Iuppiter, hauptsächlich in Inschriften und auf Münzen.

Belege a) Von Dichtern führt *Carter* a. a. O. S. 65 nur an *Val. Flaccus* 8, 228: *victor Gradivus.*

b) Inschriften. Rom: *Henzen, Act. fratr. Arval.* p. 124, J. 101 n. Chr., *CIL* 6, 2074 = *Dessau* 5035, wo angerufen werden *in Capitoli[o pro salute et redi]tu et victoria Imp(eratoris) ..... Traiani* nächst der Trias *I. O. M., Iuno Regina, Minerva: Iovis Victor, Salus, Mars*

Pater, Mars Victor, Victoria, Fortuna redux usw. — Hispania Tarr.: *CIL* 2, 2473: *Deo Marti Victori* (bei Chaves = Aquae Flaviae in Gallaecia; sehr schlecht überliefert). — Africa proconsularis: *CIL* 8 (*Suppl.* 1), 12435 (Hr. Beni Darradji). — Numidia: *CIL* 8, 17623. 17624. 17626. [17628] (Zui = Vazaivi, *Suppl.* 2 = 10716 ff.). — Mauretania: *CIL* 8, 8439 (Setif = Col. Sitifis). — Pannonia inferior, Dálya = Teutoburgium: *CIL* 3 (*Suppl.* 1), 10256: *signum Mart. Vic.* (vgl. *v. Domaszewski, Westd. Ztschr.* 14, S. 34); vgl. 10109 vom J. 211 n. Chr. (*Suppl.* 2) 14155². — Gallia Belgica, Trier = Augusta Treverorum: *CIL* 13, 3655. — Germania inferior, unbestimmter Fundort im Gebiet der Bataver, *CIL* 13, 8831: Weihung der *gladiatores c(lassis) G(ermanicae) P(iae) F(idelis).* — Britannia: *CIL* 7, 425 (?). 509 (*Deo Marti Victori*). 706. 926 (?). 992. 993. — Vgl. *Not. d. scavi* 1910, p. 186 f. (daher *Revue archéol.*⁴ 18 = 1911, 2, p. 220, nr. 63), Ostia, aus einem Grottenheiligtum des Mithra (Spelaeum): *Ma(rti?) Victori Patri.*

c) Münzen (*Cohen*² 8, p. 406. 407) des Galba, Vitellius, Vespasianus, Marcus Aurelius, Pescennius Niger, Septimius Severus, Caracalla, Geta, Elagabal, Alexander Severus, Gallienus, Postumus, Victorinus, Tetricus Vater und Sohn, Claudius II, Tacitus, Florianus, Probus, Numerianus, Carinus, Diocletianus, Maximianus Herculius, Carausius, Constantinus I, s. *Cohen*² 1, p. 327, nr. 138. p. 360, nr. 56—58. p. 388, nr. 265—269; 3, p. 45, nr. 431 f. p. 410, nr. 50—52; 4, p. 36 f., nr. 319—323. p. 160, nr. 147. p. 261, nr. 76. p. 334 f., nr. 108 ff. p. 419, nr. 177; 5, p. 398 f., nr. 605—607; 6, p. 36, nr. 191. p. 77, nr. 74. p. 100, nr. 80. p. 122, nr. 26. p. 145, nr. 154. p. 146, nr. 170. p. 226 f., nr. 55 f. p. 244, nr. 42 p. 285 ff., nr. 331—347. p. 288, nr. 367. p. 370, nr. 18 f. p. 388, nr. 51. p. 447, nr. 313 f. p. 532, nr. 389; 7, p. 19, nr. 160—164. p. 266, nr. 322. *Marti Patri semp(er) Victori: Cohen*² 6, p. 533, nr. 393 u. 7, p. 270, nr. 370. *Marti [Comiti] Victori Aug(usti) [n(ostri)]:* Münzen des Maxentius, *Cohen*² 7, p. 175—176, nr. 93—95. Vgl. auch *J. Maurice, Numismatique Constantinienne* 1, p. 188. 274; 2, p. 11. 86.

Gleichwertig ist Verbindung des *Mars* mit *Victoria* [*CIL* 6, 31149. 31175 u. ö. (Rom). *CIL* 13, 6145 (Eisenberg in der bayr. Rheinpfalz). 6593 (Walldürn, im nordöstlichen Ghzt. Baden). 6740 b, vgl. a (Mainz). 7249 (Oberolm bei Mainz). 7395 (bei Friedberg in Oberhessen). 7412 (Großkrotzenburg am Main): *Marti L[eu]cet(io) et Vi[ct]oriae.* 3 (*Suppl.* 1), 11889 (Augsburg). *Goessler, Röm.-Germ. Korrbl.* 5 (1912), S. 90 (Gingen im Filstal in Württemberg) = *Sixt-Haug, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs*² nr. 621, S. 687. *Rev. arch.*⁴ 19 = 1912, 1, p. 477, nr. 74 aus *Klio* 11 (Maroskeresztur, in Dacia); Britannia: *CIL* 7, 220 u. 1068; vgl. *CIL* 8, 2465 (Numidia) und (*Suppl.* 2), 18231 (Lambaesis in Numidia); *CIL* 3 (*Suppl.* 2), 14155². 14370⁹. 15180. *Ephem. epigr.* 9, p. 741. *CIL* 13, 8812. Auch bildlich, wie *CIL* 13, 7352. 7505; vgl. *Haug, Viergöttersteine, Westd. Zeitschr.* 10 (1891), S. 322. — *Wissowa, Rel.*² 141, 4], desgl. *Mars Invictus* [*CIL* 9, 2198. 2, 2990 u. 13, 392. 3, 2803; ebenso im Kalender (Fasti) von Venusia, *CIL* 9, 421 (*CIL* 1², p. 221. 318), hier wohl unabsichtlich eingetragen zum 14., statt 15. Mai, denn unter letzterem Tage war im neugefundenen Kalender von Antium (s. o. A 1) eingetragen, mit wahrscheinlicher Ergänzung: *[Marti] Inviet(o),* s. *G. Mancini, Not. d. scavi* 1921, p. 96. Münzen: *Cohen*² 8, p. 406], *Mars Propugnator* [Münzen: *Cohen*² 8, p. 406; auch inschriftlich: *CIL* 13, 8017, vgl. 7756: *Deo Marti pr(a)estanti*]. — Ein Signifer der im Lager Vetera (bei Xanten) liegenden Legion heißt *Martius Victor, CIL* 13, 8616 (J. 230 n. Chr.), eine Frau in einer dem *Deus Hercules* geweihten Inschrift zu Mainz, *CIL* 13, 6693 *a*: *Victoria Martia.* — Vgl. Sp. 296, 44 ff.

Wiedergabe eines Tempelbildes des Mars Victor zu Rom liegt vielleicht vor in den von *K. Woelcke, Bonn. Jahrb.* 120 (1911), S. 193 f. besprochenen Bildern, die dieser als Mars Ultor deutet (s. o., *Ultor,* A); sie findet sich bereits auf einem Denar des L. Valerius Flaccus (um 100 v. Chr.), s. *Babelon, Monn. de la République rom.* 2, p. 512, nr. 11, mit Abb. *Bonn. Jahrb.* 120, Taf. XII, 12 (zu S. 210).

Literatur: *Roscher,* o. Bd. 2, 2, Sp. 2424. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 1, S. 352.

3) Hercules Victor oder Invictus war in Rom zuerst verehrt worden an der Ara maxima in der Nähe des Forum Boarium; an diesem Forum selbst erstand später sein Hauptheiligtum, andere Heiligtümer lagen in der Nachbarschaft, so ein von Pompeius erbauter Tempel am Circus Maximus, ein anderer Tempel an der Porta Trigemina. S. *R. Peter,* o. Bd. 1, 2, Sp. 2901—2920, vgl. Sp. 2923 ff. *Boehm* in *Paulys Real-Encyclop. d. cl. Altert., Neue Bearbtg.,* 8, 1, Sp. 552 ff. *Kiepert-Huelsen, Formae Urbis Romae ant., Nomenclator topogr.,* p. 5. 79—80. *Richter, Topogr. d. St. Rom*² S. 187—190. *Wissowa, Rel.*² S. 273—275.

Auch an anderen Stellen in Rom lagen sicher oder mutmaßlich Heiligtümer des Hercules Victor, s. *R. Peter* a. a. O. Sp. 2920 ff. *Boehm* a. a. O. Sp. 578; von diesen ist besonders zu nennen der von L. Mummius im J. 609 Roms = 145 v. Chr. gestiftete Tempel, dessen Weihinschrift wiedergefunden und noch erhalten ist, *CIL* 1, 541 = 1², 2, 1, p. 506, nr. 626 = 6, 331 (*Dessau* 20. *Buecheler, Carm. lat. epigr.* nr. 3): ...... *hanc aedem et signu(m) Herculis Victoris* . . *dedicat.*

Außerhalb Roms war vornehmlich berühmt der Tempel des Hercules zu Tibur, der deshalb auch *Tiburtinus* heißt, s. o. Bd. 5, Sp. 935 f. *Dessau, CIL* 14, p. 367 f. *R. Peter,* o. Bd. 1, 2, Sp. 3002—3004. *Boehm* a. a. O. Sp. 582—584. *Nissen, Ital. Landesk.* 2, S. 613 f. *Wissowa, Rel.*² S. 272 f. 278. Er heißt gewöhnlich *Hercules Victor,* zweimal in Weihungen von Soldaten und in einer dritten Weihung eines Auswärtigen *Hercules Invictus* (s. u.), einigemal hat er andere oder keinen Beinamen. — Sonstige Verehrung im Römerreich geht aus Inschriftenfunden hervor.

Belege. a) Schriftstellen über die oben angeführten Heiligtümer sind an den genannten Orten nachgewiesen, *Macrob. sat.* 3, 6, 9—11,

u. a.; s. auch *Carter* a. a. O. p. 43/44. *Panegyr. Lat.* (*Maximiano dict.*, c. a. 289—290) 2, 13 und 3, 3.

b) Inschriften. Rom: *CIL* 6, 331 (Mummius, s. o.); *Act. fratr. Arval. ill. Henzen* p. 124 = *CIL* 6, 2074 (*Dessau* 5035), J. 101 n. Chr.; *CIL* 6, 328 (*Dessau* 3434): *Herculi Victori Pollenti Potenti Invicto* (J. 81 n. Chr.); 330; 332 (*Dessau* 1135), Weihung des Consul suffectus P. Plotius Romanus; 333: *H. V. D.* (= *Herculi Victori Defensori*); 319 (*Dessau* 3405. *Buecheler, Carm. epigr.* 22): *Argive Victor Hercules.* [*Invictus: CIL* 6, 224. 226 f. 312—329. 3688. 30904 f.; vgl. 30736—30738.]

Tibur (s. o.): *CIL* 14, 3555: *Iovi Praestiti Hercules Victor dicávit, Blandus (Tiburtinus), pr(aetor Romae), restituit; Ephem. epigr.* 9, nr. 897; *CIL* 14, 3549: *Victori Herculi sacrum;* 3546 f. und 3650: *Herc. (Her.) Vict.;* Beiname abgekürzt *V.*: 3599. 3674 und (bloß *H. V.*): 3544. 3550. 3551. 3601. 3609. 3611? *Ephem. epigr.* 9, nr. 898; *Herculi Tiburt(ino) Vict.*: *CIL* 14, 3554; *Herculi Victori Certenicino* (J. 224 n. Chr.): 3553; *Herculi Invicto:* 3545. 3548, geweiht von Soldaten, und (*Add.* p. 495) 4234, geweiht von einem Mann aus Ostia, der sich u. a. nennt *mercator frumentarius.* Die älteste Weihung, *CIL* 14, 3541 = 1, 1113 = 1², 1482, lautet *Herculei* ohne Beinamen. — *Fanum Herculis Victoris: CIL* 14, 3599. (3600). 3601. 3609. 3611? 3650. (3673.) 3674. (3689.) 3544. [Die Inschriften stehen teilweise auch bei *Dessau* nr. 1044. 1061. 1101. 1104. 1889. 3401. 3414 bis 3418. 6233. *Add.* 9010. — Zum Beinamen *Saxanus*, *CIL* 14, 3543 (*Dessau* 3452), s. *Keune* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.*, Bd. 2 A, 1 (2. Reihe, 3. Halbbd.), Sp. 268.]

Mit vielen Bronzestatuetten und Teilen von größeren Bronzebildern des Hercules nebst Geldstücken der röm. Republik sind bei Castelvecchio Subequo, wenig über 20 km von Sulmona (Sulmo im Land der Paeligni), in der Richtung Aquila, steinerne Cippi oder Sockel gefunden, einer mit zwei archaischen Weihinschriften verschiedener Zeit, von Vater und Sohn (Abb. a. a. O. p. 287): *Sa. Seio(s) L. f. Herclei donom ded(et) brat.* (oskisch = lat. *merito*?) *datas* und *Seio(s) Sa. f. Herclei Victurei* (= *Herculi Victori*); *Notizie d. scavi* 1921, p. 284 ff.

Der im Abschnitt A 1, auch 2, angeführte Kalender von Antium in Latium hat unter dem 13. August (Sextilis) den Eintrag: *Herc(uli) Vic(tori)*, s. *G. Mancini, Notizie d. scavi* 1921, p. 106 und dazu p. 107, 4, vgl. Taf. I, während die Fasti (Kalender) von Allifae in Samnium, *CIL* 9, 2320, unter dem 13. August denselben Hercules *Invictus* nennen, mit Zusatz *ad port(am) Trigeminam.* Im Kalender von Allifae, und ebenso in dem von Amiternum im Sabinerland, *CIL* 9, 4192, ist der 12. August als Festtag des *Hercules Invictus ad Circum Maximum* angegeben. *CIL* 1², p. 217. 244. 324—325.

Außerdem ist Verehrung des Hercules Victor bezeugt durch folgende Inschriften in Italien: *CIL* 14, 4056, Fidenae (Latium); 10, 5386 (*Dessau* 7324), bei Aquinum (Neu-Latium): *loca sepultur(a)e cultorum Herculis Victoris;* 9, 4672 = 1, 542 = 1², 632, Reate im Sabinerland, Weihgedicht (*Buecheler* 248. *Dessau* 3410): *Victor* (ohne *Hercules*); 10, 7554, Cagliari = Caralis auf Sardinia; 5, 5508 (?), Ostufer des Lago Maggiore (Lacus Verbanus); in Germania inferior: *CIL* 13, 8011, Dietkirchen bei Bonn, Weihung von zwei Heeresangehörigen *ex stipibus*; in Britannien: *CIL* 7, 313, Kirkhaugh bei Whitley Castle (südlich vom Hadrianswall): *Deae Menervae et Herculi Victor(i).* — Announa = Thibili in Numidia, *Recueil des not. et mém. de la Soc. archéol. du dép. de Constantine*⁴ 8 = 1905, p. 255, nr. 160, und *Bull. archéol.* 1906, p. CCLXIII (*Revue archéol.*⁴ 8 = 1906, 2, p. 221, nr. 97, und 9 = 1907, 1, p. 348, nr. 9): *Victori Deo Herculi.* — [*Invictus: CIL* 14, 2455; 9, 1046. 1096, auch 2320 und 4192 (s. o.); 10, 1478; 5, 5049, die übrigen im Gebiet von Mediolanium (Mailand): 5593. 5606. 5645. 5724. 5759. 5769; 2, 1568. 1660; 12, 4316; 13, 230. 434. 7695 f.; *CIL* 3, *Suppl.* 2, *Indices* p. 2512. 2664; zwei Inschriften von Lambaesis in Numidia, *Bull. archéol.* 1911, p. CCXXXIX f. *Rev. archéol.*⁴ 18 (1911, 2), p. 486 f. 19 (1912, 1), p. 458; nördl. Britannia: *CIL* 7, 924. 986. Moesia (Bulgarien): *Sbornik* 20, p. 34 (daher *Revue archéol.*⁴ 5 = 1905, 1, p. 496, nr. 219).]

c) Münzen (*Cohen*² 8, p. 390) des Maximianus Hercul., Constantius Chlorus, Galerius Maximianus, Severus II, Maximinus II, Licinius Vater, Constantinus I, s. *Cohen*² 6, p. 521—523, nr. 294—309; 7, p. 70 f., nr. 148—151. p. 112, nr. 112. p. 136, nr. 49—51. p. 150 f., nr. 104 bis 106. p. 194, nr. 59. p. 261, nr. 276—279. Vgl. auch *J. Maurice, Numism. Constantin.* 1, p. 284; 2, p. 291. 377; 3, p. 8. 9. 21. 24. 98. 103. 110. 167. 173. 179 f. 228. 230. [*Herculi Invicto*: Münzen des Postumus u. a., s. *Cohen*² 8, p. 390.]

Literatur: *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 2, S. 285 ff. *R. Peter, Boehm* u. a. a. a. O.

4) Apollo, Phoebus, Titan (Sol), s. *Carter* S. 15. 94. *Propert.* 4 (5), 6, 69 f.: *Apollo Victor; Seneca d. Ä., Agamemn.* 326 f.: *Victor .. Phoebe* (vgl. *Lucan.* 3, 206: *Phoebo victore*). — *Avian. fab.* 4, 15: *victor .. Titan* (= *Sol*). — Sol führt auch in *CIL* 6, 712 den Beinamen *Victor* (*D[eo] Soli Vi[ctori]*), statt des gewöhnlichen *Invictus*, mit welchem Beiwort der orientalische Mithras gemeint ist (*CIL* 6, 714 ff. 31030 ff. 31181 usw. *Dessau* 3, p. 552; ebenso auf Münzen). [Auch Sabazis = (Iuppiter) Sabazius führt diesen Beinamen *Invictus* z. B. *CIL* 6, 30949 = *Dessau* 4089, ebenso Serapis z. B. *CIL* 6, 574 = 30798. 30996; vgl. 11, 5738 (= *Dessau* 4397): *Iovi Soli Invicto Sarapidi;* s. o. Bd. 2, 1, Sp. 263. Iuppiter Dolichenus heißt *invictus* in *CIL* 6, 406 = 30758 (*Dessau* 4316)]. — Den Beinamen *Propugnator* führt *Apollo* auf einer kleinasiatischen Münze des Commodus, s. *Höfer*, o. Bd. 2, 2, Sp. 3132.

5) Volcanus, s. *Carter* S. 105. *Sil. Ital.* 4, 681: *victor Vulcanus* (von einem Brand) und 17, 101 f.: *victor Mulciber* (desgl.).

6) Liber, s. *Carter* S. 62. 61. *Verg. Aen.* 6, 804 f. u. *Ovid. ex Ponto* 4, 8, 61: *victor .. Liber; Claudianus* (24 =) *de consulatu Stilichonis* 3, 362 (*Mon. Germ. Auct. ant.* 10, p. 233): *Victor ... Lyaeus.*

7) Castor und Pollux, s. *Carter* S. 21. 86.

Stat. silv. 5, 3, 139 f.: *non totiens victorem Castora gyro nec fratrem caestu .. plausere; Propert.* 3, 14 (4, 13), 17 f.: *Pollux et Castor .. hic victor pugnis, ille futurus equis.*

8) Mercurius heißt *Victor* in der Weihinschrift von Hières (Départ. Isère) im Rhônetal oberhalb Lyon, *CIL* 12, 2373 (*Dessau* 4602): *Deo Mercurio Victori Ma[g]niaco Ve[l]launo.* Vgl. den Art. *Vellaunus,* oben Sp. 179.

[*Invictus: CIL* 10, 6219, Weihinschrift eines Pantomimus unter Marc Aurel und Verus, gefunden bei Fundi in Neu-Latium.]

9) Lar, s. *Wissowa* o. Bd. 2, 2, Sp. 1887. *CIL* 11, 2096 (*Dessau* 3631), bei Chiusi = Clusium in Etruria: *Lari Victori sacr(um), Gavia Statuta v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Vgl. das Weihgedicht zu Bonn, auf einem Altar, den ein Statthalter von Niedergermanien, wohl im Heiligtum des Legionslagers Bonna, gestiftet hatte, *CIL* 13, 8007 (*Dessau* 1195. *Buecheler, Carm. epigr.* 20): *Martis et Pacis Lari.* Vgl. *Boehm* in *Paulys Real-Encyclopädie, Neue Bearbeitung,* Bd. 12, 1 (23. Halbband), Sp. 813, 11 ff.

10) Auch den Liebesgott Amor nennt, ohne Angabe seines Namens, *Victor: Ovid. Amor.* 1, 2, 50; vgl. *Dracont. carm.* 10, 262 (*Poet. Lat. min. rec. Baehrens,* vol. 5, p. 201): *puer ignipotens victor. Carter* S. 10. 9.

11) [*Invictus* heißt Silvanus in der britannischen Inschrift *CIL* 7, 451 (gef. südlich vom Hadrianswall). In der Weihinschrift eines kleinen Altars mit dem Bild des Silvanus, *CIL* 11, 699 (in Bologna = Bononia) scheint I·S·N zu erklären = *I(nvicto) S(ilvani) n(umini).* Silvanus hat also hier denselben Beinamen wie Hercules, mit welchem er so oft verbunden erscheint.]

B. Victrix. 1) Von Göttinnen heißt am häufigsten Venus *Victrix,* auf Inschriften vorwiegend in Dalmatia und Nachbarländern, auf Münzen vornehmlich mit Bildnis von Frauen des Kaiserhauses. Die sonst als Stammutter des römischen Volkes und der Gens Iulia *Venus Genetrix* genannte Göttin wird durch den Beinamen *Victrix* gleichbedeutend mit *Victoria* (*Dessau* zu 3173. 3177). *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 1, S. 442 f. (vgl. 2, S. 256, 4). *Wissowa, Relig. u. Kultus der Römer*² S. 291 f. *Mommsen, CIL* 1², p. 322. Doch ist diese ursprüngliche Gleichwertigkeit abgeblaßt, wenn Venus Victrix z. B. zum Andenken an verstorbene Frauen geehrt ist (*CIL* 3, 1965. 2770; 2, 23).

[S. den inzwischen erschienenen Art. *Venus* von *Wissowa,* oben (Bd. 6), Sp. 193—194 und 199, auch Sp. 186, 63 ff. 195/196. 196/197. 203/204. 204, 38 ff. 205, 38 ff. und 53 ff. 207, 7 ff.]

a) Der Venus Victrix hatte Pompeius auf der Höhe des Zuschauerraumes (Cavea) seines Theaters einen Tempel erbaut, geweiht am 12. August 699 Roms = 55 v. Chr., s. *Kiepert-Huelsen, Form. Urbis Romae ant., Nomencl. topogr.,* p. 89. *Jordan-Huelsen, Topogr. d. Stadt Rom im Alt.* 1, 3, S. 525/526. *Richter, Topogr. d. St. Rom*² S. 228. Auch auf dem Capitolium war ein Heiligtum der anderswo *Venus Erycina* oder *Venus Capitolina* genannten Venus Victrix (s. u., b, und *Richter* a. a. O.² S. 128. *Huelsen, Nomencl. topogr.* p. 89. *Jordan-Huelsen* a. a. O. 1, 2, S. 42). — Über eine von Faustus Cornelius Sulla, dem Schwiegersohn des Pompeius, wohl im J. 54 v. Chr. geschlagene Münze und ihre Beziehung auf den im vorhergegangenen Jahr der Venus Victrix von Pompeius geweihten Tempel s. *Mommsen, Gesch. des röm. Münzwesens* (1860), S. 628 f., nr. 269, und *Babelon, Monn. de la Rép. rom.* 1, p. 423, zu nr. 63 (p. 424).

b) Inschriften. Rom, *CIL* 6, 785; Fasti Arvalium, *CIL* 1², p. 214: .. *Faustae Felicitat(is), V(eneris) V(ictricis) in Capit(olio)..,* 9. Oct., vgl. p. 331. — Allifae in Samnium, *CIL* 9, 2320, Fasti = *Ephem. epigr.* 3, p. 85 f., Aug. 12: *V. V. H. V. V. Felicita[ti ...,* d. h. *V(eneri) V(ictrici), H(onori) V(irtuti), V(....?),* usw.; vgl. *CIL* 1², p. 217. 324. — Amiternum im Sabinerland, *CIL* 9, 4192, Fasti, Aug. 12: *Veneri Victrici Hon(ori) Virtut(i) Felicitati in theatro marmoreo* (des Pompeius) und Oct. 9: .. *Faustae Felicitati, Vener(i) Victr(ici) in Capitol(io)* ..; vgl. *CIL* 1², p. 244 f. 324. 331. — Zur Verbindung mit *Felicitas* vgl. *Venus Felix, Wissowa* a. a. O. — Tifernum Tiberinum (Città di Castello) in Umbria, *CIL* 11, 5928 (*Dessau* 3173 = 5399), Tempelinschrift: *Veneri Victrici ..... solo privato ...* — Hybla maior (Paternò) auf Sicilia, *CIL* 10, 7013 (*Dessau* 3178): *Veneri Victrici Hyblensi* usw. — Oberitalien. Patavium (Padova), *CIL* 5, 2805; Aquileia, *CIL* 5 (*Add.* p. 1029), 8249: *Victrici* oder *V(eneri) Victrici sac(rum).* — Dalmatia. Scardona, *CIL* 3, 2805; Danillo (bei Sebenico) = Reditae, *CIL* 3, 2770 (*Dessau* 3177): *Veneri Victrici Particae Aug(ustae) sac(rum)*), in memoriam Antoniae .. Paulae ...... parentes ..;* Salonae, *CIL* 3, 1964 und 1965 (*Dessau* 3176): *Veneri Victrici in memoriam Albuciae C. f. Pontiae uxoris* usw.; ihr Bild (oder Victoria) ebd., *CIL* 3, 1972; bei Narona, *CIL* 3, 1797 (*Veneri Victrici Aug.*); Fundort unbestimmt, *CIL* 3, 3160. — Pannonia superior. Stein am Anger (Savaria), *CIL* 3, 4152 (*Dessau* 7119) und 4167 (*Veneri Vict. Aug.*); Carnuntum, *CIL* 3 (*Suppl.* 1), 11139 (*Dessau* 4285): *[I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano), Veneri Victrici* usw., ebenso zu ergänzen 11140: *[I. O. M. H., Vene]ri Victrici.* [Zur Zusammenstellung der Venus mit I. O. M. Heliopolitanus**) vgl. *CIL* 3, 7280 (*Dessau* 4284, Athen). 3, 14392 d (*Suppl.* 2). 13, 6658 (am obergermanischen Limes)]. — Dacia. Maros-Porto (zu Apulum), *CIL* 3, 1115 (*Dessau* 3174, vielleicht aus einem Mithreum); Klausenburg (= Napoca), *CIL* 3 (*Suppl.* 1), 7663. — Hispaniae, Lusitania. Merobriga, *CIL* 2, 23 (*Dessau* 3175): *Veneri Victrici Aug(ustae) sacr(um), in honorem Luciliae Lepidinae Flavia Titia filiae pientissimae;* Emerita, *CIL* 2, 470 = *Ephem. epigr* 8, p. 363, nr. 16 (mit Darstellung eines Adlers unter der Weihinschrift). — Africa proconsularis. Schauwâsch, *CIL* 8 (*Suppl.* 1, p. 1441), 14809. — Über *CIL* 3 (*Suppl.* 1), 8676 (Salonae) s. *Vires* (2), Sp. 332, 34 ff.

c) Münzen (*Cohen*² 8, p. 442). — α) *Veneri Victrici* (*Victri., Victr., Vict.*): *Cohen*² 3, p. 156 f., nr. 240—243, Faustina d. J.; 4, p. 121 f., nr. 191

*) = *Victoriae Parthicae Aug. sacr.* (*CIL* 8, 2354 = *Dessau* 305).

**) S. *Wissowa* oben (Bd. 6), Sp. 208, 12 ff.

bis 196, Iulia Domna; 4, p. 206, nr. 604, Caracalla; 5, p. 441, nr. 1020 (*Vener. Victrix*) und 1021, Gallienus; 6, p. 378 f., nr. 92 f., Numerianus; 6, p. 397, nr. 129 f., Carinus; 6, p. 407, nr. 8, Magnia Urbica; 7, p. 129 f., nr. 1—13, d. h. alle Geldstücke mit dem Bildnis der Galeria Valeria. — β) *Veneri (Vener.) Victor(iae)*: Geldstücke mit dem Bildnis der Iulia Domna, *Cohen*² 4, p. 121, nr. 189. 190. — γ) *Venus Victrix: Cohen*² 3, p. 161, nr. 282 f., Faustina d. J.; 3, p. 222, nr. 89—91, Lucilla; 3, p. 385 f., nr. 43—44, Crispina; 4, p. 123, nr. 215—219, Iulia Domna; 4, p. 206 f., nr. 605—613, Caracalla; 4, p. 248 f., nr. 24—29, Plautilla; 4, p. 351, nr. 287, Elagabal ('paraissant hybride'); 4, p. 378, nr. 22, Iulia Paula; 4, p. 396, nr. 52, Iulia Maesa; 4, p. 497, nr. 75 bis 79, Mammaea; 5, p. 59, nr 346 f., Gordianus (Pius); 5, p. 296, nr. 4, Cornelia Supera; 5, p. 317, nr. 212—213, Valerianus Vater; 5, p. 441/442, nr. 1024 f., Gallienus; 5, p. 509 f., nr. 126—135, Salonina (nr. 126 und 127 abgekürzt: *Vict.*); 5, p. 540, nr. 10, Valerianus Sohn; 6, p. 408, nr. 15—18, Magnia Urbica. — Die angegebenen Benennungen stehen als Umschriften auf der Kehrseite mit Darstellung der stehenden Venus (mit den Zügen der Kaiserin: *Cohen*² 3, p. 156. 161), deren Abzeichen oft auf ihren Beinamen Bezug haben, denn sie lehnt sich oft an einen Schild, neben Schild ist Helm, auch Panzer vertreten, in der Hand trägt sie öfters eine Palme und eine kleine Victoria; auf Münzen des Caracalla und der Salonina (*Cohen*² 4, p. 207, nr. 612; 5, p. 509/510, nr. 131 f.) sitzen zu ihren Füßen Gefangene; auch ist sie mit Mars zusammen dargestellt (*Cohen*² 3, p. 156, nr. 241). — Vgl. auch *J. Maurice, Numismatique Constantinienne* 2, p. 306 f. 308 (Münzprägestätte Siscia), p. 382 f. 383 f. (Serdica), p. 423. 425 (Thessalonica), p. 560 (Heraclea Thrac.); 3, p. 12/13. 14 (Nicomedia), p. 98 (Cyzicus), p. 164 f. 168 (Antiochia), p. 240/241. 250 (Alexandria): *Veneri Victrici.* — Münzen mit Bildnis des Iulius Caesar vom Jahr 44 v. Chr. zeigen auf der Kehrseite Venus, stehend oder sitzend, mit Zepter und auf der einen Hand eine Victoriola: *Babelon, Monn. de la Rép. rom.* 2, p. 21—22, nr. 34—36 (= 1, p. 124, nr. 13—15) = *Cohen* 1², p. 11—12, nr. 22—24.

Über *Ἀφροδίτη Νικηφόρος* s. o. Bd. 3, 1, Sp. 359, nr. 2. — Vgl. auch *CIL* 11, 5165 (Deruta, in Umbria): *Veneri Martiali.*

2) Minerva, in Anlehnung an griechischen Kultus: *CIL* 3 (*Suppl.* 1), 10438 = *Dessau* 3131, Alt-Ofen = Aquincum in Pannonia inferior: *Minervae Victrici C. Val(erius) Pudens leg(atus) Aug(usti) pr(o)pr(aetore)* [über diesen Statthalter s. *Prosopogr. Imp. Rom.* 3, p. 376, nr. 122]. Nach *Plin. nat. hist.* 7, 97 hatte Pompeius der Minerva einen Tempel geweiht *ex manubiis,* er 'faßte sie also als *'Ἀθηνᾶ Νίκη'* (*Wissowa* o. Bd. 2, 2, Sp. 2989, 48 ff.). Über Athena Nike s. o. Bd. 3, 1, Sp. 310 f. (*Bulle*); über Athene Nikephoros zu Pergamon und anderswo s. o. Bd. 3, 1, Sp. 359 f., nr. 7. — Als Schutzgöttin des Ackerbaues heißt Minerva im Gedicht *Aetna* (*Appendix Vergil.*) 583 nach Hs. C (in Cambridge): *victrix soli* (*Carter* S. 72), doch s. *Poet. lat. min. rec. Baehrens* 2, p. 123.

3) Diana. Rom, *CIL* 6, 352: *[Isidi? I]nvictae Dianae Victrici* usw. — Mauretania Caesariensis. *CIL* 8, 9790 (*Dessau* 3251), Arbal: *Dianae Victrici C. Iul(ius) Maximus proc(urator) Aug(usti), praepositus limitis* und *CIL* 8, 9831 (*Dessau* 3257), bei Hadjar er-Rûm = Lamoricière (= Altava): *Dianae deae, nemorum comiti, victrici ferarum annua vota dedi,* Weihung des Befehlshabers einer Auxiliarkohorte [zur Benennung der Göttin vgl. *CIL* 6, 124 = 30700 = *Dessau* 3258 = *Buecheler, Carm. epigr.* 1520: *nemorum incola, ferarum domitrix,* auch *CIL* 2 (*Suppl.*), 5638 = *Dessau* 3262: *Dian(a)e Venatrici* usw.]. — *Ἄρτεμις* ist *Νικηφόρος* benannt in einer Inschrift von Magnesia am Maeander, s. o. Bd. 3, 1, Sp. 359, nr. 3. *Σεληναία* s. zu Isis (u., nr. 9). — [*Diana Invicta: CIL* 14, 2495 a.] — *Seneca d. Ä., Agamemn.* (*Carter* S. 31), in einem Gebet, gerichtet an Diana (*Trivia,* 382 ff.) 392/3: *tu Tantalidos* (= *Niobes*) *funera matris victrix numeras.*

4) Fortuna. Inschrift zu Calama in Numidia, aus der Zeit 294/305 n. Chr., *CIL* 8, 5290 (*Dessau* 5477): *[For]tunam Victricem cum simulacris Victoriaru[m ex] infrequenti et inculto loco . . . . . . [tra]nst[ulit] . . . et locavit . . . .* — *Fortuna* und *Victoria* verbunden in *CIL* 14, 4002 mit *Ephem. epigr.* 7, p. 380/381, nr. 1266 (Ficulea in Latium). Vgl. *Wissowa Rel.*² S. 141, 4. — *CIL* 13 (4), nr. 11774 = *Dessau, Add.*, 9254 (Limeskastell Stockstadt, J. 212 n. Chr.) ist geweiht *Deae Fortunae superae aarmipotenti* (so statt *armipotenti; armipotens* heißen bei Dichtern Mars und Minerva, vereinzelt auch Iuppiter, mit oder ohne Nennung des Götternamens, s. *Carter* p. 64. 70. 53. *Thes. ling. lat.* 2, p. 617).

5) Victoria (vgl. Fortuna), in Inschriften. Mauretania Caesar., *CIL* 8, 9017 (Aumale = Auzia) unter Rest von Bildwerk: *Numini san[c]to Victoriae Vi[c]trici* usw. — Britannia, gefunden zu Auchindavy am Wall des Antoninus Pius mit anderen Weihinschriften desselben Mannes (eines Centurio der Legio II Augusta), *CIL* 7, 1111 = *Dessau* 4831 = *Macdonald, The Rom. Wall in Scotland* (1911), Pl. XLIV 2, zu p. 331 f., nr. 32: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo), Victoriae Victrici pro salute Imp(eratoris) n(ostri)* usw.

Republikanische Münzen, geschlagen von den Münzmeistern M. (Porcius) Cato und dessen Sohn M. Cato (Uticensis) haben auf der Rückseite, zum Bild der thronenden Victoria (Wiedergabe des Kultbildes in der vom alten Cato im J. 193 v. Chr. geweihten Kapelle der Victoria Virgo), die Beischrift: *Victrix,* die jedoch als Beiwort mit dem auf der Vorderseite stehenden oder zu ergänzenden Namen der *Roma* zu verbinden ist; s. die folgende nr. 6.

6) Roma Victrix. Münzen von M. Porcius Cato, Münzmeister gegen J. 653 Roms = 101 v. Chr., s. *Babelon, Monnaies de la Républ. rom.* 2, p. 371—372, und von einem anderen M. Porcius Cato, Propraetor J. 706/8 Roms = 48/46 v. Chr., s. *Babelon* 2, p. 375—376. — Aus Dichtern führt *Carter* S. 90 an *Ov. fast.* 4, 389 und *ex Ponto* 4, 3, 46. — *Νικηφόρος* heißt *Ῥώμη* in einer Inschrift von Mytilene, s. o. Bd. 3, 1, Sp.

359, 4. Die gleich Pallas Athene behelmt dargestellte Roma trägt oft auf der Hand eine kleine Victoria (gleich anderen Gottheiten, s. u. nr. 14; *Victoriolae: Cic. nat. deor.* 3, 34, 84), s. Abb. o. Bd. 4, Sp. 134. 152. 154. 160. *Lothr. Jahrb.* 14 (1902), S. 398 u. a.

7) Iuno heißt *victrix* bei *Seneca d. Ä., Agamemn.* 357 (*Carter* S. 50). Auf einer Münze mit Bildnis der Gattin des Gallienus, Salonina, zeigt die Kehrseite das Bild der Iuno mit Umschrift: *Iuno Victrix, Cohen*² 5, p. 503, nr. 68, offenbar mit Beziehung auf die Kaiserin (wie sonst *Venus Victrix,* s. o. nr. 1, c).

8) Nemesis, in Inschriften. Rom, *CIL* 6, 531 (*Dessau* nr. 3739): *Virgini victrici sanct(a)e deae Nemesi* usw. (von einem Soldaten geweiht). — Reška = Romula in Dacia, *CIL* 3, 8028 (*Suppl.* 1, p. 1422): *[N]emesi Vi[ctrici] Iul(ius) Cani[nus] evocat[us] ex v(oto) p(osuit).*

9) Isis in Inschriften. — α) Italia. *CIL* 9, 3144 (*Dessau* 4358), Corfinium im Gebiet der Paeligni: *Isi Victrici sacr(um)* usw.; *CIL* 9, 5179 (*Dessau* 4365), Asculum Picenum: *Valeria M. l. Citheris Isidi Victricis* (so) *Iunoni ex visu circuitum d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit); CIL* 11, 695 (*Dessau* 4359), Bononia: *Dominae Isid[i] Victrici* usw. — β) Gallia Aquitanica. *CIL* 13, 153 (*Dessau* 4357), Gebiet der Convenae = le Comminges (Fundort: Lunax), auf den Seitenflächen eines kleinen Cippus: *Isidi Victric(i)* und *Isidi Reg(inae).*

Verwandt sind die Beiwörter der Isis *Invicta* (*CIL* 6, 353 = 30747 = *Dessau* 4375, Rom, J. 51 n. Chr.; *CIL* 13, 8190, Köln) und *Triumphalis* (*CIL* 6, 355 = *Dessau* 4360). — Vgl. die inschriftlich belegte Σεληναία νεικαφόρος (πολύμορφος καὶ μυριώνυμος) o. Bd. 3, 1, Sp. 359, nr. 5.

10) Caelestis, mit welcher wohl die Göttin von Karthago (Tanit) gemeint ist, s. *Steuding,* o. Bd. 1, 1, Sp. 844. *Cumont* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.,* Bd. 3, 1, Sp. 1248. 1250. — *CIL* 6, 756 (aus *Amati, sched. Vat.*), rechter Frauenfuß, wahrscheinlich aus Bernstein, zum Aufhängen eingerichtet, mit Weihinschriften: *D(eo) S(oli) M(ithrae), Vener[i] Felici, Cupidini, Caelesti Victrici.* — [*Invictae Caelesti: CIL* 6, 78; vgl. 6, 80.]

11) Matres. Zu Allan (Départ. Drôme), in der Gegend von Montélimar (Gebiet der Vocontii in Gallia Narbonensis) sind Bruchstücke von vielen Steintafeln gefunden, mit Weihungen desselben Mannes (*Niger, C. Satri Sili cellariu[s] Anariate*): *Matris Victricibus,* s. *Espérandieu, Revue épigr.* 5, p. 179 ff., nr. 1642 ff. (Heft 119) = *Dessau* 9334 (*Add.* Vol. 3, p. CXVI).

Wie die Weihung *Fatis, Fatabus* (*Ihm, Mütter- oder Matronenkultus, Bonner Jahrb.* 83, S. 98—100, mit Inschriften S. 177 ff, nr 496 bis 514. *Siebourg, Westd. Ztschr.* 7 [1888], S. 113 f.) wohl nur eine andere, der römischen Vorstellung mehr angepaßte Benennung ist statt der in gallisch-germanischen Gegenden häufigen Weihung *Matronis, Matribus, Matris, Matrabus,* so scheint *Matris Victricibus* nur andere Ausdrucksweise für *Fatis Victricibus* (s. nr. 12).

12) Fata (*Fatae*), die Schicksalsgöttinnen. Goldmünzen des Diocletianus und seines Mitregenten Maximianus (Herculius), *Cohen*² 6, p. 422, nr. 56. 57, auch 58, und p. 503, nr. 90, haben auf der Rückseite die Umschrift *Fatis Victricibus* zu einem Münzbild, welches auf *Dioclet.* nr. 56 (s. Abb. o. Bd. 1, 2, Sp. 1450) drei stehende Frauen (Parcae) zeigt, die sich die Hand reichen (eine der Frauen hebt eine Hand in die Höhe), auf *Dioclet.* nr. 57 (mit Abb.), auch 58, drei Fortunae, stehend, mit Füllhorn und Steuerruder (vgl. *Eckhel, Doctr. numm. vet.* 8, p. 6), auf *Maximian.* nr. 90 wiederum die drei Parcae, sich die Hand reichend. Es sind dies die nach dem Vorbild der griechischen *Moirai* gebildeten *Tria Fata,* s. *R. Peter,* o. Bd. 1, 2, Sp. 1449—1450 (Bd. 3, 1, Sp. 1570). *Otto* in *Paulys Real-Encycl., Neue Bearbtg.,* Bd. 6, 2, Sp. 2050 f. — Außerdem nennt *Claudianus* (24 =) *de consulatu Stilichonis* 3, 127 f. (*Mon. Germ. Auct. ant.* 10, p. 225): *Victricia .. Fata* [fehlt bei *Carter* S. 37]. — Vgl. *Ezech. Spanhemii Dissertationes de praestantia et usu Numismatum antiquorum*² (1671) p. 838 f. Zu den *Tria Fata* s. auch o. Bd. 5, Sp. 1099, 55 ff.

13) Musae. *CIL* 3, 77 = *Buecheler, Carm. epigr.* 271 (Talmis in Ägypten): *Victrices Musae, Pallas, crinitus Apollo* (*Carter* S. 74).

14) Δίκη Νικηφόρος (*Aischylos*), s. o. Bd. 3, 1, Sp. 359, nr. 6. — Ἄρης Νικηφόρος (mit welchem Namen in einer Inschrift aus Ägypten wohl eine ägyptische Gottheit gemeint ist), s. o. Bd. 3, 1, Sp. 360/361, nr. 10. — Allgemeine Benennung Νικηφόροι θεοί s. o. Bd. 3, 1, Sp. 358 und ἡ Νικηφόρος θεά s. ebd. Sp. 359, nr. 8. Vgl. *Cic. nat. deor.* 3, 34, 84 und (Ceres = Δημήτηρ zu Henna auf Sicilia) *Cic. Verr.* 4, 49, 110 (o. Bd. 3, 1, Sp. 360, nr. 9); s. auch o. A, 1, b [*CIL* 8, 6981] und B, 1, am Ende, und 6.

C. Von Helden der Mythologie werden bei Dichtern *Victor* genannt z. B. Achilles, Aeneas, Agamemnon, Perseus (usw.), von Frauen *Victrix* Alcmene, Atalante (Boeotia), Io [*Carter* a. a. O.].

D. Von *victor* ist abgeleitet das — durch Personifizierung auch zur Gottheit (s. Art. *Victoria*) erhobene — Abstraktum *victoria,* wie von *memor : memoria,* von *clemens : clementia* (*Clementia,* s. o. Bd. 1, 1, Sp. 910 ff.), von *constans : constantia* (*Constantia,* s. o. Bd. 1, 1, Sp. 923 f.), von *abundans : abundantia* (*Abundantia,* s. o. Bd. 1, 1, Sp. 4) usw. Vgl. *Wissowa, Rel.,* § 54. *L. Deubner, Personifikationen,* o. Bd. 3, 2, bes. Sp. 2080/81 u. 2163 f. [Keune.]

Victoria. Die Göttin ist unter griechischem Einfluß in das römische Pantheon aufgenommen. Das zeigen schon die Bemühungen römischer Antiquare, eine entsprechende altrömische Gottheit namhaft zu machen und mit Victoria zu identifizieren. *Varro* bezeichnete die sabinische Vacuna (s. d.) als Victoria (*Pseudacr. ad Hor. ep.* 1, 10, 49), während andere die Gleichung mit Bellona, Minerva, Diana, Venus vorzogen (*Porph.* u. *Pseudacr. ad Hor.* a. a. O.). Die *varro*nische Lehre hat starken Einfluß ausgeübt; *Dion. Hal. ant.* 1, 15, 1 erwähnt eine sabinische Νίκη, in der *Preller* (*Ausg. Aufs.* 256 ff.) mit Recht Vacuna wiedererkannt hat, ihr von *Vespasian* nach Ausweis der Inschrift *CIL* 14, 3485. *Dessau* 3813 bei Rocca Giovine restaurierter Tempel ist wahr-

scheinlich das von *Horaz* (*ep.* 1, 10, 49) erwähnte *fanum putre Vacunae*, und noch *Ausonius* (*Epist.* 14, 101 *Peiper*) braucht den Namen mit spielerischer Gelehrsamkeit als Glosse für Victoria. Von einer wirklichen Ähnlichkeit kann indes nicht die Rede sein; was *Ovid* (*Fast.* 6, 307) von den Kultriten berichtet, paßt für eine Siegesgöttin denkbar schlecht. (Vgl. noch *Wissowa, Rel. u. Kult.*² 49, 5). Noch weniger sind andere Kombinationen berechtigt, wie die mit der ohnehin schwach bezeugten Vitula (*Piso* b. *Macrob. Sat.* 3, 2, 11), die allein auf der Ausdeutung der rituellen *vitulatio* als Siegesgeschrei beruht, oder mit Vica Pota (*Ascon.* in *Pison.* 52, p. 19, 3 *Stangl* verglichen mit *Liv.* 2, 7, 12. *Wissowa* a. a. O. 244, 5), die ihre Entstehung vielleicht nur einem Gedächtnisfehler des *Asconius* verdankt.

So bleibt für den Kult einer Siegesgöttin auf römischem Boden, wenn man von einer Gründung des Arkaders Euander auf dem Palatin (*Dion. Hal. ant.* 1, 32, 5) als einer Erfindung der jüngsten Annalistik absieht, das älteste Zeugnis die Weihung eines Tempels der Victoria durch den Konsul L. Postumius im Jahre 294 (*Liv.* 10, 33, 9), zu einer Zeit, in der neue Gottheiten ausschließlich aus griechischem Kulturkreise aufgenommen wurden. Dieser Umstand wie das Fehlen jeglichen Festes der Victoria im ältesten römischen Kalender führt darauf, daß es die griechische Nike, eine Lieblingsgöttin der hellenistischen Zeit, war, die damals in Rom Bürgerrecht erhielt; wir haben es also nicht mit einer auf rein italischem Boden vollzogenen Abspaltung der in Iuppiter Victor und anderen Göttern gleichen Beinamens sich offenbarenden Kraft zu tun. Wie derartige Differenzierungen der Kraft eines Gottes bei den Italikern sprachlich geformt werden, lehren *Nerio Martis, Lua Saturni* auf der einen, die iguvinische *Prestota Šerfia Šerfer Martier* auf der anderen Seite; demgegenüber hat Victoria bis in sullanische Zeit nie eine possessive Bestimmung bei sich, ein deutliches Zeichen ihrer späteren Einführung in Rom. Der Tempel lag auf dem Palatin (*Liv.* 29, 14, 13) an dem *clivus Victoriae* (*Fest. s. v. Romana porta* p. 318, 29 *L.*) genannten Abhange, wahrscheinlich im Nordwesten des Hügels (*Jordan-Huelsen, Topogr. v. Rom* 1, 3, 47 ff.), wo einige Weihinschriften, die älteste (*CIL* 6, 3733 = 31059) noch aus republikanischer Zeit, und Tufsteinquadern gefunden sind (vgl. noch *CIL* 6, 31060). Als Stiftungstag galt der 1. August (*Fast. Praenest. Notiz. d. Scav.* 1897, 421 = *Dessau* 8744 a). Die Gestalt der geflügelten Göttin muß damals bereits nach griechischem Muster ornamental verwandt sein, als tönerner Schmuck von Tempelgiebeln und Simsen, wie wir das zufällig von einem der Concordiatempel hören (*Liv.* 26, 23, 4). Gegen Ende des 3. Jahrh. taucht auf dem Revers römischer Münzen zum ersten Male der Typ der V., die ein Tropaion bekränzt, auf, nach einer von *Mommsen* weitergeführten Vermutung Borghesis zur Feier des Sieges über die Königin Teuta von Illyrien. Diese Silberstücke, die von dem Münzbilde den Namen *victoriati* führten, und denen zum Unterschiede von dem übrigen römischen Gelde die Wertbezeichnung fehlt, waren zum Umlauf auch in griechischem Münzgebiet bestimmt (vgl. *Mommsen, Münzwesen* 389 ff. *Marquardt, Staatsverwaltung* 2, 20 ff. und zuletzt *H. A. Grueber, Coins of the Roman republic in the British Museum* 1 (1910), XLVIII ff.). Gleichzeitig ist auf Kupfermünzen auch eine fliegende Victoria neben einer Speerspitze über dem Schiffsvorderteil nachweisbar (*Coins of the Rom. rep.* 3, pl. XVII, 7). Der Typus der Victoria stand dauernd unter Einfluß der griechischen Nikedarstellungen, die als Geschenk (z. B. von Hieron *Liv.* 22, 37, 5. 12. *Val. Max.* 4, 8, *ext.* 1) und als Beutestücke (Tarent: *Dio Cass.* 51, 22, 1) nach Rom kamen (vgl. über die künstlerische Entwickelung *Bulle* oben 3, 353 ff.). Auch die von Cato Censorinus 193 v. Chr. geweihte Aedicula der Victoria Virgo (*Liv.* 35, 9, 6) beweist durch den Beinamen der Göttin griechischen Ursprung (so bereits *Baudrillart, Les divinités de la victoire en Grèce et Italie* 1894, 89, 2), wenn wir auch die danach vorauszusetzende *Νίκη Παρθένος* nicht nachweisen können. *Mommsen* (*Münzwesen* 572) hat das Kultbild auf Münzen des M. Porcius Cato, des Vaters des Uticensis, wiedererkannt, die die Göttin sitzend mit einer Schale in der Hand darstellen (*Coins of the Rom. rep.* pl. XCV, 15—18. XCVI, 1. 2). Der Stiftungstag war der 1. August wie der des Haupttempels. Für die Verbreitung ihrer Verehrung im übrigen Italien in damaliger Zeit zeugen zwei munizipale Inschriften aus marsischem Gebiet (*CIL* 1², 387. 388).

Victoria ist bei den Römern in erster Linie kriegerische Gottheit. Als solche tritt sie in den Arvalakten zu *Iuppiter Victor* (*CIL* 6, 2086, 27; *Dessau* 451) gelegentlich sogar als anscheinend völlig gleichwertig an seine Stelle (*Wissowa, Rel. u. Kult.*² 139, 8), eine späte Inschrift spricht geradezu von der *Victoria aeterni invicti Iovis Optimi Maximi* (*CIL* 5, 7809; *Dessau* 3070). Häufiger noch und enger scheint ihre Verbindung mit Mars gewesen zu sein. An ihn schließt das Opfer an Victoria in den Arvalakten *CIL* 6, 2074, 54, während sich 2086, 27 Iuppiter Victor zwischen beide schiebt. In den sonstigen Inschriften überwiegt durchaus die Zusammenstellung mit Mars (z. B. *CIL* 3, 1098. 1600. 4412. 5193. 11889. 6, 31140. 31149. 7, 220. 1114. 13, 7395. 7412. 8812 usw.). Dem stehen nur vereinzelte Fälle gegenüber, in denen Victoria direkt an die kapitolinische Trias oder an Juppiter angeschlossen ist (*CIL* 3 *suppl.* 13718. 7, 1111). Dieser Tatbestand zeigt die feste Beziehung, in der im Volksbewußtsein Victoria vornehmlich zu kriegerischen Erfolgen stand. Nur eine Stelle im bürgerlichen Leben gibt es, an der Victoria dauernd verehrt wird, nämlich den Zirkus. In der *pompa circensis* wird ihr Bild getragen (*Cic. ad Att.* 13, 44, 1. *Ov. Am.* 3, 2, 45), und Victoriastatuen stehen auf der spina (*Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 120, 2). Darin werden wir einen Nachklang der Bedeutung zu erblicken haben, die *Νίκη* für die griechischen Wettspiele besaß, freilich abgeschwächt und auf ein soziales Milieu bezogen,

das von dem hellenischen durch einen weiten Abstand getrennt ist.

Damit ist so ziemlich erschöpft, was sich durch Rückschlüsse für die ältere Victoriaverehrung gewinnen läßt. Einen neuen Aufschwung nimmt der Kult seit sullanischer Zeit. Das gesteigerte Persönlichkeitsbewußtsein, das sich auch in dem Glauben an eine persönliche Tyche ausspricht, sieht in dem Siege nicht mehr den Erfolg des Staates, sondern des Feldherrn; überhaupt ist ja die Truppe in dieser Zeit mehr Werkzeug des Führers als der Regierung. Daher häufen sich jetzt die Stiftungen für Victoria durch einzelne Feldherrn, bestimmt ihrem persönlichen Ruhme zu dienen. Sulla setzt die *ludi Victoriae* ein (dies die ältere Bezeichnung, die *Cic. Verr.* 1, 31, die *Fasti Maffeiani* und die unten erwähnten Münzen allein kennen; der in der modernen Literatur eingebürgerte Name *ludi Victoriae Sullanae* beruht auf *Fast. Arv.*, *Sab.* und *Vell. Pat.* 2, 27, 6 und ist nach dem Sprachgebrauch der Kaiserzeit zur Unterscheidung der *ludi Victoriae Caesaris* geprägt, *CIL* 1², p. 333), die vom 26. Oktober bis 1. November dauerten. Die Spiele waren gestiftet im Jahre 81 v. Chr. zur Feier der Siege über die Marianer. Der Sohn des Sex. Nonius, des ersten Prätors, der sie abhielt, hat die Erinnerung daran auf seinen Münzen erhalten, die die Umschrift tragen *Sex. Noni(us) pr(aetor) l(udos) V(ictoriae) p(rimus) f(ecit)* (*Mommsen, Münzwesen* 625, 464. *Coins of the Rom. rep. in the Brit. Mus.* Pl. XLVII, 17). Schon vorher hatte Bocchus von Mauretanien anläßlich der Gefangennahme Iugurthas durch Sulla trophäentragende Victoriabilder auf das Kapitol geweiht (*Plut. Mar.* 32, 2). Auch Sullas Gegner Marius hatte eine *Victoria Mariana* geweiht (*Iul. Obseq.* 70, p. 180, 4 *Rossb.*). An die *ludi Victoriae* Sullas schlossen sich die *ludi Victoriae Caesaris* vom 20.—26. Juli (*Fast. Maff. Dessau* 8744. *CIL* 1², 322 f.) an, bei deren Wiederholung durch Octavian im Jahre 44 (*Matius* bei *Cic. ad fam.* 11, 28, 6. *Suet. Aug.* 10, 1) der Komet erschien, der auf die Vergöttlichung Caesars gedeutet wurde (*Plin. nat. hist.* 2, 93. *Iul. Obsequ.* 68. *Suet. Caes.* 88. *Dio Cass.* 45, 6 f. Über den bei *Plinius, Dio* und *Iulius Obsequens,* die von Spielen für Venus Genetrix reden, vorliegenden Irrtum vgl. *Mommsen, Ges. Schriften* 4, 180). Der enge Zusammenhang, in den das Staatsrecht des Prinzipats alle militärischen Erfolge, die bekanntlich *sub auspiciis imperatoris* errungen werden, mit der Person des Kaisers bringt, hat zur Folge, daß schon unter Augustus Victoria das Beiwort *Augusta* erhält (schon im *Feriale Cumanum CIL* 10, 8375. *Dessau* 108), was ebenso wie *Pax Augusta* ganz eigentlich zu verstehen ist: Die Sieghaftigkeit des *imperium Romanum* ist jetzt mit der Person des obersten Kriegsherrn unlösbar verknüpft. Man muß damit rechnen, daß die Verbindung der Victoria mit Namen republikanischer Heerführer durch den Sprachgebrauch der Kaiserzeit veranlaßt ist.

In Rom selbst scheint man unter Augustus noch an der alten Bezeichnungsweise festgehalten zu haben; wenigstens führt der berühmte am 28. August 29 v. Chr. in der Curia Iulia geweihte Altar nur den Namen der Victoria (*Cass. Dio* 51, 22, 1. *Suet. Aug.* 100. *CIL* 1², p. 327. *v. Domaszewski*, *Zwei röm. Reliefs, Sber. Heidelb. Ak.* 1910, 4, 3 ff. *Wissowa, Rel. u. Kult.*² 141, 5). Die gleiche persönliche Zurückhaltung zeigt sich darin, daß der Herrscher Münzen mit der Umschrift *Victoria P. R.* prägt (*Cohen, Médailles Imperiales* 1, 67, 240) wie nach ihm nur noch Galba (a. a. O. 1, 227, 86; vgl. 245, 245), bei dem doch schon Stücke mit der Inschrift Victoria Galbae Aug. (a. a. O. 227, 85) daneben stehen. Dagegen im übrigen Italien und in den Provinzen ist die Victoria Augusta schon bei Lebzeiten des ersten Princeps nachweisbar. Außer der bereits erwähnten Notiz des *Feriale Cumanum,* das eine *supplicatio Victoriae Augustae* am 14. April zur Feier des ersten kaiserlichen Sieges (im mutinensischen Kriege) anordnet, gab es *ludi Victoriae Caesaris August.* in Iguvium (*CIL* 11, 5820. *Dessau* 5531), eine *aedes Victoriae Augustae* in Puteoli (*CIL* 10, 1887), einen Altar in Capua (*CIL* 10, 3816) einen besonderen Priester der *Victoria Felicitas Caesaris* in Ameria (*CIL* 11, 4367. 4371), wo an den Kult ein *lusus iuvenum* angeschlossen war (*CIL* 11, 4395), ebenso in Ancona (*CIL* 9, 5904), und auch die Victoria Augusta des Fleckens Augustum (*Dessau* 5456) wird ihren Namen nach Augustus tragen. Im übrigen ist bei den sehr zahlreichen epigraphischen Belegen für die *Victoria Augusta* fast nie zu entscheiden, ob Benennung nach dem ersten Kaiser oder einem seiner Nachfolger anzunehmen ist. Denn Münzen mit der Umschrift *Victoria Augusti* oder *Augusta* haben, um nur die älteren zu nennen, Claudius (*Cohen, Description historique des médailles impériales* 1, 163, 71), Nero (*Cohen* a. a. O. 208, 265 ff.), Vitellius (*Cohen* a. a. O. 258, 36—42. 266, 92—96), Vespasian (*Cohen* a. a. O. 294, 217—229. 328, 477—501), Titus (*Cohen* a. a. O. 355, 123—130. 377, 298—313), Domitian (*Cohen* a. a. O. 417, 262 ff. 453, 541 ff.) und zahlreiche spätere Kaiser geprägt. Ob es sich um die genetivische oder adjektivische Form des Epithetons handelt, läßt sich bei den Abkürzungen vielfach nicht sagen.

Dagegen reicht wahrscheinlich die Aufnahme der Victoria unter die *di militares* der römischen Legionen noch in das letzte Jahrhundert der Republik zurück. Es waren Iuppiter, Mars und Victoria (*v. Domaszewski, d. Religion des römischen Heeres, Westd. Zeitschr.* 14 (1895), 4 f.), die an den Fahnen der ersten drei Cohorten getragen wurden. In diokletianischer Zeit begegnet entsprechend den Beinamen der Herrscher auch die Trias Iuppiter, Hercules, Victoria als Lagergötter (*CIL* 3, 22 = *Dessau* 617. *CIL* 3, 13578). Da nun bereits Cassius bei Philippi eine derartige Victoria im Lager hat, deren Träger ausgleitet, was als böses Omen für die bevorstehende Schlacht gedeutet wird (*App. b. c.* 4, 134. *Dio Cass.* 47, 40, 7. *Plut. Brut.* 39, 2. *Iul. Obsequ.* 70), so hat *v. Domaszewski* (a. a. O. 9) daraus gefolgert, daß bereits damals jeder zu Auspizien berechtigte Kommandoinhaber seine eigene Victoria

im Lager mitgeführt habe. Ganz sicher ist das indessen nicht, denn *Plutarch* bezeichnet die Victoria zwar schlechthin als *Κασσίου νίκη*, Appian aber als *ἀνάθημα Κασσίου*, was die Beziehung auf die *di militares* ausschlösse. Und während *Dio Cassius* den Vorgang ausdrücklich ins Lager verlegt, trennt *Plutarch* ihn durch *πρότερον* zeitlich von den Omina kurz vor der Schlacht, so daß die Möglichkeit bleibt, an ein weiter zurückliegendes Ereignis zu denken, das sich tatsächlich mit einem Weihgeschenk des *Cassius* zugetragen hätte. Jedenfalls steht für die Kaiserzeit der Kult der Victoria im Lager sicher (*v. Domaszewski* a. a. O. 37 ff.). Zahllose Weihungen an die *Victoria August.* oder *Augustorum nostrorum* legen dafür Zeugnis ab (*v. Domaszewski* a. a. O. 39, 167). Oft wird, ein Beleg des engen Zusammenhanges zwischen Victoriakult und der Person des Kaisers, für die Errichtung ein im Leben des Herrscher bedeutungsvoller Tag gewählt, wie der 9. Juni für Septimius Severus (*CIL* 6, 224. *Dessau* 2185. *CIL* 3, 11082), nach *v. Domaszweski*s Vermutung der Tag seines Einzugs in Rom (a. a. O. 37). Eine Einengung und Spezialisierung der Vorstellung war von hier aus nach zwei Richtungen möglich, einmal konnten bestimmte Truppenteile ihre Sondervictoria erhalten (*CIL* 7, 217 *Victoriae legionis VI victricis. CIL* 3, 11082 *Victoriae Augg. nn. et leg. I adi. p. f.*), oder die Weihung galt einem bestimmten Siege. Wir können die zweite Formel seit Marcus auf Münzen, auf Inschriften seit Traian nachweisen.

Victoria Auggg. Arab. Adi[ab. Parth. max.] (*Dessau* 9098). / Victoria Armeniaca Augustorum (*CIL* 8, 8300). / Victoria Armeniaca Parthica Medica (*CIL* 8, 965), Marcus und Verus. / Victoria Britannica Commodus (*Cohen* a. a. O. 3, 183, 837 f.), Septimius Severus (*Cohen* a. a. O. 3, 284, 417 ff. 318, 650 ff.), Caracalla (*Cohen* a. a. O. 3, 407, 347 ff. 442, 574 ff.), Geta (*Cohen* a. a. O. 3, 470, 105 f. 483, 192 f.), alle drei vereint *CIL* 8, *suppl.* 11018 = *Dessau* 436. / Victoria Carpica Philippus Arabs (*Cohen* 4, 186, 107). / Victoria Francica Flavii Constantis (*CIL* 3, 6375 = *Dessau* 728). / Victoria Germanica Marcus (*Cohen* a. a. O. 2, 468, 219), Caracalla (*CIL* 8, 4202. *Cohen* a. a O. 3, 408, 352), Maximin I. (*Cohen* 4, 92, 38 ff. 98, 94 ff.), Decius (*Cohen* a. a. O. 4, 239, 54), Herennius (*Cohen* a. a. O. 4, 256, 26), Hostilianus (*Cohen* a. a. O. 4, 264, 41), Valerian (*Cohen* a. a. O. 4, 330, 150 ff.), Gallien (*Cohen* a. a. O. 4, 427, 625 ff.), Saloninus (*Cohen* a. a. O. 4, 487, 60), Claudius Gothicus (*Cohen* 5, 108, 218 ff.), Tetricus (*Cohen* a. a. O. 5, 168, 33), Probus (*Cohen* a. a. O. 5, 299, 568 ff.), Carinus (*Cohen* a. a. O. 5, 349, 28). / Victoria Gothica, Claudius Gothicus (*Cohen* a. a. O. 5, 109, 221), Tacitus (*Cohen* a. a. O. 5, 207, 127), Probus (*Cohen* a. a. O. 5, 231, 49). / Victoria Parthica Augusta Traian (*CIL* 8, 2354), Septimius Severus und Mitregenten (*CIL* 8, 4583. 8304 = 20149. *Cohen* a. a. O. 3, 285, 425 ff. 408, 354 ff.), Macrinus (*Cohen* a. a. O. 3, 495, 51 f.), Valerian I. (*Cohen* a. a. O. 4, 330, 156 ff.), Gallien (*Cohen* a. a. O. 4, 428, 629 ff.), Saloninus (*Cohen* a. a. O. 4, 488, 61). Dazu nicht genau datierbar *CIL* 8, 11135. / Victoria Pontica Tacitus (*Cohen* a. a. O. 5, 207, 129). / Victoria Sarmatica Diocletian (*Cohen* a. a. O. 5, 385, 84 ff.), Maximian (*Cohen* a. a. O. 5, 449, 81 ff.), Constantius Chlorus (*Cohen* a. a. O. 5, 559, 47 ff.), Galerius (*Cohen* a. a. O. 5, 597, 23 ff.), Victoriae Aug. (geminae?) Sarmaticae Germanicae (*CIL* 8, 9961).

Diese Liste, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, lehrt, wie abgegriffen mit der Zeit die Vorstellung einer Victoria Parthica usw. wurde; sie bedeutet schwerlich sehr viel mehr als einen Ausdruck der offiziellen Siegesfreude und Siegesfeier. Daneben erhielt sich natürlich die ältere Formel, die von der Victoria eines bestimmten Kaisers spricht, weiter (*CIL* 10, 6515 *Victoria imp. Caesaris Vespasiani aug.* Vgl. ferner *CIL* 3, 7892. 5, 4089. 7643. 8, 8302. 8455. 9024; mehr bei *Toutain, Les cultes paiens* 1, 1, 72, 14). Sind mehrere Regenten vorhanden, so erhält jeder seine eigene Victoria. So stehen für Septimius Severus und seine beiden Mitregenten *more solito* drei kleine Bilder der Göttin im Zirkus (*Script. hist. aug. Sept. Sev.* 22, ähnlich *CIL* 8, 2537 f.). Die Göttin wird in der Kaiserzeit fast zu einem offiziellen Bestandteil des Herrscherkultes, und ihre Verehrung ist sehr viel mehr Ausdruck der Loyalität als eines religiösen Bedürfnisses. Es ist bezeichnend, daß in Pompeji ihr Name auf den Inschriften überhaupt fehlt, und auch in den Provinzen pflegen ihre Verehrer entweder Soldaten oder städtische Beamte zu sein (*Toutain, Les cultes paiens* 1, 1, 437). Die einheimische Bevölkerung hat kein Interesse für sie, und wenn ihr Name in Britannia einmal zu dem der einheimischen Brigantia tritt (*CIL* 7, 200. *Eph. epigr.* 9, 1120), so ist das ein besonders deutlicher Beleg für *interpretatio Romana*, wie sie *Wissowa* verstehen gelehrt hat: die Benennung ist durch Soldaten erfolgt, welche die Göttin des britannischen Stammes mit der ihnen zunächst liegenden römischen ausglichen, ohne sich über das Wesen der fremden Gottheit viel Gedanken zu machen. *Toutain* (*Les cultes paiens dans l'empire Romain* 1, 1 (1906), 434 ff.) hat wenigstens im Kreise der Munizipalbeamten eine über das rein militärische hinausgehende Bedeutung der Göttin zu erweisen versucht und sich dabei auf Weihungen berufen, die ihr *ob honorem aedilitatis intermissae et IIviratus sui* (*CIL* 8, 862 f.) und aus ähnlichen Anlässen gewidmet sind. Aber man braucht daneben nur eine *ob honorem fl(amonii) perpetui* der Victoria Germanica Aug. gesetzte Inschrift (*CIL* 8, 4202) zu halten, um zu erkennen, daß auch in solchen Fällen die militärische Victoria gemeint ist, und daß ihre Verehrung seitens der Beamten ein Akt der Loyalität gegenüber dem Kaiser ist. Das geringe Eigenleben, das die Gestalt besaß, ergibt sich auch aus dem Fehlen irgendwelcher nicht mit den kriegerischen Zeitereignissen zusammenhängender Beinamen; nur die tautologische Verstärkung Victoria Victrix ist nachweisbar (*CIL* 7, 1111. 8, 9017), ferner hat man nach der mit der Siegesgöttin oft zusammengenannten Fortuna redux (z. B. *CIL* 3, 10436)

auch gelegentlich von einer Victoria redux gesprochen (*CIL* 14, 2258). Orientalischen Einfluß verrät das Epitheton Aeterna, das seit dem 3. Jahrh. zu den verschiedensten Götternamen gesetzt wird und auf Münzen seit Septimius Severus (*Cohen* a. a. O. 3, 280, 387 ff.), auf Inschriften nach *v. Domaszewski*s Beobachtung (*Westd. Zeitschr.* 14 [1895], 38) nur unter Elagabal vorkommt (*CIL* 8, 9754. 14, 2257).

Gegen Ausgang der Antike erhält Bild und Altar der Victoria in der Curia Iulia, den Augustus errichtet hatte (ob. Sp. 298) eine ungeahnte Bedeutung. Der Altar hatte die ganze Kaiserzeit hindurch in dem Sitzungssaal des Senats gestanden; jeder Senator hatte bei Beginn der Sitzung darauf Weihrauch gespendet. Elagabal hatte darüber sein eigenes Bild anbringen lassen, als Ausdruck der Tatsache, daß alle Verehrung nun ihm zu gelten habe (*Herodian.* 5, 5, 7, vgl. 7, 11, 3). Die Historia Augusta (*Vit. Alex. Sev.* 14) behandelt diese Victoria Romana als Symbol des Imperiums, was allerdings bereits Spiegelung des prinzipiellen Kampfes sein wird. Seit die Kaiser Christen waren, mußte das heidnische Opfer bei Beginn der Senatsverhandlungen notwendig zu einem Konflikt führen, dessen Ausbruch nur dadurch verzögert wurde, daß Rom nicht mehr Sitz der Regierung war. Als Constantius 357 in Rom war, wurde der Altar zum ersten Male aus der Kurie entfernt (*Ambros. ep.* 18, 32), aber die noch zahlreiche und mächtige heidnische Partei im Senat und vor allem die Reaktion unter Julian sorgten dafür, daß er wieder aufgestellt wurde. [367 läßt der Senat an dem Pons Valentiniani ein Standbild der Victoria Augusta errichten (*CIL* 6, 31403 f.)]. Gratian befahl 382 die Entfernung von neuem auf Drängen des römischen Bischofs und wohl unter dem Einfluß des Ambrosius. Eine Gesandtschaft unter Führung des Symmachus, die in Mailand deswegen vorstellig werden sollte, wurde auf Betreiben des Ambrosius gar nicht vorgelassen. Nach dem Tode Gratians 383 versuchte man 384 von neuem die Aufhebung des Befehls von Valentinian II. zu erlangen. Damals reichte Symmachus dem Kaiser die 3. *relatio* ein, in der zum letzten Male ein Vertreter nationalrömischer Kultur mit allen Mitteln der damaligen Bildung die Sache der heidnischen Religion und der geschichtlichen Kontinuität verficht. Weit über den vorliegenden Einzelfall hinausgreifend, begründet der Redner die Forderung einer generellen Duldung der heidnischen Kulte mit dem Appell an Roms ruhmreiche Vergangenheit unter dem Schutz der alten Götter. Der Eindruck der Schrift war groß, nur mit Mühe gelang es der Gegenschrift des Ambrosius (*ep.* 17 f.) ihn zu paralysieren. (Vgl. über den Streit *G. Boissier, La fin du paganisme* 2, 267 ff. *Seeck, Symmachus* LIII f. LVIII. *Wissowa, Rel. u. Kult.*² 98. *Geffcken, Der Ausgang d. griech.-röm. Heidentums* 146 ff.) Der Altar der Victoria war durch diesen Kampf zu einem Symbol des Heidentums geworden. So war es nur selbstverständlich, daß bei der letzten kriegerischen Schilderhebung des Heidentums unter Eugenius Flavius Nicomachus und Arbogast neben anderen Maßnahmen für den römischen Kultus auch die Wiederherstellung des Altars durchsetzten (*Ambros. ep.* 57, 6. *Paulin. vit. Ambros.* 26). Nach dem Siege des Theodosius wurden diese Verfügungen naturgemäß wieder aufgehoben, aber Stilicho scheint noch einmal dem Altar seinen alten Platz zurückgegeben zu haben (*Claud. cons. Stil.* 3 *praef.* 19. 3, 202 ff. *de VI cons. Hon.* 597. *Geffcken* a. a. O. 181). Dann sinkt mit dem übrigen offiziellen Kultus auch Victoria in Vergessenheit. Der ganze Kampf, der sich um sie entsponnen hatte, galt keineswegs einer besonders einflußreichen und gefährlichen Göttergestalt, sondern lediglich der Stelle, an der sie stand. Besser als alles andere lehrt das die Tatsache, daß auch die christlichen Kaiser ohne Ausnahme bis in frühbyzantinische Zeit herab Victoria auf ihre Münzen prägen und höchstens durch das daneben angebrachte Monogramm ☧ (z. B. *Cohen* a. a. O. 6, 349, 267) durch das in ihre Hand gelegte Labarum oder einen in das Christusmonogramm auslaufenden Stab (*Wroth, Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the Brit. Mus.* 1, Pl. I 1. Pl. IV 11. 12 u. s.) ihnen eine christliche Färbung geben.

Literatur: *A. Baudrillart, Les divinités de la victoire en Grèce et Italie* (*Bibl. des écoles Franç. d'Athènes et de Rome* 68, 1894), 23 ff. *H. Bulle* oben Bd. 3, Sp. 312 ff. *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer*² 139 ff. *v. Domaszewski, Die Religion d. röm. Heeres* (*Westd. Zeitschr.* 14, 1895) 37 ff. *J. Toutain, Les cultes paiens dans l'empire Romain* (*Bibl. de l'école des Hautes Études, Sciences religieuses* 20, 1905) I 1, 433 ff.). [Zu Sp. 298, 3 vgl. *Kekulé, Westd. Ztschr.* 1 (1882), 291.] [Latte.]

Victrix, Victrices s. *Victor*, B (C).

Vidasus, einheimischer, wohl keltisch benannter Gott, mit einer *Tiana* genannten Genossin verehrt durch zwei Inschriften des Bades Topusko in Kroatien, in der ehemaligen Pannonia superior [*CIL* 3, *Suppl.* 2, p. 2719 und Tab. VI, ABf. VII, Ngh. *Andree, Handatlas*⁷ 79/80, B 6 u. 134/135, DE 1], *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1832 und 3, Sp. 288/289. *Höfer*, o Bd. 5, Sp. 930, Art. *Tiana* (Liefg. 80/81, 1922).

1) *CIL* 3, *Suppl.* 2, p. 2328[28], nr. 14354[23] (*Suppl.* 1, p. 1740, nr. 10819 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3910): *Vidaso et Tianae sacr(um), Q. [...]lius Ursus v(otum) s(olvit)*; abgebildet in der Zeitschrift *Vjesnik der kroatischen archaeologischen Gesellschaft in Zagreb (Agram), N. S.* 9 (1906/07), 1907, S. 130, nr. 262.

2) *CIL* 3, 3941: *Vidaso [et] T[i]anae sacr(um), Q. Domitius Ingenuus pro se et suis ex v[o]to.* Die Überlieferung lautet: VIDASOLI (oder VIDASOE) | THANAE | SACR | usw., weshalb hier vielleicht *Teanae* (mit der so häufigen Schreibung *E* statt *I*) herzustellen ist.

Die Deutung von *Ihm, Archäol.-Epigr. Mitt. aus Österr.-Ung.* 19 (1896), S. 78, der in dem Götterpaar Flüsse jener Gegend erkennen wollte, ist unberechtigt; es sind vielmehr die Gottheiten der heißen Quellen des alten Bades von Topusko, ebenso wie *Borvo* und *Damona* in Bourbonne-les-Bains und anderswo, *Luxovius* und *Bricia* in Luxeuil; vgl. auch *Apollo* (*Grannus*) und *Sirona.* [Keune.]

Viducus, in einer Weihinschrift beiderseits von einer Darstellung des Mercurius auf einem Steindenkmal, gefunden zu Bordeaux (Burdigala), jetzt im dortigen Museum, *CIL* 13, 576 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4606, abgebildet von *P.-Ch. Robert, Les étrangers à Bordeaux* (1883), p. 45 [*Soc. archéol. de Bordeaux* 8, p. 57] = *C. Jullian, Inscr. rom. de Bordeaux* 1, p. 44, zu nr. 14 (p. 43 bis 45) und *E. Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs de la Gaule rom.* 2, p. 134, nr. 1074: *Mercurio Viduco* ‖ *cives Lemovic. v(otum) s(olv.) l(ib.) m(erito),* ist als keltischer Beiname des Mercurius erklärt und mit *Visucius* (s. d.) zusammengestellt worden, so von *Robert* a. a. O. p. 45 f. und von *Hirschfeld, CIL* 13, 576, der sagt: '*Mercurius Viducus (debuit fortasse esse Viduco) a Mercurio Visucio* (*CIL* 13, 577) *haud diversus videtur*'; vgl. auch *C. Jullian, Hist. de la Gaule* 2, p. 120, 2. In diesem Falle hätten die *cives Lemovic(i* oder *-es),* d. h. die Bürger der Volksgemeinde der Lemovices (um Limoges = Augustoritum Lemovicum) den *Mercurius V.* in Burdigala geehrt. Obgleich die Anordnung der Inschrift diese Deutung zu empfehlen scheint, so hat doch die andere, von *C. Jullian, Inscr. de B.* vertretene, von *Holder, Altcelt Sprachschatz* 3, Sp. 292 wiederholte Deutung mehr Wahrscheinlichkeit, nach welcher ein *cives* (= *civis*) *Lemovic(us)* mit Namen *Viduco* dem *Mercurius* (ohne Beinamen) das Steinbild gestiftet hat. Denn daß ein einzelner Fremdling, der gleich vielen anderen (nachweisbaren) Fremden in der verkehrreichen Handelsstadt Bordeaux geweilt oder gewohnt hat, hier dem Gott des Handels und Verkehrs gehuldigt habe, ist leicht verständlich, nicht aber, daß die Bürger einer fremden Volksgemeinde (man erwartet übrigens: *civitas Lemovicum*) dieses zudem als Geschenk einer ganzen Völkerschaft geringfügige, ärmliche Weihdenkmal hier aufgestellt haben sollen. Der Personenname *Viduco* ist neben *Viducos, Viducus* für einen Sigillatatöpfer (*CIL* 13, 10010, 2040) und als Graffito auf einem Tongefäß (*CIL* 13, 10017, 912 a) belegt, *Viducus* mit der Ableitung *Viducius* auch durch sonstige Inschriften, s. *Holder* a. a. O. 3, Sp. 292 f. (über die Gleichwertigkeit der Endungen *-os, -o, -us,* auch *-ius,* in gallischen Namen s. *Bohn, CIL* 13, 3, 1, p. 119). Die Schreibung *cives* statt *civis* ist sehr häufig, s. *Lothr. Jahrb.* 10 (1898), S. 38. *Dessau* a. a. O., vol. 3, p. 847. [Keune.]

Viduus, vielleicht örtlicher Gott in Sardinia, bezeugt durch eine Inschrift an der Deckplatte (Plinthos) des Kapitäls einer weißen Marmorsäule, gefunden zu Sanluri, jetzt im Museum zu Cagliari, *CIL* 10, 7844: *C. Iulius municipi(i Caralitani?) l(ibertus) Felicio Viduo loc(um) ampliavit v. c. l. m.,* wo die letzten Abkürzungen wohl zutreffend von *Bormann* gedeutet sind: *v(oti) c(ompos) l(ibens) m(erito).* Demnach hat ein Freigelassener der Gemeinde, wohl des Municipium Caralis (Cagliari), seinem Gelübde entsprechend, die dem Viduus geheiligte Stätte vergrößert. Dieser *Viduus* ist aber gewiß verschieden von dem durch *Tertullianus adv. nat.* 2, 15 beglaubigten *Viduus* (s. *R. Peter* o. Bd. 2, 1, Sp. 231). Der Fundort Sanluri liegt im Innern von Sardinien, zwischen Cagliari und Oristano: *CIL* 10, 2, Tab. V Ec u. *Andrees Handatlas*[6-7] 129 FG 3. [Keune].

Vienna, Schirmherrin der gleichnamigen Stadt Vienna am Rhodanus in Gallia Narbonensis, heute Vienne (*Hirschfeld, CIL* 12, p. 217 ff. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 293 bis 314; *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* 1, p. 249 ff.), ursprünglich vielleicht, wie *Nemausus* u. a., Name einer Quelle, eines Heilbronns, welchem die Stadt ihren Namen verdankt. Als Stadtgöttin ist V. bezeugt durch eine zu Rom, am Forum gefundene Weihinschrift, welche vermutlich herrührt aus einer den Stationes municipiorum (s. d. Art. *Tiburtinus*) verwandten Anlage, *G. Gatti, Notizie d. scavi* 1899, p. 289 (*Thédenat* in *Bull. Soc. des antiq. de France* 1899, p. 382; *Dessau, Inscr. Lat. sel.* zu nr. 6999, 4; vgl. *Hülsen* in *Lehmann, Beitr. zur alten Gesch.* 1902, S. 238): *Numini deae Viennae ex d(ecreto) d(ecurionum) M. Nigidius Paternus IIviral(is) pon(endum) cur(avit),* also eine Ehrung, welche ein gewesener Duovir (Bürgermeister) von Vienna entsprechend einem Beschluß des Gemeinderates dieser Stadt besorgt hat an der genannten Stelle zu Rom. — In Vienna selbst haben zwei Zwillingsbrüder, von welchen der eine den Beinamen *Cánus* (Grau), der andere den Beinamen *Niger* (Schwarz) führte, ein Bild der Stadtgöttin aus Silber mit einem Kostenaufwand von 200 000 Sesterzen (= 43 500 Goldmark, nach *Hultsch, Metrologie*[2] S. 712) an einem nicht angegebenen Orte, wohl im Rathaus (Curia), aufgestellt, weil der Gemeinderat (*ordo*) sie in ihrem 77. Lebensjahre durch Aufnahme in seine Körperschaft geehrt hatte: dies bezeugen zwei Marmorsockel (wohl von Standbildern) mit übereinstimmenden, ihnen von einem Freigelassenen und *sévir* gewidmeten Ehreninschriften, *CIL* 12, *Add.* p. 828, nr. 5864 (gefunden 1882/1883 in und bei Vienne; 'litteris bonis') = *Dessau* 6999 und 6999 a: . . . . *hic et frater* . . . . *ab ordine decurionatu digni iudicati sunt, quam dexteritatem decurionum munificentia remuneraverunt posito simulacro Viennae argenteo HS* (= *sestertium*) *n(ummum) ccclↃↃↃ ccclↃↃↃ.* — Schließlich ist in Vienne die (jetzt im Museum zu Lyon verwahrte) Scherbe eines reliefverzierten Sigillatagefäßes gefunden, welches, wie die Beischrift *Vienna [Fe]lix* lehrt, geschmückt war mit dem Bild dieser Stadtgottheit, doch ist vom Bild nur der obere Teil eines Füllhornes erhalten: *CIL* 12, 5687, 43. *J. Déchelette, Les vases céramiques ornés de la Gaule rom.* 2 (1904), p. 268, nr. 62 mit Abbildung. — Vgl. noch *Revue épigr.* 4, p. 127; auch *ebd.* p. 157, wo ein Aufsatz von *H. de Villefosse* (1900) angeführt ist.

Belege für Stadtgottheiten der Gallia Narbonensis und der angrenzenden Gebiete: *Nemausus* (s. o. Bd. 3, 1, Sp. 114 ff.), *Arausio* (*CIL* 6, 4, 2, p. 3024, nr. 30850), *Vasio* (s. d.), *Trittia* (s. d.), *Vintius* (s. d.), *Cemenelus, Aximus* u. a. (vgl. auch *Hirschfeld, Westd. Ztschr.* 8 [1889], S. 136, 46 = *Kl. Schriften* S. 35, 4). Über den *Genius Luguduni* s. o. Bd. 5, Sp. 1300/01. — S. noch *Wissowa, Relig. u. Kultus der Römer*[2]

S. 86, 2 und *Maver* in der o. Bd. 5, Sp. 1211, zum Art. *Trittia* (u. ö.) angeführten Abhandlung, wo jedoch (S. 18/19) *V.* fehlt. — *J. Toutain, La déesse Genava et le culte des villes divinisées dans le monde gréco-romain* in der Zeitschrift *Genava, Bulletin du Musée d'Art et d'Histoire de Genève* usw. 2 (1924), p. 99—106, sieht in allen als Gottheiten belegten gallischen und anderen Ortsnamen Vergötterung der betreffenden Ortschaften ('Städte') nach dem Muster der *dea Roma* und orientalischer Städte. Nur schließt er davon aus (p. 101): *Tutela Ussubium* (so!) und *Tutela Vesunna,* ebenso wie den *Genius* einer Stadt, doch wohl mit Unrecht: vgl. oben Bd. 5, Sp. 932, 40 ff. und Bd. 6, Sp. 165, 30 f. Trotzdem setzt aber *Toutain* p. 103 die als *Tutela* bezeichnete Büste mit Mauerkrone auf einem aus Vienne stammenden Tonmedaillon (Abb. p. 102) der *dea Vienna* gleich. [Keune.]

Die Viergöttersteine. Wir betrachten dieselben zuerst an und für sich, ohne Rücksicht auf ihre vielfach nachgewiesene Verbindung mit den Iuppitergigantensäulen. Die bis 1890 bekannten Viergöttersteine sind auf *Hettners* Anregung zusammengestellt und beschrieben von *Haug* in der *Westdeutsch. Zeitschr.* 10 (1891), S. 11—62. 125—161, darauf folgt eine Besprechung der einzelnen Götterfiguren und ihrer Gruppierung S. 295—325, endlich ihre Betrachtung als Teile größerer Denkmäler S. 325—340. Umgekehrt ging später *Hertlein, Die Iuppitergigantensäulen* 1910, von der Gruppe des Gigantenreiters aus und endete mit der Erörterung der Viergöttersteine S. 87 ff. Die sonstige Literatur zitieren wir nur gelegentlich.

Ihrer äußeren Form nach stellen sich die Viergöttersteine im allgemeinen als Würfel dar, aber nicht gleich großer Höhe, Breite und Tiefe, sondern so, daß die Höhe fast immer größer ist als die Breite, oft sogar bedeutend größer, und die Breite meist größer als die Tiefe, doch hier und da auch umgekehrt (*Haug* S. 340). Öfters findet sich auch eine Unterlage (Basis) und ein Aufsatz (Gesims) vor, meist aus dem gleichen Stück gearbeitet, aber ohne richtigen Abschluß nach oben. Vereinzelt kommen auch runde Exemplare vor (*Haug* n. 17, vgl. n. 89 Anm.). Als Vorderseite ist immer diejenige anzusehen, auf der eine Inschrift steht, in deren Ermanglung aber fast immer die Seite der Göttin Iuno. Damit stimmt auch *Hertlein* überein (S. 131 und 136).

Die Zahl der bekannten Exemplare ist im Lauf der Zeiten außerordentlich gewachsen. Schon 1891 konnte ich 218 Nummern aufzählen und beschreiben. Von diesen sind wohl einige zu streichen, da sie nicht dieser Klasse von Denkmälern angehören, wie die berühmten Steine von Paris (*Haug* n. 179 f.) aus der Zeit des Tiberius mit ganz keltischen Götternamen und -bildern, und einige andere aus Frankreich von eigentümlicher Art. Dagegen sind seit dem Abschluß meines Verzeichnisses etwa 50 neu bekannt geworden. Die bis 1910 gefundenen hat *Hertlein* in einer 'Nachlese' S. 118 ff. aufgeführt, darunter vier von Kreuznach und sechs von Mainz (vgl. *Körber, Mainzer Zeitschrift* 7, S. 8 ff., Taf. I u. II), von denen wir ein hübsches und wohlerhaltenes Exemplar abbilden können (Abb 1—4, S. 307/308).

Das Verbreitungsgebiet der sicher zugehörenden Steine erstreckt sich auf der rechten Rheinseite von Württemberg und Baden, dem Dekumatland, bis zum Taunus ins Land der Mattiaker, auf der linken Rheinseite vom unteren Elsaß durch die Gebiete der Triboker, Vangionen, Nemeten und Treverer, auch der Mediomatriker bis in den Süden von Holland, also durch Landschaften, die früher von Kelten bewohnt, aber dann großenteils von Germanen besetzt und seit Cäsars Zeit immer stärker romanisiert waren. So werden wir denn auch auf den Viergöttersteinen gar nichts finden, was germanischen Ursprungs ist, wenig von keltischen Anklängen, fast alles beherrscht von griechisch-römischen Gedanken und Formen.

Beachtung verdienen auch die Inschriften, welche in der *Westd. Z.* 1891 teils bei den einzelnen Nummern angegeben, teils S. 334 ff. summarisch besprochen sind. Die wichtigen, aber seltenen Zeitangaben finden sich fast alle zwischen Mainz und Frankfurt, besonders in Kastel; sie fallen in die Jahre 170, 203/5, 221/6, 240/1. Wo die Widmung erhalten ist, lautet sie I · O · M, hier und da mit dem seit ca. 170 gewöhnlichen Beisatz: *in h(onorem) d(omus) d(ivinae),* öfter mit dem weiteren Beisatz *et Iunoni Reginae.**) Es folgen dann noch die Namen der Stifter und die interessante Bemerkung *in suo.* Wir gehen aber hier noch nicht näher auf diese Inschriften ein, da sie offensichtlich nicht zu den Viergöttersteinen allein, sondern zu den ganzen Denkmälern mit Zwischensockel, Säule und Iuppitergigantengruppe gehören. Vielmehr wenden wir uns zur Besprechung der einzelnen Götterfiguren, und zwar zunächst Iuppiters als des höchsten Gottes.

Daß Zeus-Iuppiter auf den Viergöttersteinen gerade ziemlich selten erscheint, hat ohne Zweifel darin seinen Grund, daß er ja oben auf der Säule zu Pferd als Sieger über den Giganten abgebildet ist, oder auch thronend mit Iuno (*Ritterling, Nass. Heimatbl.* 21). In zwei Gegenden erscheint er auf den Viergöttersteinen selbst, in der westlichen Pfalz (*Haug* n. 87. 94 f.), im Gebiet der Mediomatriker, wo er als Attribut das keltische Rad trägt (vgl. *Hettner, Westd. Z.* 3, 27 ff.; *Riese ebd.* 17, 32), häufiger im Gebiet der Treverer (*Haug* n. 176 ff.), wo vielleicht ein anderer Abschluß der Denkmäler als der mit dem Gigantenreiter anzunehmen ist. Mit einer Ausnahme (*Haug* n. 87) erscheint er wie die anderen Göttergestalten stehend, immer vollbärtig, mit dem umgeschlungenen großen Himation bekleidet, aber so, daß die rechte Seite des Oberkörpers entblößt ist.

* Auch der von *Wissowa, R. G. Korrbl.* 1917, S. 176 und von *Kohl ebd.* 1918, S. 85 besprochene Kreuznacher Stein (*CIL* 7530) zeigt die Namen der vier Götter über den Bildern im Nom., durch *et* angeschlossen an das vorangehende, jetzt nicht mehr vorhandene I · O · M Dies scheint mir eine alte, naive Fälschung zu sein, deren Urheber nicht wußte, daß I · O · M als Dativ zu fassen ist.





1)—4) Viergöttersockel Mainz (nach *Mainzer Ztschr.* 7 [1912], Taf. II, 1 a—d): Iuno, Mercur, Hercules, Minerva.

Auch die Attribute sind die gewöhnlichen: meist das Szepter in der erhobenen Rechten, der Blitzstrahl in der gesenkten Linken (vgl. die Abb. o. Bd. 2, Sp. 761). Dazu kommt hier und da auch ein Kranz auf seinem Haupte und als sein heiliger Vogel der Adler.

Da aber nun Iuppiter aus dem angegebenen Grund in der Regel auf dem Viergötterstein fehlt, so nimmt Hera-Iuno hier meistens die erste Stelle ein, auf der Vorderseite (s. o.). Sie ist immer mit dem langen Chiton, in der Regel auch mit dem Himation bekleidet, welches verschieden behandelt ist; sie trägt fast immer den Schleier und öfter die Stephane, häufig auch das Szepter in der Linken, auch ist ihr der Pfau beigegeben. Aber der herrschende Eindruck ist doch nicht der der Himmelskönigin, sondern der Opferfrau, denn in der Linken trägt sie meistens die Acerra, das Weihrauchkästchen, und mit der Rechten opfert sie aus einer Schale auf ein Altärchen (*θυμιατήριον*, turibulum), aus dem das Feuer emporlodert. Statt der Acerra trägt sie auch einige Male ein Füllhorn in der Linken, und statt des Altärchens sehen wir einmal einen sich emporwindenden Drachen, der von der Göttin gefüttert wird (*Haug* n. 21); vgl. *Preller, Röm. Myth.* 1³, 276f.).

Verschieden von dieser Iuno als Opferfrau ist die Iuno als Ehegöttin mit der Hochzeitsfackel (s. Abb. 5) im Gebiet der Treverer, welche auch hier wie bei Iuppiter etwas Besonderes hatten. Neben der Viktoria (*Haug* n. 84) ist diese Iuno die einzige Göttergestalt in lebhafter Bewegung, während sonst alle eine ruhige Stellung einnehmen. Es mag dies damit zusammenhängen, daß dort an der Mosel mit ihrem Weinbau und ihrer Schiffahrt in römischer Zeit wie später am Rhein das Leben einen rascheren Pulsschlag hatte. *Hettner* hat zwar diese Göttin mit der Fackel und einem Szepter zuerst für Ceres gehalten, ist jedoch davon zurückgekommen (*Haug* S. 300f.; *Krüger, Bonner Jahrb.* 104, 56; *Hertlein* 94ff.). Dieser Iuno mit Fackel nahe steht die Iuno mit Blitzstrahl, den sie als Gemahlin Iuppiters führt, u. zwar in der linken Hand, während sie in der rechten wie gewöhnlich die Opferschale hält (vgl. *Haug* S. 299f. u. n. 94 f. mit Abb.).

Auf ganz sicherem Boden sehen wir uns bei Pallas-Minerva, welche immer in dem ruhig stehenden Typus dargestellt ist (*Furtwängler* o. Bd. 1, Sp. 695). Ihre Kleidung ist der lange Chiton und das umgeworfene Himation, wie bei Iuno, an die Stelle des Schleiers aber tritt der Helm, meist mit stattlichem Busch; auf der Brust findet sich öfters der Panzer und das Gorgonenhaupt. In der erhobenen Rechten hält die Göttin die Lanze, in der Linken den Schild (seltener umgekehrt). Während sie so als Göttin des Kriegs deutlich charakterisiert ist, weist die auf einer Konsole oder einem Pfeiler oder auf dem Boden sitzende Eule auf ihre andere Eigenschaft als Göttin der Weisheit hin.

Herakles-Herkules erscheint meistens in dem bekannten Typus ruhiger, fester Haltung nach vollbrachten Kampfesarbeiten, in der Rechten die gesenkt auf dem Boden stehende Keule, in der Linken die Hesperidenäpfel tragend, während die Löwenhaut von der l. Schulter herabfällt, also als *Hercules victor* oder *invictus*. Immer ist er als gereifter Mann mit stämmigem Körper und vollem Bart dargestellt. Über der r. Schulter zeigt sich häufig der Köcher, hier und da auch der Bogen. Seltenere Beigaben sind ein Altar mit Krug oder Schale, denn Herkules erscheint öfters als opfernder Gott (vgl. *Furtwängler* u. *Peter* o. Bd. 1, Sp. 2183. 2939). Einige Male ist ihm ein Vogel beigegeben (Wachtel oder Möve?). Aber auch Kampfszenen sind dargestellt oder doch angedeutet: die gegen die Hydra geschwungene Keule, die Hindin, die Amazone, der nemeische Löwe, der Hirte Cacus (*Haug* n. 120).

In einen gewissen Gegensatz zu Herkules tritt die jugendlich bartlose, feinere, elastische Gestalt des Gottes Merkur, in der noch etwas von dem Hermes des Praxiteles nachzuwirken scheint. Seine Kleidung ist fast immer die leicht umgelegte Chlamys, meist auf der rechten Schulter oder auch vorn unter dem Hals mit einer Spange (*fibula*) geheftet. Hier und da trägt er aber auch den keltischen, bis zu den Knien reichenden, sackartigen Rock. Sehr häufig sind die Flügel am Kopf, vorwiegend ohne Kopfbedeckung; doch kommen auch Flügel an den Sohlen vor und auf dem Kopf der Petasos, ein niederer, breitrandiger Hut. Die bekanntesten Attribute des Gottes sind der Heroldsstab mit Schlangen und der Beutel. Der Schlangenstab (*κηρύκειον*, *caduceus*), ein altes Symbol von wahrscheinlich orientalischer Herkunft, nach *Steuding* (o. Bd. 2, Sp. 2205 ff.) ein Stab des Glücks, der Beutel (*marsupium*), wohl erst von den Römern an die Stelle des griechischen Füllhorns gesetzt (*Scherer ebd.* 2390 ff.), als das platte, aber bezeichnende Attribut des Handelsgottes. Während die gesenkte R. den Beutel hält, ruht der Schlangenstab meistens schief im l. Arm, manchmal steht er auch senkrecht auf dem Boden. Die Schlangenringe umgeben gewöhnlich den Stab, öfters ragen sie über ihn hinaus; häufig sind Flügel an ihnen angebracht. Mannigfach sind die Beigaben von Tieren (*Scherer* a. a. O. 2424 ff.): am häufigsten erscheint der Hahn, gewöhnlich unten auf dem Boden stehend, öfters auch der Bock, seltener der Widder, nur vereinzelt der Hund und die Schildkröte. Humoristische Einfälle einzelner Künstler sind der Bock, der sich mit einem Hinterbein am Ohr kratzt, und die Schildkröte im Streit mit dem Hahn (*Haug* n. 56. 83. 84. 86).



5) Iuno Pronuba (aus Arlon?) (nach *Haug* Taf. 4, nr. 181 d).

Wie Merkur, so ist auch Apollo immer jugendlich und bartlos, hat aber weichere Formen und reiches, lockiges Haupthaar, das einige Male zu Zöpfen geflochten oder von einem Lorbeerkranz umgeben ist. Bekleidet ist er, wie Merkur, mit der Chlamys, die aber meist nur von der linken Schulter lose herabfällt, öfters auch mit dem Himation, wie Iuppiter. Einmal erscheint er sitzend (vgl. *Furtwängler* o. Bd. 1, Sp. 465 f.). Besonders mannigfaltig wechselnd ist bei ihm die Haltung der Arme und die Stellung der Beine; *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 107 unterscheidet drei Typen. Die häufigste Stellung ist die, daß er sich mit dem l. Ellbogen auf die Lyra stützt oder lehnt, während die R. das Plectrum hält, daß dagegen der r. Fuß als Standbein dient und der l. vornübergebogen ist. Hier und da ist die r. Hand über den Kopf gelegt als Zeichen träumerischer oder sinnender Ruhe (*Furtwängler* a. a. O. 460). Mehrfach wird aber auch die Lyra von der l. Hand gehalten, oder steht sie auf einem Altar, Postament, Felsen oder auf dem Boden. Statt der kleineren Lyra hat der Gott mehrfach die große Kithara mit dem Schallkasten. Hier und da erscheint auch, wie bei Herkules und Diana, der Köcher auf dem Rücken und dazu der Bogen, was nach *Furtwängler* die ältere Darstellung ist. Unter den dem Gott heiligen Tieren ist am häufigsten der Greif meist zu seinen Füßen sitzend, sodann der Rabe als der das Wetter verkündende, weissagende Vogel.

Viel einfacher ist die Gestalt und Bedeutung des Gottes Ares-Mars. Jugendlich unbärtig, wie Merkur und Apollo, hat er einen derberen Gliederbau; sein Haupthaar ist nicht so reich gelockt wie bei Apollo, aber auch nicht so kurz wie bei Merkur. Als Kriegsgott ist er vor allem mit dem Panzer bekleidet, dessen Lederstreifen am Leib und an den Armen sichtbar sind; darüber trägt er hier und da die Chlamys; mehrfach ist er aber auch ganz unbekleidet. Wie Minerva hält er meistens in der erhobenen R. die aufrechtstehende Lanze, in der gesenkten L. den Schild und trägt auf dem Haupte den Helm, nur selten aber an der Seite ein Schwert, das an einem Gürtel hängt. Nur einmal (*Haug* n. 91) steht neben ihm ein Vogel mit ausgebreiteten Flügeln, wahrscheinlich die dem Gott heilige Gans; einmal (*Haug* n. 57) ein Vierfüßler, wahr-

scheinlich die Wölfin aus der Sage vou Romulus und Remus (o. Bd. 2, Sp. 2428 ff.).

Noch einheitlicher und bestimmter ist die Gestalt des Gottes Hephaistos-Vulkan ausgeprägt, mit dem Vollbart, der breiten Brust, den derbkräftigen Armen und, wie es scheint, den hinkenden Beinen. Das gleiche gilt von seiner Kleidung, der Exomis, einem die rechte Seite freilassenden Arbeitsrock, der halbeiförmigen Mütze und den Stiefeln, ferner von seinen Werkzeugen, dem Hammer in der R., der Zange in der L. und dem Ambos, mit dem einzigen Unterschied, daß der Hammer bald hoch erhoben, bald gesenkt, bald an die Brust gelegt, die Zange bald abwärts gesenkt ist, bald im l. Arm ruht.

Ganz im Gegensatz dazu finden wir die Siegesgöttin Nike-Viktoria in drei scharf ausgeprägten Typen, denen eigentlich nur die Flügel gemeinsam sind: 1. sehen wir sie von vorn dargestellt, wie sie in langem, zurückflatterndem Chiton auf einer Kugel herabschwebt, in der Rechten einen Kranz, iu der Linken einen Palmen- oder Olivenzweig tragend, um ihn dem Sieger zu überbringen, nach dem Vorbild der Nike des Paionios; 2. finden wir eine stürmisch nach rechts hinschreitende Viktoria in zurückflatterndem Chiton und mit entblößtem rechten Bein, einen Zweig in der L., einen Kranz in der halberhobenen R. Am zahlreichsten aber ist 3. vertreten die halb links gewendete Viktoria, mit der r. Hand auf einen Schild schreibend, den l. Fuß auf eine Kugel gestellt, nach dem Vorbild der Bronzestatue von Brescia, die ihrerseits auf die Aphrodite von Melos zurückgeht. Der herabgleitende Chiton läßt den Leib frei; zu ihrer L. steht ein Schild auf einem Steuerruder, den die Göttin mit der L. hält, um mit dem Griffel in der R. die Namen und Taten der Sieger aufzuschreiben.

Mit Viktoria einigermaßen verwandt ist Tyche-Fortuna durch die Attribute des Steuerruders und der Kugel. Jenes, ein Sinnbild der Lenkung der menschlichen Schicksale (vgl. *Peter* o. Bd. 2, Sp. 1503 ff.), steht meist auf dem Boden und wird von der R. an einem Griff oder Querholz gehalten. In der L. trägt die Göttin meistens das Füllhorn als Symbol des positiven Glücks, während Kugel und Rad auf seine Unbeständigkeit hinweisen. Letztere fehlen natürlich bei Felicitas, Abundantia, Copia (?), welche neben dem Füllhorn in der L. auch wie Iuno die Schale in der R. tragen.

Ziemlich selten, fast nur im Gebiete der Treverer, kommt Aphrodite-Venus vor, für welche der Mangel an einer verhüllenden Kleidung charakteristisch ist. Das Gewand deckt nur ein Bein oder den Rücken oder besteht nur in einem Schleier. Als Attribut erscheint fast nur der Spiegel oder der Apfel. Ein kindlicher Amor steht neben ihr mit einer Taube. Zu ihren Füßen liegt ein Delphin oder eine Schildkröte. Einmal erscheiut statt Venus auch Eros-Cupido (*Haug* n. 209).

In vollem Gegensatz zu ihr steht die rüstige Jägerin Artemis-Diana, in deren Darstellung man das Vorbild der Diana von Versailles nicht verkennen kann. Der hochaufgegürtete Chiton ist mit Fibeln auf den Schultern zusammengeheftet, dazu kommen die kretischen Jagdstiefel. In der vorgestreckten L. trägt sie den Bogen, über der r. Schulter den Köcher, aus dem sie eben einen Pfeil holt. Begleitet wird sie von einem Jagdhund, einmal auch von einer Hindin. Doch kommt noch ein anderer Typus der Göttin vor, wo sie in faltenreichem, langherabwallendem Chiton stürmisch ausschreitet. Vgl. *Schreiber* o. Bd. 1, Sp. 579. 602 ff.

Neben Diana erscheint auf Steinen vom Schwarzwald und Wasgau Silvanus, ein vollbärtiger Gott in kurzgeschürztem Rock, der in der erhobenen R. einen langen Stab hält mit dickem, rundem Querholz am oberen Ende und in der L. ein Messer oder einen Fichtenzweig, begleitet von einem Hund. Vgl. *Peter* o. Bd. 2, Sp. 834 ff. Die französischen Forscher finden in dieser Darstellung des Silvan wohl mit Recht eiue Annäherung an den keltischen Sucellus, '*le dieu au maillet*', den Gott mit dem langstieligen Hammer. Vgl. *Michaelis, Jahrb. für lothr. Gesch.* 7, S. 158; auch *Haug-Sixt, Röm. Inschr. u. Bildw. in Württemberg* n. 137 (m. Abb.).

Nur kurz seieu noch die anderen vereinzelt vorkommenden Götter und Göttinnen erwähnt: Helios-Sol mit Nimbus, Strahlenkranz und Peitsche; Seleue-Luna mit Mondsichel und zwei Fackeln; ein Genius oder Bonus Eventus mit Füllhörnern und wie Iuno mit der Opferschale; Poseidon-Neptun (unter den Hauptgöttern auffallend selten); Cybele, Maia, vielleicht auch Rosmerta (nach *Lehner, Wiesb. Führer* S. 87; vgl. *Körber, Mainz. Zeitschr.* 7, S. 19). Zweifelhaft ist auf mehreren Steinen Dionysos-Bacchus. Die keltischen Götter Esus, Cernunnos und Smert . . . auf den Pariser Altären, gehören nicht zu den Viergöttersteinen, von denen wir hier reden.

Im großen und ganzen hat der griechische Olymp, der schon frühe Italien erobert hat, endlich auch seinen Einzug in die keltisch-germanischen Rheinlande gehalten, allerdings wohl mehr als Mittel der Dekoration denn als Ausdruck wahrer Frömmigkeit.

Wenn wir nun von der Schilderung der einzelnen Götter zu der Gruppierung derselben auf den Viergöttersteinen übergehen, so ist vor allem zu bemerken, daß nicht immer vier Götter auf einem Stein abgebildet sind, sondern auch nur drei, indem vereinzelt an die Stelle einer Gottheit eine andere mythologische Gestalt tritt, wie Leda, Ganymedes, oder ein Attribut (*Haug* n. 26. 30), oder ein Tier. Häufiger aber steht an der Stelle einer Gottheit die Inschrift (besonders in der Gegend von Mainz). Andererseits finden sich auch mehrmals auf einer Seite zwei Gottheiten, also zusammen fünf (so neuerdings wieder in Mainz, *Körber* a. a. O.). Das Gewöhnliche ist die Verbindung von zwei Göttern uud zwei Göttinnen, und zwar meist so, daß die Gottheiten eines Geschlechts auch nebeneinander stehen. Häufig erscheinen auf einem Stein drei männliche, selten drei weibliche Gottheiten. Alle andern Zusammenstellungen überragt an Häufig-

keit bei weitem die Vierheit Iuno, Merkur, Herkules, Minerva, von links nach rechts gezählt (einige Male auch von rechts nach links). Hierbei muß vor allem auffallen, daß der römische Hauptgott, der auch von den Kelten mit ihrem einheimischen Hauptgott Taranis oder Taranus identifiziert und so verehrt wurde, in dieser Reihe fehlt, abgesehen von einigen oben angeführten Steinen der Mediomatriker und Treverer. Diese Schwierigkeit wird sich aber lösen, wenn wir auf die Zugehörigkeit der Viergöttersteine zu größeren Denkmälern zu sprechen kommen. Über die Gruppe der vier genannten Gottheiten aber sind verschiedene Vermutungen aufgestellt worden von *Lehner* (*Ges. Schriften* 1, 342), von *K. Klein* (*Mainzer Zeitschr.* 1, 491) und kürzlich von *Wissowa* (*Germania* 1917, 176). Iuno ist wohl als Beschützerin der Ehe aufzufassen (*Wissowa*), aber auch als Hüterin der Religion (wegen der Opferschale), Minerva als Göttin der Weisheit und der weiblichen Geschicklichkeit (*Klein*), Merkur als Gott der männlichen Klugheit, namentlich im Handel, Herkules als Gott der körperlichen Kraft (*Lehner* und *Klein*), und vielleicht auch als Beschützer des Verkehrs (*Wissowa*). Wenn dieser Erklärung die Darstellung der Minerva als Kriegsgöttin zu widersprechen scheint, so hat hier wohl bei dem Künstler das schöne Bild über den wahren Gedanken gesiegt. Die Zahl dieser sozusagen ganz normalen Steine wird auf ein Viertel zu berechnen sein (vgl. *Hertlein* 102 f.).

Seltsam ist die Ansicht von *Hertlein*, der S. 133 ff. nachzuweisen sucht, daß die vier Götter die vier Jahreszeiten bedeuten sollen. Dies paßt weder für die gewöhnliche Erklärung dieser Götter aus der römischen Religion, noch für die germanische Deutung *Hertleins*. Bei den Römern findet sich keine Spur von einer Verehrung der Jahreszeiten; höchstens könnte Mars als Gott des Frühlings gelten, da der Monat März (Martius) nach ihm benannt war. Die Germanen aber hatten eigentlich nur die zwei Jahreszeiten Sommer und Winter, deren Namen in allen ihren Sprachen identisch sind, während die Namen für Frühling und Herbst auseinandergehen, also späteren Ursprungs sind. Aber auch wenn sie schon in römischer Zeit bei den Germanen der Rheinlande Eingang gefunden hätten, so lassen sich doch durchaus keine zwei germanischen Göttinnen nachweisen, die der Iuno und Minerva entsprechen würden; ebensowenig sind Spuren zu finden, daß die Jahreszeiten überhaupt vergöttlicht wurden. Endlich sind die Jahreszeiten doch etwas Feststehendes, die vier Götter unserer Denkmäler aber nicht, vielmehr werden auf diesen oft eine oder zwei oder gar drei durch andere Gottheiten ersetzt, also die Reihe, wie *Hertlein* selbst sagt, 'gestört'. Das beständigste Glied der Vierheit ist Herkules, dann folgen Minerva und Iuno; am häufigsten wird Merkur ersetzt durch Apollo, Mars, Vulkan, Iuppiter. Klein ist andererseits die Zahl der Viergöttersteine, welche vier oder auch drei ganz andere Gottheiten haben als die normalen.

Ein von *Hoffmann* gemachter Versuch des Nachweises, daß eine der besprochenen Gottheiten mit der anderen unverträglich sei, d. h. nie auf einem Stein mit ihr vorkomme, nämlich Merkur nie mit Vulkan, ist von *Köhl* (*Westd. Korrbl.* 1890, n. 22) widerlegt worden; er war eigentlich schon prinzipiell verfehlt. Eine unbefangene Betrachtung wird vielmehr lehren, daß die Freiheit in der Wahl der vier Bilder unbegrenzt war, soweit nicht der Vorrat der Künstler an Vorlagen ihr eine Grenze setzte, und daß die Besteller je nach ihrem Charakter entweder sich an das Gewöhnliche anschlossen, sozusagen der Mode folgten, oder etwas mehr oder weniger Eigenartiges oder gar Seltsames wählten.

Über dem viereckigen Hauptsockel erhebt sich öfters, durch eine oder mehrere Platten getrennt, ein Zwischensockel, welcher dazu bestimmt ist, einen Übergang zu der runden Säule zu bilden. Er ist sechs-, sieben- oder achteckig gestaltet, vereinzelt aber auch noch viereckig oder schon rund. Auch er ist mit Götterfiguren in Relief geschmückt, entsprechend dem Geschmack der späteren Kaiserzeit, welche keine kahlen Flächen mehr duldet, sondern diese mit öfters nur dekorativen Figuren füllt, wie das z. B. die Triumphbögen des Septimius Severus und des Constantin in Rom deutlich zeigen. So finden wir auch an unseren Zwischensockeln Götterbilder, etwas kleiner, aber zahlreicher als an den Viergöttersteinen. Meist sind es sieben oder wegen der leichteren Verteilung acht (vgl. *Haug, Westd. Z.* 9 [1890], S. 47 ff.). Wir erkennen da besonders die Götter der Wochentage (s. den Art. *Wochengöttersteine*); hier und da zeigen sie eine Annäherung an die letzteren (Sol und Luna) oder an die Viergöttersteine (Iuno, Merkur, Mars, Apollo, Diana, Viktoria, Fortuna), teilweise sind es andere, sonst seltenere Gottheiten (Venus, Neptun, Vesta) oder auch Menschen aus der Sagenwelt (Prometheus, Ganymedes). Also auch hier sehen wir, daß die Wahl frei ist wie bei den Viergöttersteinen. Auffallend ist die kleine Zahl der uns bekannten Zwischensockel im Vergleich mit der großen Zahl der Viergöttersteine. Manchmal waren jene wohl viereckig und von den letzteren kaum zu unterscheiden, oder auch rund und ohne Figuren, wie in Schierstein (*Nass. Ann.* 22, Taf. IV), öfters aber haben sie wohl auch ganz gefehlt, wie in Portieux (*Revue Arch.* 1880, 293).

Etwas zahlreicher sind die Inschriften erhalten. Sie stehen hier und da auf den Viergöttersteinen, meist aber auf den Zwischensockeln und den zwischen beiden liegenden Platten, mehrmals auch auf einer besonderen Ara neben dem Hauptdenkmal (vgl. *Riese, Einzelforschungen über Kunst u. Alt. zu Frankfurt* 1, 32 und *Haug-Sixt*[2] n. 28. 120. 450). Hier und da sind sie sehr kurz, wie *CIL* XIII 7784 *I. o. m. L. Pisinius Celsus;* n. 6092 *I. o. m. Mansuetus Natalis v. s. l. l. m.* Mehrmals beginnen sie mit der Formel *in h(onorem) d(omus) d(ivinae),* oft fügen sie zu *I. o. m.* noch hinzu *et Iunoni reginae*, beides entsprechend der seit etwa 170 n. Chr. herrschenden Sitte, ohne tiefere Bedeutung (vgl. *Haug-Sixt*[2] n. 28 u 453 ff.). Es folgen

die Namen der Dedikanten, bald einzelne bald die Glieder einer Familie, so n. 7352 Mann und Frau mit fünf Kindern, ja die Bürger eines ganzen Stadtteils, *vicani Salutares*, oder die des *vicus novus* in Mainz, n. 6722f.; mehrfach auch die Würdenträger einer Gemeinde, so Dekurionen der *civitas Taunensis*, sowie ein *decemvir* derselben Gemeinde (n. 7265 u. 7352), aber auch Krieger, wie ein Soldat des *numerus Caddarensium* (n. 7268), ein Reiter der 22. Legion (n. 7609), endlich ein Soldat derselben Legion mit seiner Frau (n. 6704). Beachtenswert ist, daß die Namen alle teils gut römisch, teils keltisch, aber romanisiert sind, nie aber germanisch. Beachtenswert ist ferner die sechsmal vorkommende Formel *in suo*, durch welche eine Beziehung des Denkmals zu dem eigenen Grund und Boden, Haus und Hof der Dedikanten angedeutet ist. Den Schluß bildet immer die Formel *v. s. l. l. m.* (= *votum solvit laetus libens merito*), welche auf ein Gelübde hinweist, das nach Erfüllung einer an die Götter gerichteten Bitte gelöst wurde. Von großer Bedeutung sind die hier und da beigefügten Zeitangaben mit den Namen der Konsuln. Die früheste ist das Jahr 170 unter M. Aurel, es folgen a. 204 u. 205 unter Septimius Severus, a. 221 u. 225 unter Severus Alexander, a. 241. 242. 243. 246 unter Gordian und Philippus.

Über dem Zwischensockel erhebt sich dann der Säulenschaft, der meist mit Schuppen bekleidet war und offenbar wie sonst die Bedeutung hatte, dem ganzen Denkmal eine weiter reichende Sichtbarkeit und eine höhere Bedeutung zu verleihen. Er fand, wie gewöhnlich, seinen Abschluß in einem Kapitell, das schon in der hellenistischen Zeit zu Pompeji und dann weiter in der Kaiserzeit mit vier Köpfen je in der Mitte zwischen den Voluten verziert wurde. Beispiele finden sich in Menge bei *Espérandieu, Recueil général,* vgl. besonders 1, 493. 4, 2944. 5, 3783, wo vier Frauenköpfe, 4, 3334, wo vier bärtige Köpfe dargestellt sind. Eingehender hat darüber gehandelt *Hertlein, Iuppitergigantensäulen* S. 87 ff. Eine öfters deutlich vorkommende Figur ist ein Frauenkopf mit Schleiertuch. *Hertlein* deutet diese Figur als Nox, was wohl möglich ist. Wenn er aber dann die nächste Figur als Matutinus bezeichnet, so hat es einen solchen Gott oder Halbgott nie und nirgends gegeben. Man könnte aber den verschleierten Frauenkopf auch als *Hiems* deuten und an die vier Jahreszeiten denken, die bei *Espérandieu* 5, 4428 deutlich sind, oder auch an die vier Lebensalter. Jedenfalls haben sie nur ornamentale Bedeutung, wie *E. Maaß, Die Tagesgötter* S. 178, Anm. 18 u. *Körber, Mainzer Zeitschrift* 7 n. 21, S. 117 annehmen. (Vgl. auch *Haug-Sixt* n. 450 b.)

Zu oberst erhebt sich dann auf einer viereckigen oblongen, zum Teil fast quadratischen Platte die Gruppe eines Iuppiter mit Giganten, welche offenbar den Hauptteil des ganzen Denkmals bildete, und zwar Iuppiter hoch zu Roß, den Giganten überreitend. Die ältere Literatur über diese Gruppe hat *Riese, Einzelforschungen über Kunst- und Altertumsgegenstände in Frankfurt a. M.* 1 (1907/8) in einem kritischen Bericht sorgfältig zusammengestellt worauf wir hier verweisen. Die erhaltenen Exemplare, über 100 an Zahl, sind von *Hertlein, Die Iuppitergigantensäulen* (1907) S. 11ff. nach ihrer Herkunft geordnet und nach ihrem Erhaltungszustand beschrieben worden. Der Reiter trägt im ganzen das Kostüm eines römischen Feldherrn, an seiner Linken hängt das Schwert, und die l. Hand hält die Zügel; aber als Iuppiter ist er charakterisiert durch den Blitzstrahl, den er in der hoch erhobenen rechten Hand schwingt, ferner durch die Inschrift *I. o. m.* (s. o.) und hier und da auch durch das Rad, nach *E. Maaß, Die Tagesgötter* S. 199ff., das Symbol der Herrschaft über das Schicksal. Das galoppierende Roß springt über einen oder auch zwei Giganten hinweg, welche alle als charakteristisches Merkmal die von der griechischen Kunst überlieferten in Schlangenköpfe endenden Beine haben, in den Armen aber meistens Keulen halten. Was auf den Reliefbildern der Tempelfriese, der Gemmen, der Münzen (vgl. *Kuhnert*, oben Art. *Giganten*), also auf einer gegebenen ebenen Fläche, leicht zu machen war, bot bei Rundfiguren in freier Luft die allergrößten Schwierigkeiten, nämlich Stützen für die Vorderbeine des galoppierenden Rosses zu finden. Daher ist in der großen Zahl von Denkmälern kaum eine Darstellung der andern gleich; die Hufe des Rosses sind auf die Hände, die Schultern, die Keulen, ja auf den Kopf oder Rücken des Giganten gestellt, und dieser bald nach vorn gerichtet, bald rückwärts gewendet, bald liegend, bald hockend, bald mehr aufgerichtet, teils in grimmiger Wut, teils in gelassener Ergebung (dies besonders bei der Pforzheimer Gruppe *Wagner* 2, 144).

Bei der zusammenfassenden Beschreibung aber (S. 28ff.) gerät *Hertlein* auf einen Irrweg, indem er von zwei ihrem Ursprung und Charakter nach bedenklichen Exemplaren ausgeht, Das eine ist die apokryphe Mannheimer Gruppe (Kat. 59), die ohne Zweifel von dem berüchtigten Fälscher Mich. Kaufmann in Rheinzabern herrührt (vgl. *CIL* 13 p 192 *Maaß* S. 198), das andere der sog. 'Ehranger Bauernreiter', der nach *Hettner* von einer ungeschickten Renovation des Denkmals herrührt. Vgl. über beide *Haug, Korrbl. d. Gesamtvereins* 1918, Sp. 227. Auf diese beiden Exemplare gestützt, kommt *Hertlein* auf den Gedanken, daß der Gigant als Bundesgenosse des Reiters zu fassen sei — ein seltsamer Bundesgenosse, der unter den Hufen seines Rosses liegt, und daß sein zähnefletschender Grimm nur das 'Grinsen' des 'Naturburschen' sei — ein offenbar ganz moderner Begriff. Andererseits hat *Hertlein* nicht nach Gebühr gewürdigt, den einzig dastehenden, auf der Biga fahrenden Iuppiter von Weißenhof bei Besigheim (abgebildet bei *Haug-Sixt* n. 343, hiernach auch bei *Hertlein*, Titelblatt u. bei *Köpp, Die Römer in Deutschland* S. 168). Als Steinhauerarbeit, zumal in Sandstein, bewundernswert, steht die Gruppe den angeführten Reliefbildern nahe, zeigt aber auch die ungeheure Schwierigkeit der Darstellung in Rundfigur, die ohne Zweifel den Grund bildet,

warum diese Technik wenig angewendet und fast immer durch den reitenden Gott ersetzt wurde. Einen zweiten auf der Biga stehenden Iuppiter glaube ich übrigens in einem guten Fragment aus Ladenburg zu erkennen (Abb. bei *Wagner, Funde u. Fundstätten in Baden* 2, S. 230). Darüber aber sollte (vgl. *Maaß, Tagesgötter* S. 203 ff.) kein Zweifel mehr sein, daß der Gigant 'die Feinde Roms, seiner Kaiser und seiner Zivilisation vorstellen soll', und daß die Verschiedenheiten in der Körperlage des Giganten nur 'Verschiedenheiten des gewählten Moments sind, bald widerwillig resignierter Gehorsam und niedergezwungene Gegnerschaft, bald grimmiges Wüten und letztes Ringen'. Vgl den Artikel *Giganten* im *Suppl.*

Der nächste Abschnitt bei *Hertlein* beginnt S. 51 mit dem Satz, das Fundgebiet sei germanisch. Dies ist nicht nur falsch, wie der obige Satz, der von einem gefälschten Exemplar ausgeht, sondern es wirkt womöglich noch mehr verwirrend. Von den im ersten Abschnitt aufgezählten Exemplaren, etwa 110 an der Zahl, stammt ein Viertel, S. 8—14, aus dem Gebiet der keltischen Mediomatriker, darunter namentlich das in allen Teilen, von der Gigantengruppe bis zum Viergötterstein, fast vollständig erhaltene Denkmal von Merten (vgl. *Haug, Westd. Z.* 9, S. 35. 10, S. 132: *Espérandieu* 5 n. 4135). Weitere 20 sind im Decumatland gefunden, das nach *Tacitus Germ.* 29 und nach dem Zeugnis der Inschriften (vgl. das Namenregister bei *Haug-Sixt*² S. 701 f.) durchaus nicht von Germanen bewohnt war. Die Suebi Nicretes aber, wie die Triboker, Nemeten, Vangionen, waren völlig romanisierte Germanen, in römische civitates eingeteilt, ebenso die Mattiaker (*mente animoque nobiscum agunt*). Auch die Treverer, ursprünglich wohl Germanen, waren keltisiert und dann romanisiert. So sagt auch *Maaß* a. a. O. 203 und 208: Die Gruppe hält sich genau innerhalb der romanisierten Kelten und weicht den Gegenden mit rein gebliebener germanischer Bevölkerung wie mit Absicht aus'. 'Römer und mehr noch romanisierte Kelten haben sie gegen die Germanen gesetzt zur Ehre Roms und des kaiserlichen Hauses'. In demselben Sinne spricht sich auch *Espérandieu* aus (*Revue arch.* 1912, S 211 ff.). So weist alles, der ganze Aufbau, die Figuren des unteren und des Zwischensockels, der Kapitelle, wie die Inschriften und die Gruppe des Iuppiter mit Giganten auf römischen Ursprung hin, und wir brauchen uns nicht weiter aufzuhalten bei den seltsamen Phantasien *Hertleins* (S. 70 ff.) von einer Weltsäule mit Darstellung der Jahreszeiten, Wochen, Tageszeiten, und schließlich oben des Himmels und der Erde, von einer Art Irminsul. Diese war in Wirklichkeit nur ein altehrwürdiger Baum im Sachsenland, den Karl der Große durch Feuer zerstörte (vgl. *Haug, Irminsul, R. Germ. Korrbl.* 1918, S. 68 ff.).

Zu einem richtigen Verständnis kann nur die Betrachtung der Zeitverhältnisse führen, in denen alle diese Denkmäler entstanden sind. Nach den Inschriften (s. o.) war es die Zeit der Einfälle der Germanen ins römische Reich von Marc Aurel an, über deren Verlauf *Riese, Das rhein. Germanien in der antik. Literat.* S. 115 ff. das Wichtigste aus der zeitgenössischen Literatur zusammengestellt hat. Zuerst waren es die Chatten und Markomannen, deren Einfälle mehr nach Süden bis Oberitalien sich ausdehnten, später die Alemannen (*ebd.* S. 184 ff.), und noch später die Franken (*ebd.* S. 204 ff.), welche am Rhein und nach Gallien hinein plündernd, raubend, mordend vordrangen, aber auch immer wieder von tapferen Kaisern und Feldherren zurückgeschlagen wurden. Eine große Anzahl von Münzen sind die urkundlichen Zeugen dafür und zeigen uns in Bild und Wort die römischen Siege in einer Weise, die lebhaft an unsere Iuppiter-Gigantengruppen erinnert, vgl. *Haug, Westd. Z.* 10, 332 f. Der Unterschied ist nur der, daß in Rom, nach dem reineren Geschmack der Hauptstadt, die realistische Darstellung des Kaisers zu Pferd mit dem Vertreter des überwundenen Volkes zu Fuß und die symbolische des Iuppiter zu Wagen mit dem besiegten Giganten reinlich voneinander getrennt sind. Übrigens sind auch schon griechische und römische Künstler mit einer solchen Kontamination, wie sie unsere Iuppitergigantengruppen zeigen, vorangegangen, indem sie die Fürsten in Körperbildung, Kostüm und Attributen mit Göttern identifizierten. So muß ich immer noch an der Ansicht festhalten, die ich a. a. O. so formuliert habe, daß wir in dem Reiter zunächst Iuppiter zu erkennen haben, dem diese Denkmäler wahrscheinlich alle gewidmet sind, daß aber dieser gigantenbezwingende Iuppiter eine allegorische Darstellung der über die Barbaren siegenden römischen Kaisermacht ist. Vgl. *Körber, Mainzer Zeitschr.* 6, 139, der diesen Worten völlig beistimmt. In dem Giganten aber erblicken wir eine Allegorie der in das römische Reich, zunächst in die Länder am Mittelrhein, aber auch tiefer nach Gallien hinein immer wieder eindringenden Germanen. Die Denkmäler sind errichtet von solchen, die bei einem Einfall mit ihrem Haus und Hof glücklich verschont geblieben waren und nun das Gelübde, das sie vorher getan hatten, lösten, 'froh und freudig nach Gebühr', indem sie *in suo*, auf ihrem Grund und Boden die Denkmäler errichten ließen, einzelne Männer, Familien und ganze Ortschaften (*vici*).

In seinem glänzend ausgestatteten Buch über die Säule des Samus und Severus zu Mainz (1918) hat *Quilling* unter dem Titel '*Verwandte Kunstwerke*' auch über die Iuppiter-Gigantensäulen einen ausführlichen Exkurs gegeben, unseres Ermessens ohne allen Grund, da die genannte prachtvolle Säule in jeder Hinsicht, nach ihrer Zeit (unter Nero) wie nach ihrem Gegenstand (keine Spur von einem Verhältnis Iuppiters zu einem Giganten) einer ganz anderen Welt angehört als die Iuppitergigantensäulen. Er hat sich dabei für *Hertleins* Ansichten ausgesprochen, daß der Reiter ein germanischer Gott sei und in friedlichem Verhältnis zu dem Giganten stehe; an einer späteren Stelle aber hat er diese Art von Denk-

mälern aus Erdbeben zu erklären versucht, welche im 3. Jahrh. mehrfach in den Rheinlanden nachzuweisen seien. Diese Vermutung ist nicht nur an sich recht unwahrscheinlich (vgl. *Haug, Korrbl. d. Ges.-Vereins* 1918, Sp. 228), sondern sie widerspricht auch der *Hertlein*schen Ansicht von einem friedlichen Verhältnis der Erde zu dem Himmelsgott. [Haug.]

Vihansa, auf einem 1855 bei Tongern gefundenen Bronzeplättchen liest man die Weihinschrift *Vihansae | Q. Cattus. Libo. Nepos | Centurio. Leg. III | Cyrenaicae. Scu|tum. Et. Lanceam. D. D.* — Vihansa (vîhans = kämpfend; vgl. den Artikel im *deutschen Wörterbuch von Weigand* 2, 1072) ist eine Bezeichnung für den Kriegsgott der Germanen, den Tiu, welchen die Römer mit Mars identifizierten. *Weinhold, über den Mythus vom Wanenkrieg, Abh. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1890, 615 und Anm. 1. [Höfer.]

Vihansa, der ein Centurio der 3. Cyrenäischen Legion Türschild (*scutum*) und Wurflanze (*lancea*) unter Beigabe einer Tabella votiva wohl vor dem Jahr 150 n. Chr. geweiht hat, ist eine germanische weibliche Gottheit, gleich der Hariasa und der Harimella. Wegen der Weihegaben gilt sie als 'Kriegsgöttin', 'Kampfgöttin', 'individualisierte Schlachtengottheit', und ihr Name wird abgeleitet von germanischem *wîhan* (got. *weihan,* ags. ahd. *wîgan*), d. i. 'kämpfen', 'streiten'. Das im Museum zu Brüssel verwahrte bronzene Weihetäfelchen von der üblichen Art (Tabula ansata, lang 14 und hoch 5 cm) ist gefunden in einem Gehölz bei Hern-Saint-Hubert in der Nähe von Tongeren (Tongres), im Süden der Provinz Limburg in Belgien, im einstmaligen Gebiet der germanischen Tungri [über die Fundstätte vgl. *H. Schuermans, Westd. Zeitschr.* 17 (1898), S. 404/405]. Die Lesung *Vihansab(us),* aus der *Matres* erschlossen werden könnten (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 104), ist falsch und durch (häufige) Verwechslung von B und E verschuldet. Der Geschlechtsname des Centurio ist CATTVS geschrieben, nicht CATIVS [so *Dessau* nach *Schuermans* a. a. O., ebenso *Helm* u. a.; dagegen *Cattus: Zangemeister* zu *CIL* 13, 3592, ebenso z. B. *Bull. des commiss. roy. d'art et d'archéol.* 3 (1864), p. 239 und 7 (1868), p. 37, nr. 7]. *Nepos* scheint eher ein zweites Cognomen des Centurio zu sein, nicht = Enkel zur Unterscheidung von seinem gleichnamigen Vater und Großvater. Ob *Cattus* (vgl. *Walde, Latein. Etymol. Wörterbuch* S. 141) oder *Libo* (*Schönfeld* a. a. O. S. 155) germanische Namen sind, ist unsicher (*Helm* a. a. O. S. 376). Die Legio III Cyrenaica hat, abgesehen von der sehr fraglichen Beteiligung einer detachierten Abteilung am Markomannenkrieg, immer im Osten des Römerreiches, niemals aber in den Rheinlanden gestanden, s. *R. Cagnat* in *Daremberg-Saglio, Dictionn. des antiq.* 3, 2, p. 1079 f. und *Ritterling* in *Paulys Real-Encyclopädie, Neue Bearbeitung,* Bd. 12, Art. *Legio.* Hieraus, wie aus der Weihung von Waffenstücken darf man folgern, daß der Soldat, nach vollendetem Kriegsdienst in seine Heimat zurückgekehrt, hier einer heimatlichen Kampfgöttin durch ein Dankopfer gehuldigt hat. Zur Weihung von Waffen vgl. besonders *CIL* 10, 7257 (= *Dessau* 939), eine Weihedichtung, welche bekundet, daß L. Apronius Caesianus, der im Jahre 20 n. Chr. seinen Vater, damaligen Proconsul, in den Feldzug nach Africa begleitet hatte (*Tac. ann.* 3, 21; *Prosopogr. Imper. Rom.* 1, nr. 788), seine Waffen, die er im Kampfe geführt (*arma quae gessit,* besonders genannt sind *gladius = ensis, scutum,* [*hasta?*]), der Venus Erycina (o. Sp. 188 ff.) auf dem Berge Eryx in Sicilia geweiht habe; vgl. auch *CIL* 3, *Suppl.* 2, p. 2328[90], nr. 14433[1] (Silistria = Durostorum in Moesia inferior) vom Jahr 297 n. Chr.: *scutum, spata.* — Literatur: *Dessau, Inscr. Lat. sel.* nr. 4755 [aus *H. Schuermans, Bulletin des commissions royales d'art et d'archéologie, Bruxelles,* 11 (1872), p. 42]; *CIL* 13, 1, 2, p. 575, nr. 3592. — *Cosijn, Nederl. Spectator* 1874, S. 204 (der *V.* irrig als Gott bezeichnet); *Th. v. Grienberger, Zeitschr. f. deutsches Altertum* 36 (1892), S. 310 ff.; *Richard M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte* (1910), S. 159 u. S. 403; *M. Schönfeld, Wörterb. d. altgerman. Personen- und Völkernamen* (1911), S. 264/265; *Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte* 1 (1913), S. 376, § 225. — Nach *Ritterling,* Art. *Legio,* a. a. O. Bd. 12, Sp. 1508, 48 ff. ist der Centurio *Cattus* derselbe, den die erste der Tafeln von Koptos in Oberägypten, *CIL* 3, 6627 (*Suppl.* 1 p. 1209), aus der frühesten Kaiserzeit, nennt: Cattus sei in dienstlicher Verwendung aus Ägypten nach dem Niederrhein abgeordnet gewesen, vielleicht zum Feldzug des Caligula 39/40. [Keune.]

vilae, vile lauten die etruskisierten Formen des griechischen Heroennamens Ἰόλαος. Sie finden sich auf einer Reihe von Spiegeln, deren Aufzählung nachstehend folgt. Ferner zeigt die Darstellung auf einem Orvietaner Gefäße vilae und hercle (Herakles), *CII* 2033 b. Vgl. auch *Deecke, B. B.* 2, 166, 49.

vilae: *Etr. Sp.* Tf. 127 = *CII* 2498; Tf. 142 = *CII* 2146; Tf. 336 = *CII* 2726 ter. vile: *Etr. Sp.* 128 = *CII* 1072; Tf. 255 B = *CII* 2054 quat. Tf. 255 C = *CII* 2487 bis; 5, Nachtr. 16 = *N. d. Scav.* 1895, 244 f.

Vil(a)e erscheint auf allen Denkmälern in Verbindung mit hercle, z. T. allein mit diesem, *CII* 2033 b, Tf. 128, Tf. 136, oder noch in Gesellschaft anderer Gottheiten. Die einzige Ausnahme bildet Tf. 255 B, wo das Spiegelbild vile, menrva, pultuce, castur (Minerva, Πολυδεύκης, Κάστωρ) zeigt. Die etruskischen Darstellungen sind ein weiteres Zeugnis für die Verbreitung des Iolaoskultus im Westen, den die lateinischen Schriftsteller bezeugen.

Bemerkenswert ist, daß der etruskisierte Name im Anlaut v- das Digamma zeigt, das die Dialektformen ϜιόλαϜος, Ϝιόλα auf Vasen überliefern und das metrisch aus *Hesiod* erschlossen werden kann nach *Kretschmer, Griech. Vasen* 44. Das postvokalische -o- der Stammsilbe ist unter dem Einfluß des etr. Initialtones geschwunden. Ein dazu ganz analoges Beispiel ist zimite neben ziumiϑe (Διομήδης). Vgl. *Myth. Lex.: ziumiϑe.*

Vilatas (vilatas) erscheint auf einer Grabwand des Françoisgrabes zu Volci als Zusatz

zum Namen des einen Aias (aivas), *CIE* 5264, und gibt somit das griech. Ὀϊλιάδης wieder (*Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 166, nr. 50). Literatur und Beschreibung der Darstellung habe ich im *Myth. Lex.* s. v. *patrucle* gegeben. Die Lautform vilatas gibt ein äol. × Ϝιλιάδας (vgl. *Deecke* a. a. O.) wieder, dessen Digamma in der Form Ὀϊλιάδης durch o wiedergegeben ist. [Pauli.]

Viminus (*Viminius*), Beiname des *Iuppiter*, auf welchen der Name des stadtrömischen Collis Viminalis zurückgeht. *Varro de ling. Lat.* 5, 51: *collis Viminalis a Iove Vimino, quod ibi ara e(ius;* überliefert: *arae). Festus* p. 376 *M.* 516 *L.: Viminalis et porta et collis appellantur, quod ibi viminum fuisse videtur silva, ubi est et ara Iovi Viminio consecrata.* Eine Abbildung dieses Altares bietet eine von der Porta Viminalis stammende Marmorplatte (*Notizie d. scavi* 1877, p. 82. *Bruzza, Comment. philol. in honor. Th. Mommseni* [1877], p. 558. *Jordan, Topographie der Stadt Rom* 1, 1, S. 223. *CIL* 6, 2, p. 1333, nr. 10150 = 6, 4, 2, p. 3493, nr. 33962). — *Aust* o. Bd. 2, 1, Sp. 653. *Thulin* in *Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie* 10, 1, Sp. 1127, § 4. [Keune.]

Vinalia oder in der altertümlichen Schreibung eines inschriftlichen Kalenders: *Veinalia,* von *vinum* (Wein) abgeleiteter Name eines Weinfestes, welches zweimal im Jahre stattfand, das erste am 23. April, entsprechend den griechischen Πιθοίγια, wenn die Tonfässer, (πίθοι, dolia) geöffnet wurden, um den neuen (vorjährigen) Wein erstmalig zu kosten, das zweite, als *Vinalia rustica* gekennzeichnet, am 19. August, wenn die Trauben der Reife entgegengingen. Der Name ist gebildet ebenso wie *Terminalia* (von *Terminus*), *Volcanalia* (von *Volcanus*), *Volturnalia* (von *Volturnus*), *Parentalia* (von *Parentes*), *Robigalia* (von *Robigo, Robigus*), *Floralia* (von *Flora*), *Vestalia* (von *Vesta*) usw.

Quellen: Alte inschriftliche Kalender (*Fasti*), Ausgabe von *Th. Mommsen* in *CIL* 1 (vgl. auch *Dessau*, *Inscr. Lat. sel.* nr. 8744), dazu neugefundener vorcäsarischer Kalender von Antium, s. *G. Mancini, Notizie d. scavi* 1921, p. 94 und p. 108 mit Tafel I; *Varro de l. L.* 6, 16 u. 20, auch *r. rust.* 1, 1, 6; *Ovid. fast.* 4, 863—900; *Festus-Paulus* (Auszug aus *Verrius Flaccus*) u. d. W.; *Masurius, fasti* 2, bei *Macrob. sat.* 1, 4, 6; *Plinius nat. hist.* 18, 284. 287 u. 289.

Literatur: Art. *Iuppiter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 704 f.; Art. *Meditrina* (*Meditrinalia*), o. Bd. 2, 2, Sp. 2516 f.; Art. *Venus,* o. Bd. 6, Sp. 187. 189; *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*[3] 1 (1881), S. 196 f.; *Marquardt, Röm Staatsverwaltung* 3^2 (1885), S. 333 f. und S. 374, 4; *Mommsen* in *CIL* 1^2, 1 (1893), p. 316 u. p 325—326; *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer*[2] (1912), S. 115 und 289; *Thulin* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbeitung,* Bd. 10, 1 (19. Halbbd.), Sp. 1131 f., Art. *Iuppiter,* § 7; *Carcopino* in *Daremberg-Saglio, Dictionn. des antiq.* 5, p. 893—896. [Keune.]

Vincius, statt *Vintius,* ist falsche Lesart älterer Werke in der Inschrift *CIL* 12, 3, so bei *Orelli*, *Inscr. Lat. sel.* nr. 1356 = 2066 (*Gruter* 58, 8), desgleichen bei *Henzen, Suppl.,* zu nr. 5922 = *CIL* 12, 2558; vgl. *Orelli-Henzen* a. a. O., *Index,* Vol. 2, p. 504 und Vol. 3, p. 33. 39. — *Vincia* bei *Orelli* a. a. O., *Index,* Vol. 2, p. 504, zu nr. 2070, ist *Uncia* (s. d.). [Keune.]

Vindedo steht auf einem Säulenteil, gefunden auf der Stätte des alten Eburodunum (aux Jordils des moulins, etwa 900 m südlich vom heutigen Yverdun oder Yverdon, am Südende des Sees von Neuenburg oder Neuchâtel in der Schweiz), *CIL* 13, 5059 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4691 a. *Mommsen* hat *V.* für den Nominativus eines Götternamens erklärt, wie *CIL* 13, 5078 (= *Dessau* 4769): *Lugoves* auf einem mächtigen Säulenkapitäl, auf welchem wohl die Standbilder dieser Gottheiten aufgestellt gewesen seien. Die Inschrift wäre demnach als eine erklärende Beischrift zu fassen, wie z. B. *Iouis, Volcanus, Esus* usw. auf dem Weihdenkmal der Nautae Parisiaci, *CIL* 13, 3026. Verglichen wird auch *CIL* 12, 2768 (*Dessau* 4703 a): *Diiona,* wo jedoch ein keltischer Dativus vorliegen könnte (*Korrbl. Westd. Ztschr.* 15 [1896], § 33). [Keune.]

Vindonnus, keltischer Name (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 349, vgl. auch *ebd.* 2, Sp. 858: *-onno-*), Benennung eines heiligen Heilbronns im Lande der gallischen Lingones, von den romanisierten Umwohnern dem *Apollo* gleichgestellt und daher diesem als Beiname gegeben (vgl. *Caes., bell. Gall.* 6, 17, 2: *Apollinem morbos depellere* und o. zum Art. *Toutiorix*). Der heilige Brunnen war die Quelle 'la Cave', bei Essarois (Arrond. Châtillon-sur-Seine, Canton Recey-sur-Ource, im Département Côte d'Or), wo Ausgrabungen Reste eines Tempels und zahlreiche Funde zutage gefördert haben, welche meist ins Museum zu Châtillon gelangt sind, so auch drei inschriftliche Denkmäler, welche den Namen des Quellgottes *V.* nennen, s. *H. Thédenat, Mém. des antiq. de France* [5]9 = 49 (1888), p. 207—219 mit Abbildungen; *E. Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule rom.* 4 (1911), p. 352—369 mit Abbildungen nr. 3411 bis 3439. *Hettner, Trierer Jahresberichte* 3 (1910), S. 55 f. mit Grundriß der ausgegrabenen Teile der Tempelstätte, nach *Mignard, Mém. de la Commiss. des antiq. du Dép. de la Côte d'Or* 3 (1847/52).

1) *CIL* 13, 5644 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.,* nr. 4642); *Espérandieu* nr. 3415 (4, p. 355 f.); Abbildung auch bei *Thédenat* a. a. O. p. 211, unter geringen Resten von Bildwerk (den beiden Füßen des Gottes): *Deo Apollini Vindon[no . .] Urbicius Flaccus v(otum) [s(olvit) l(ibens)] m(erito).* — 2) *CIL* 13, 5645 (*Dessau* 4643); *Espérandieu* nr. 3414 (4, p. 354 f., Abb. p. 355); Abbildung auch bei *Thédenat* a. a. O., Planche 19: Im Giebelfeld über der Inschrift Kopf mit Strahlenkranz und Flügeln, d. i. Apollo = Sol; die unvollständig erhaltene Inschrift ist zu ergänzen: *[Deo Apollini Vind]onno et Fontibus [. . . . . . P]risci* (erg. *filius*) *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* — Nur der einheimische Name des Gesundbrunnens, abgekürzt *Vind.,* ist genannt in 3) *CIL* 13, 5646. *Espérandieu* nr. 3436 (4, p. 367/368, Abb. p. 368);

vgl. *Thédenat* p. 214, auf dem Oberteil eines aus Stein gearbeiteten menschlichen Knies eingeritzt: *Vind(onno) Mai f(ilia) Iulia* (so statt *Iulia Mai f.*) *v. s. l. m.* Menschliche Körperteile aus Stein sind viele in derselben Tempelstätte gefunden worden, auch ganze Leiber und einige Wickelkinder, ebenso wie in anderen Tempelstätten, heiligen Quellen und Gesundbrunnen (*Espérandieu, Recueil* 3, p. 148 f., nr. 2040 und p. 151, nr. 2044; p. 307—310; p. 310 ff.; p. 314—334; 5, p. 126—143; 7, p. 65, nr. 5347), ebenso Bronzeplättchen mit Wiedergabe von Augen und Brüsten und sonstige Weihegaben, wie z. B. auch im Quellheiligtum der Sequana (*Keune* in *Paulys Real-Encyclop. d. Alt., Neue Bearbtg.*, Bd. 2 A, 2, Sp. 1638). [Keune.]

Vindoridius, nicht *Vindoridis*, wohl keltischer Name (vgl. *Cocidius, Lugidius, Magidius* u. a., *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 26: *-idios*) eines Gottes im einstmaligen Gebiet der Treveri, genannt in einer Inschrift, vermutlich Tempelinschrift, gefunden 1908 auf dem Hunsrück bei Liesenich (zum Kreis Zell a. d. Mosel gehörig), an der Straße Strimmig-Blankenrath, wo die rechts verstümmelte Platte aus Kalkstein zum Bau eines Burgus um 268/269 n. Chr. verwertet war, jetzt im Provinzialmuseum zu Bonn, Abguß im Trierer Provinzialmuseum. *CIL* 13, 4, p. 131, nr. 11975 (*Dessau, Inscr. Lat. sel., Add.* vol. 3, p. CXII, nr. 9303). *Krüger, Trierer Jahresber.* 5 (1912, erschienen 1914), S. 4. *Lehner, Die antiken Steindenkmäler des Provinzialmuseums in Bonn* (1918), S. 1 f., nr. 1: *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Numin[i Aug. et] Marti Smertrio et [deo] Vindoridio Boud[icce]nae Cn. Domitius C.....* Auf der Kehrseite steht der Mittelteil der Bauinschrift des erwähnten Burgus vom 23. Mai 268 oder 269 n. Chr. (*CIL* 13, 11976 und a. a. O.). Da die Weihinschrift wegen der Einleitungsformel *In h. d. d.* nicht vor die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. fallen kann, so hätte der Tempel höchstens ein Jahrhundert bestanden. *Krüger* setzt seine Zerstörung in die Zeit des Einbruchs der Alamannen unter Chrocus im J. 259/260 n. Chr. Am Ende der Zeilen scheinen nicht viele Buchstaben durch die Verstümmelung der Steinplatte verloren zu sein. Es wären demnach geehrt, außer dem *Numen Aug(usti)*, ein, wie gewöhnlich, als *Mars* bezeichneter Treverergott *Smertrius*, der auch, mit *Ancamna* gepaart, in der Tempelstätte bei Möhn verehrt war (*CIL* 13, 4119 mit *Röm.-germ. Korrbl.* 7 [1914], Nr. 6, § 57) und ein sonst unbekanntes Götterpaar *[deus] Vindoridius (et) Boud[icce?]na*, asyndetisch zusammengestellt, wie z. B. das Götterpaar des Altars aus Saarburg in Lothringen im Metzer Museum *deus Sucellus (et) Nantosuelta* (*CIL* 13, 4542). Da das *O* am Ende von *Vindoridio* sicher ist, so ist die Ergänzung von *Krüger: et [Dianae] Vindoridi Boud[icce]nae* nicht möglich. *Lehner*, der stärkere Verstümmelung annimmt, vermutet eine längere Götterreihe (vgl. auch *Lehner, Provinzialmuseum Bonn, Führer durch die antike Abteilung*, 1915, S. 165). Zum keltischen Namen der mit V. gepaarten Göttin vgl. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 1, Sp. 497 ff. 3, Sp. 916 ff. [und 2, Sp. 19. 1, Sp. 1440]. [Keune.]

Vinovia, Gottheit des gleichnamigen Ortes in Britannia *Vinovia* oder *Vinovion* (*Hübner, CIL* 7, p. 92. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 354), heute Binchester im nordöstlichen England (*CIL* 7, Tab. *Kiepert, Form. orb. ant.* XXVI, Gkl), bekannt durch das in Binchester gefundene Bruchstück eines Altars mit der im Anfang verstümmelten Weihinschrift, *CIL* 7, 427 (*Holder* a. a. O.): *[...... A]mandu[s] ex c(uneo) Fris(iorum) Vinovie v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Zur Ergänzung vgl. *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbeitung* 7, 1, Sp. 107. — *Vinovie = Vinoviae;* der Dativus auf *-e* ist insbesondere häufig bei unrömischen, provinzialen Namen. In Gallien sind Ortsgottheiten, vergleichbar der britannischen *V.*, nicht selten nachweisbar, wie *Vienna, Trittia, Vasio, Arausio, Nemausus, Vintius* usw., aber auch auswärts, wie in Noricum (*Bedaius*). Über den *Cuneus*, einen Heerhaufen germanischer Hilfsvölker, s. *Fiebiger* in der genannten *Real-Encyclopädie* 4, 2, Sp. 1756/7 und die hier angeführte Literatur nebst *M. Bang, Die Germanen im röm. Dienst* (1906) S. 54 und 100. Im *CIL* war ergänzt: *ex c(ivitate) Fris(iavonum)*, vgl. *CIL* 7, p. 328, auch *Bang* a. a. O. S. 55. [Keune.]

Vintius, örtlicher Gott, nachgewiesen in zwei verschiedenen Gegenden: 1) nahe der Küste der Seealpen und 2) in Savoyen (Sapaudia), dort dem *Mars* (wie gewöhnlich in Gallien), hier dem *Pollux* angeglichen. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 355 f. *Keune, Korrbl. Westd. Zeitschr.* 15 (1896), Sp. 55, 16 und in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.*, Bd. 1 A, 2, Sp. 2311. — 1) Schutzgott der Stadt Vintium in den Alpes Maritimae, jetzt Vence [*CIL* 12, p. 1; *ebd.* Tab. I, Mk und Mm. *Kiepert, Form. orb. ant.* XXIII, Gc und XXV, Ln. *Andree, Handatlas*[7] 94, G 2], *CIL* 12, 3 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4849 = *CIL* 5, 2, p. 918 (zu nr. 7871), Fundort Vence: *Marti Vintio M. Rufinius Felix Sal(inis*, s. *Paulys Real-Encylop., Neue Bearbtg.*, Bd. 1 A, 2, Sp. 1901*), IIIIIvir (= sevir) et incola Cemenel(ensis) ex voto s(olvit).* — Von den sonstigen Stadtgottheiten (s. zum Art. *Vienna* u. a.) vgl. besonders den *Mars Cemenelus, CIL* 5, 7871. — 2) Schutzgeist einer Ortschaft im Pagus Dianius des östlichen Territorium Viennense (Volksgemeinde von Vienna-Vienne), heute Vens, Vence, Vance bei Seyssel am oberen Rhône [*L. Revon, Inscr. ant. de la Haute-Savoie* (1870), nr. 35. 52. *CIL* 12, Tab. I, Cfg und II, Afg. *Andree*[7] 92, E 4], *CIL* 12, 2558 = *Dessau* 4848, Hauteville bei Seyssel, viereckige Tafel (Tempelinschrift): *Aug(usto) Vin[tio] sacr(um); T. Valerius [/. f(ilius)] Crispinus, sacer(dos) Vinti(i), praef(ectus) pag(i) Dia(nii), aedem d(at).* — *CIL* 12, 2561, 'apud Cecellum', d. h. bei Seyssel, verschollen: *Vintio Au[g(usto)] Polluci sa[cr(um)]; Q. Catius [/. f(ilius)] Bellicus, sacerdos, [praef(ectus)? p]agi Dia(nii) d(e) s(uo) p(onendum) c(uravit).* — *CIL* 12, 2562 = *Dessau* 4848 a, Seyssel, Altar: *Deo Vintio Polluci Cn. Terentius Billonis fil(ius) Terentianus ex voto.* — Zwei von diesen drei Inschrif-

ten nennen also einen Priester des Vintius als frommen Stifter, zwei benennen V. mit einem überhaupt provinzialen Gottheiten gerne gegebenen Beiwort *Augustus*, d. h. 'kaiserlich', zwei bezeichnen ihn als *Pollux*, eine kennzeichnet ihn durch vorgesetztes *Deus* als unrömische Gottheit. Die Personennamen sind meist lateinisch, einige jedoch sind keltischen Ursprungs (*Billo*, auch *Bellicus*). Zur Nachstellung des angeglichenen Namens *Pollux* s. *Korrbl. Westd. Ztschr.* 15, Sp. 55/56; zur Verehrung der Dioskuren Castor und Pollux in Gallien s. *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.*² S. 271 mit den Belegen bei *Keune, Sablon in röm. Zeit*, 1909, S. 68 und S. 99 (*CIL* 13, 4290), *Schumacher, Sied.- u. Kulturgesch. d. Rhlde.* 2 (1923), S. 314. — Zu *Vintius* vgl. noch die unter *Trittia*, *Ura* u. ö. angeführte Abhandlung von *Maver* (*Einfl. d. vorchristl. Kulte auf die Toponomastik Frankreichs*, 1914), S. 19, auch S. 8 und 28/29.

Zur falschen Lesung *Vincius* s. den Art. *Vincius*. [Keune.]

Vinturis, Landesgottheit in der Gallia Narbonensis. — *CIL* 12, 1104 (= 1149) mit *Add.* p. 823, nach *Remerville ms.*, gefunden im J. 1700 zu Buous (Buoux, südwestlich von Apt, *CIL* 12, Tab. I, Me): VĪNTVRI *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) M. Vibiu[s* ..... Der Fundort, woher auch *CIL* 12, 1148 (wohl Grabschrift, mit keltischen Namen) stammt, liegt in der Nähe von Bonnieux, dem Hauptort des Canton, wo der Altar des *Uxovinus* (s. d.) gefunden ist. — *CIL* 12, 1341 mit *Add.* p. 825, Cippus, früher in '*Beaulieu prope pagum Mirabel sub vase lustrali aquae sacrae sacelli*' (*Moreau de Vérone*, um 1780) oder '*au terrain de Mirebel, près de la chapelle de Notre-Dame de Beaulieu*' (*Millin, Voyage dans les départ. du Midi de la France* 4, 1 [1811], p. 153) [Beaulieu liegt südsüdwestlich von Mirabel, nach Vaison = Vasio zu, *CIL* 12, Tab. II, Ce], wiederaufgefunden im Schloß Vérone bei Vinsobres von *Lacroix* (*Bull. de la Drôme* 21 [1887], p. 440) [*CIL* 12, Tab II, Be: Véronne]: *Vinturi Cadienses v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*. Die Lesung von *Lacroix* lautet: ////VINIVRI · | ///ADIENSES | V · S · L M. Die älteren Gewährsmänner gehen in Z. 1 auseinander (s. *CIL*), am nächsten kommt der hergestellten Lesung die Überlieferung VIAN-TVRI (mit ligiertem AN); eine Lücke zu Anfang (in welcher vielleicht [*Deo*] zu ergänzen) gibt keiner von ihnen an. In Z. 2 haben alle älteren Quellen: *Cadienses*, mit Ausnahme von *Boisson* (*Bull. de la Drôme* 1868), der *Gaudenses* bietet und diese mit einem Bächlein 'la Gaude' bei Mirabel zusammenbringt. — *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 356 stellt den 'celtischen oder ligurischen?' Namen des Gottes zusammen mit dem Namen *Venturius* und *Vinturius* eines Berges der Provence, im Département Vaucluse, jetzt *Mont Ventoux*, provençalisch *Ventour* (*Andree*, *Handatlas*⁷ 93/94. E 1, südöstlich von Vaison). S. auch *Maver* in der zu *Vintius* (u. ö.) angeführten Abhandlung, S. 20. 28/29. (37). [Keune.]

Viradecdis, Virade[c]this, Virodact(h)is, Göttin der (germanischen) Tungri, bekannt durch vier Weihinschriften, von welchen zwei (1—2) ihre Heimat erkennen lassen, die dritte (3) sie mit einer Göttin *Lucena* gleichstellt; letztere ist in Germania superior gefunden, ebenso wie eine neue Inschrift (4). *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 359. 388; s. auch zu *CIL* 13, 6486 u. 11944. — 1) Gefunden bei Vechten (= Fectio), am niederländischen Rhein, eine Stunde etwa von Utrecht, *CIL* 13, 8815 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4757, im Museum zu Leiden: *Deae [Vir]adecd(i) [civ]es Tungri [et] nautae [qu]i Fectione [c]onsistunt v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*, also geweiht von Bürgern der Volksgemeinde der Tungri (Civitas Tungrorum, um Tongern in Belgien, s. *CIL* 13, 1, 2, p. 573 ff., doch zu Germania inferior gehörig: *Kiepert, Form. orb. ant.* XXV, Dlm) und der Schifferinnung, welche in *Fectio*, einem, wie die Funde lehren, bedeutenden Umschlagshafen, ihren Sitz hatte. — 2) Birrens (bei Middleby) im südwestlichen Schottland, Stätte eines Truppenlagers nordwestlich vom Hadrianswall (das alte 'Blatobulgium'), s. *Hübner, CIL* 7, p. 186 f. *Proceedings of the Soc. of Antiq. of Scotland* 30 (1895/6), p. 81 ff. *Macdonald-Barbour, Birrens;* Weihinschrift, nach *Pennant, Tour in Scotland* (1772), vol. 2, *Append.* p. 407 und Tafelabbildung, *CIL* 7, 1073 = *Dessau* 4756; Abschrift der in Hoddam Hall noch vorhandenen Inschrift (eines Altars) von *Haverfield* und *Macdonald* in *Ephem. epigr.* 9, p. 614: *Deae Virade[c]thi Pagus Condrustis milit(ans) in coh(orte) II Tungror(um) sub Silv[i]o Auspice praef(ecto)*. Abbildung: *Proceedings Soc. Antiq. Scotland* 30 (1895/6), p. 143 (zu p. 142—144, nr. 11; *Macdonald*). — *Pennant* hat auf der Tafel: VIRADE/ | THI, im Text aber: VIRADES | THI; vgl. *Haverfield* zu *CIL* 13, 6486. Der *Pagus Condrustis* ist der Gau der *Condrusi*, heute noch *Pays de Condroz*, zwischen Maas und ihrem Nebenfluß Ourthe, s. *Ihm* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbeitung*, 4, 1, Sp. 859. *E. Norden, Die German. Urgeschichte in Tac. Germ.* (1920), S. 401 f. *Kiepert* a. a. O. XXV, Dlm. *Andree, Handatlas*⁷ 85/86, CD 4. Über die Cohors II Tungrorum s. *Cichorius* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbeitung*, 4, 1, Sp. 344. — 3) Sockel eines Standbildes, Mainz (Mogontiacum), *CIL* 13, 6761 = *Dessau* 4758: *Virodacti sive Lucene [A]ugustius Iustus ex voto numinibus [sa]nctissi[mis* .... — Mit der hier der *V.* gleichgestellten *Lucena* wird nicht *Lucina* (o. Bd. 2, 1, Sp. 581 ff. *CIL* 6, 1, nr. 3695 = 6, 4, 2, nr. 30918) gemeint sein, obwohl volksmäßige Schreibung *e* für *i* sehr häufig ist, sondern *Lucena* scheint eine sonst unbekannte provinziale Göttin zu sein (*Holder* 2, Sp. 297; vgl. auch *ebd.* 1, Sp. 1440: *-eno-*, *-ena*). Anders urteilen z. B. *Hettner, Westd. Ztschr.* 2 (1883), S. 430—431 und *C. Jullian, Revue des études anc.* 15 (1913), p. 455. — 4) Dicke Steinplatte (Tempelinschrift), Basalt vom Main, eingemauert im Kirchturm von Trebur (zwischen Rhein und Großgerau im Großherzogtum Hessen), *Anthes, Röm.-germ. Korrbl.* 6 (1913), S. 46 und § 54, S. 93—95. *CIL* 13, 4, nr. 11944: *[In h(onorem)] d(omus) d(ivinae) [Deae Vi]rodacthi [pag]us Nidensis et vicani August(ani) publice fecerunt*. Die (wegen der

Einleitungsformel nach J. 150 n. Chr. anzusetzende) Inschrift stammt von der Nidda (bei Höchst oder Heddernheim = *Nida*); sie war zum Bau der Pfalz in Trebur dahin verschleppt. *Riese,* a. a. O., nr. 2253 verweist auf *Geogr. Rav.* 4, 26 (p. 232, 20 *P.*), wo eine rechtsrheinische Ortschaft *Augusta Nova* aufgeführt ist.

Trotz ihrer verschiedenen Schreibung bezeichnen diese vier Namen wohl die nämliche Göttin. Zur Wandelung des *a* in *o* in der Zusammensetzung (*Vira-, Viro-*) vgl. z. B. die (inschriftlich beglaubigte) Schreibung *Samarabriva* neben der gewöhnlichen Schreibung *Samaro-briva* (*Keune* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.,* Bd. 1 A, 2, Sp. 2110). In *Virodactis* statt *Viradectis* scheint auch Vokalversetzung vorzuliegen, wie in den von *Schuchardt, Vokalismus des Vulgärlateins* 2, S. 526 angeführten Beispielen. Belege für den Wechsel von *D* und *T* s., außer *Schuchardt* a. a. O. (3, S. 339), *Dessau* a. a. O., vol. 3, p. 811 und p. 833 f.

Dagegen gilt die gewöhnlich mit *V.* zusammengestellte Weihung *CIL* 13, 6486 = *Dessau* 4759: *D(e)ae Viroddi* wohl einer anderen Göttin (s. *Viroddis*). Während der letztgenannte Name als keltisch bezeichnet werden muß, dürfte für *V.* auch wohl germanische Herleitung in Frage kommen. *M. Schönfeld, Wörterbuch der altgermanischen Personen- u. Völkernamen* (1911) und andere Germanisten führen allerdings den Namen nicht auf. Von älteren Besprechungen dieser tungrischen Gottheit werden in *Archäol. Ztg.* 1869, S. 89, 3 angeführt: *J. Becker* in *Kuhns Beiträgen zur vergl. Sprachforschung* 4, S. 164 ff. *Schuermans, Bull. des commiss. roy. d'art et d'arch.* (Brüssel) 7 (1868), p. 145 ff. — *M. Bang, Die Germanen im röm. Dienst* (1906) S. 46 bezeichnet *V.* mit *Ricagambeda* (o. Bd 4, Sp. 127) als tungrische Stammgottheiten. *K. Helm, Altgerman. Religionsgesch.* 1 (1913), S. 391, § 234 sieht in der nach seiner Ansicht nicht germanischen, sondern auf keltischen Einfluß zurückgehenden V. 'eine Göttin der ‚belgischen Germanen', Condrusier und Tungrer', und folgert, 'daß die Bataver bei Vechten nicht eine heimische, sondern eine fremde Gottheit durch den gemeinsam mit den Tungrern errichteten Stein geehrt haben.'

Vgl. noch *Al. Riese, Das rhein. Germanien in den ant. Inschriften* (1914) S. 360. *Fr. Drexel, Bericht der Röm.-germ. Kommission D. Arch. Inst.* (1922, erschienen 1923), S. 38 f. [Keune.]

Virae, Femininum zu *Viri* (Männer), also = Männinnen, Mannweiber, nach *Festus* p. 261 Bezeichnung von Wald- oder Baumnymphen und von weisen Frauen (*virae sciae* = *mulieres sciae, Petron.* 63, sonst *sagae* genannt): *Querquetulanae Virae putantur significari nymphae praesidentes querqueto virescenti, quod genus silvae indicant fuisse intra portam quae ab eo dicta sit Querquetularia; sed feminas antiqui, quas scias dicimus, viras appellabant, unde adhuc permanent virgines et viragines.* Mit Unrecht sind sie mit den *Vires* (s. d.) vermengt und mit *Virbius* (s. d.) in Zusammenhang gebracht worden. — *R. Peter* und *Höfer,* o. Bd. 4, Sp. 8 f., Art. *Querquetulanae Virae. Preller-Jordan, Röm. Mythol.*[3] 1, S. 100. 314, 2. (372). *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer*[2] S. 156, vgl S. 249, 4 u. unten, Sp. 333, 16 ff. [Keune.]

Virago s. *Virgo.*

Virbius, untergeordnete Gottheit aus dem Kreise der Diana Nemorensis von Aricia (*Ovid. met.* 15, 545 f. *hoc nemus inde colo de disque minoribus unus numine sub dominae lateo atque accenseor illi. Serv. Aen.* 5, 95 *singula enim numina habent inferiores potestates quasi ministras, ut Venus Adonin, Diana Virbium;* 7, 84 *alii Mephitim deum volunt Leucotheae conexum, sicut est Veneri Adonis, Dianae Virbius;* 7, 761 *re vera autem, ut supra diximus, Virbius est numen coniunctum Dianae, ut Matri Deum Attis, Minervae Erichthonius, Veneri Adonis;* die Zusammenstellung mit Adonis auch bei *Claudian. fescenn.* 1, 16 f.), von welchem der sonst *clivus Aricinus* genannte Straßenanstieg zwischen Bovillae und Aricia auch *clivus Virbi* hieß (*Pers.* 6, 56 mit Schol.: *quattuor milibus ab urbe est Virbii clivus, qua iter est ad Ariciam et ad nemus Dianae, ubi Virbius colitur*). Sein Bildnis, das ihn als älteren Mann dargestellt zu haben scheint (*Ovid. met.* 15, 539 f., dazu *Buttmann, Mythologus* 2, 153. *Kalkmann, Archaeol. Zeit* 41 [1883], 39), durfte nicht berührt werden (*Serv. Aen.* 7, 776). Das nahe Verhältnis, in dem der Gott zu Diana stand, und der Umstand, daß der Hain der Diana Nemorensis von Rossen nicht betreten werden durfte (*Verg. Aen.* 7, 778) *unde etiam templo Triviae lucisque sacratis cornipedes arcentur equi; Ovid. fast.* 3, 266 *unde nemus nullis illud aditur equis*), gaben die Anhaltspunkte dafür ab, Virbius mit dem von seinen Rossen zu Tode geschleiften keuschen Lieblinge der Artemis Hippolytos gleichzusetzen. Es war wohl ein Grieche, der anknüpfend an die alte Sage von der Wiederbelebung des Hippolytos durch Asklepios (vgl. dazu *R. Münzel, Quaestiones mythographae,* 1883, S. 3 ff.) erzählte, daß der von den Toten wieder erstandene Hippolytos nach Italien ausgewandert sei und dort als König in Aricia seiner Beschützerin Artemis-Diana das Heiligtum am Nemisee gegründet habe (*Pausan.* 2, 27, 4), oder daß er von Diana selber nach ihrem Haine von Aricia entrückt und dort unter dem Namen Virbius verborgen worden sei (*Verg. Aen.* 7, 765 ff. und dazu *Serv.* = *Mythogr. Vatic.* 1, 46. 2, 128. 3, 6, 20. *Ovid. met.* 15, 497 ff.; *fast.* 6, 737 ff.; Diana nimmt selber die Wiederbelebung vor nach *Hygin. fab.* 251; *Claudian. de bello Gothico* 440); einen gleichnamigen Sohn dieses Virbius-Hippolytos führt Vergil (*Aen.* 7, 761 ff.) als Führer der Latiner von Aricia ein, *Silius Italicus* 4, 380 f. läßt als Drillingsbruder Söhne der Egeria Virbius, Capys und Albanus auftreten. Obwohl von Horaz (*carm.* 4, 7, 25 f. *infernis neque enim tenebris Diana pudicum liberat Hippolytum*) mit unverkennbarer Bezugnahme auf Vergil (s. *Heinze z. d. St.*) ausdrücklich abgelehnt, hat sich diese Erzählung und mit ihr die Gleichsetzung Hippolytos-Virbius durch das ganze Altertum behauptet (s. z. B. *Stat. silv.* 3, 1, 57 *conscius Hippolyti . . lacus. Auson. cento nupt.* p. 207, 29 *Peip. Commodian.*

instruct. 1, 19, 1. *Porph.* zu *Hor. epist.* 1, 18, 18) und auch die Deutung des Namens *Virbium quasi bis virum* (*Serv. Aen.* 7, 761, vgl. *Schol. Pers.* 6, 56; *Corp. gloss. lat.* 5, 624, 40) veranlaßt; vgl. auch *Martyr. de B et V litt.* = *Cassiod. de orthogr. Gr. lat.* 7, 181 *Virbius enim abstractus a regula quoniam virum bis factum esse memorant, quem numerum per b mutam scribi ante dicta declarant; quidam virum bonum, alii herobium, tamquam sit ἥρως ἀναβεβιωκώς, alii deum esse qui viribus praeest interpretantur* (zur Etymologie s. auch *J. G. Frazer, The magic Art and the Evolution of Kings* 2, 379, 5). Dieselbe Gleichung Hippolytos-Virbius tritt nach der geistreichen Vermutung von *J. Rendel Harris* (*The Annotators of the Codex Bezae,* London 1901, S. 101f., vgl. auch *A. Dufourcq, Étude sur les Gesta martyrum, Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome* 83 [1900], 207 *Frazer* a. a. O. 1, 21) wahrscheinlich auch in der Tatsache hervor, daß der Heiligenkalender der römischen Kirche den Tag des nach der bei *Prudent. peristeph.* 11 gegebenen Fassung seiner Legende von Pferden zu Tode geschleiften Märtyrers Hippolytus (vgl. dazu *Döllinger, Hippolytus und Kallistus* S. 62ff.; *K. J. Neumann, Hippolytus von Rom* S. 140) auf den 13. August (*Prudent.* a. a. O. v. 231f.), d. h. den Festtag des aricinischen Heiligtums (*Stat. silv.* 3, 1, 60), allerdings auch anderer Dianentempel (*Wissowa, Religion und Kultus d. Römer*[2] S. 250, 2, vgl. 474, 6) ansetzt. Für die Verehrung des Virbius außerhalb Aricias besitzen wir nur ein einziges Zeugnis in der Erwähnung eines *flamen Virbialis* in der Neapolitaner Grabschrift eines römischen Ritters C. Octavius Verus (*CIL* 10, 1493 = *Dessau* 6457); die Stellung dieses Priestertums in der Inschrift (*flamini Virbiali* ist durch *et* mit den sicher munizipalen Würden des *augur* und *aedilis Augustalis* verbunden) verweist es unter die städtischen Priestertümer von Neapel, nicht in die Reihe der römischen *flamines minores,* zu denen es *Mommsen* (*Röm. Staatsrecht* 3, 579, 5) stellt; doch gibt dies Zeugnis in seiner Vereinzelung keine Möglichkeit zu weiteren Schlüssen. Ebensowenig haben die Versuche, Bilder des Virbius in unserm Denkmälervorrat nachzuweisen, bisher zu einem Ergebnisse geführt. *Uhdens* Deutung einer angeblichen Statue eines als Diana verkleideten Jünglings auf Virbius (*Abhandl. d. Berlin. Akad.* 1818/19 S. 189ff.) beruhte auf falscher Ergänzung, es handelt sich um einen langbekleideten Apollon Kitharoedus (vgl. *Helbig, Führer durch die Sammlungen klass. Altertümer in Rom*[3] nr. 380. *Visconti, Museo Pio-Clem.* 3, 39. *Müller-Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst* 2, 16, 181). Aber auch die Vermutung von *L. Morpurgo* (*Ausonia* 4 [1909], 109ff.), daß in einer im heiligen Bezirk von Nemi gefundenen männlichen Doppelherme, die sowohl in dieser Vereinigung als auch in ihren beiden Einzelköpfen in mehrfachen Wiederholungen nachweisbar ist, Hippolytos-Virbius zu erkennen sei, entbehrt jeder Begründung, während die ältere Deutung dieser Köpfe auf Wassergottheiten sich sehr empfiehlt (vgl. *Helbig* a. a. O. zu nr. 794). Je geringer unser Wissen von Virbius ist, um so weiter gehen die alten und neuen Deutungen auseinander. Eine antike Erklärung, die in Virbius einen Sonnengott sehen wollte und sich dafür auf die Unberührbarkeit seines Bildes (*quia nec sol tangitur Serv. Aen.* 7, 776) berief, beruht wohl darauf, daß man Diana als Luna faßte und darum ihren Genossen zum Sonnengotte machte. *Buttmanns* (*Mythologus* 2, 145ff.) Deutung auf eine dem Asklepios wesensverwandte Gottheit (so auch *Sauer* oben Bd. 1, Sp. 2684) hat zur Voraussetzung die unhaltbare Annahme, daß die Gleichung Hippolytos-Virbius nicht späterer Kombination, sondern ursprünglicher Zusammengehörigkeit beider Gottheiten ihren Ursprung verdanke. Wenn *S. Reinach* (*Arch. f. Religionswiss.* 10 [1907], 54f. = *Cultes, mythes et religions* 3, 61f.) in Virbius wie in Hippolytos einen ursprünglich roßgestaltigen Dämon sehen möchte, so übersieht er dabei, daß das Tabu der Pferde nicht speziell an Virbius, sondern an dem ganzen heiligen Bezirke der Diana hängt, und daß es eine Beziehung des Virbius zu den Rossen (vgl. dazu auch *Frazer, Spirits of the Corn and of the Wild* 2, 40ff.) überhaupt nur insofern gibt, als Züge der Hippolytossage auf ihn übertragen sind. Noch weiter vom Boden der gegebenen Tatsachen entfernen sich die Erklärungen von *Frazer* (*Balder the beautiful* 2, 295), der Virbius für einen Baumgeist (‘*oakspirit*’) hält und mit dieser Deutung die antike auf einen Sonnengott lautende vereinigt, und von *A. B. Cook* (*Classic. Review* 16 [1902], 372f.), der an einen aricinischen Flußgott denkt. Da die Diana von Aricia ausgeprägt eine Frauen- und Entbindungsgöttin ist, hat die Hypothese, daß in Virbius ein ihr zur Seite stehender geburtshelfender Dämon zu erkennen ist, die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Ein verlorenes Mittelglied für die Gleichsetzung von Hippolytos-Virbius (vgl. *U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides Hippolytos* S. 57 ‘noch ist gänzlich unklar, wann und durch wen eine altitalische göttliche Figur, der Virbius von Aricia, die wir auch nur, wie das meiste der italischen Götterwelt, sehr unvollkommen verstehen, mit dem trozenischen Hippolytos gleichgesetzt ist; sicherlich ist dabei dieser seinem Wesen ganz entfremdet worden, wahrscheinlich beide, wie das bei solchen Gleichsetzungen geht, wenn sie nicht der Glaube vollzieht’) steckt vielleicht in der Glosse des *Virbius Sequester* p. 152, 6 *Riese* (unter den Flüssen) *Virbius Laconices, ubi Hippolytum Aesculapius arte medicinae reddidit vitae, unde et Virbius dictus,* denn die für *Laconices* (das zudem durch die irrtümliche Wiederholung *Virvinus Laconices,* unter den Quellen p. 152, 33 geschützt wird) vorgeschlagenen Änderungen *lacu Aricino* (*Bursian, Cook*) oder *in agro Ariciae* (*Riese*) sind zu gewaltsam, um einleuchtend zu sein. [Wissowa.]

Vires 1) die Körperkräfte, zum Rang von Gottheiten erhoben, wie Altäre und Inschriften lehren, welche ihnen geweiht gewesen und welche vornehmlich in Oberitalien, insbeson-

dere nördlich vom Po gefunden sind. Zwei Weihinschriften, unten nr. 2 und 4, verbinden sie mit den Quellgöttinnen, den Nymphen (vgl. den Art. *Ventina*), eine, unten nr. 5, mit *Neptunus* als dem Herrn des Meeres und der Landseen, eine, nr. 1, mit Jagdbildern (doch die Angabe von *Preller-Jordan*³ 1, S. 372, 'Vires der Diana', stützt sich auf eine Fälschung, *Gruter* 1011, 1 = *CIL* 6, 3200*). Mehrfach sind sie (gleich vielen anderen Gottheiten) als *Augustae* d. h 'Kaiserliche', bezeichnet. — *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 1 (1881), S. 314, 2. *Wissowa, Relig. u. Kult. der Römer*² S. 156, 7, auch S. 228, 6. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* zu nr. 3871. *v. Domaszewski* in *Festschrift für Hirschfeld* (1903) S. 245 = *Abhandlungen zur röm. Religion* (1909) S. 106 f. Zu trennen sind die *V.* von den *Virae*, s. d

1) *CIL* 6, 797, Marmoraltar aus Rom, jetzt zu Paris (Abbildungen: *Clarac, Musée de Sculpture* 2, Pl. 254, nr. 558): *Viribus sacrum;* auf den Seitenflächen, außer Opferkrug (l.) und Opferschale (r.), links: Jäger durchbohrt einen Eber mit dem Speer, zur Seite ein Baum, und rechts: Hund einen Hirsch jagend. — 2) *CIL* 11, 1162 (*Dessau* 3870), runde Steintafel, gefunden in den Resten der Stadt Veleia am Nordhang der Appeninen, südlich von der Via Aemilia zwischen Placentia und Parma: *Nymphis et V[i]ribus Augustis L. Granius L. f. [P]riscus, VI[vi]r Aug(ustalis), IIIIvir a(edilicia) p(otestate), pr[ae]f(ectus) i(ure) d(icundo) fontem et omnem* (so!) *opus d(e) [s(uo)] f(ecit) idemq(ue) dedic(avit).* — 3) *CIL* 5, 5798 (*Dessau* 3997), zu Mailand gefunden: *Deo Magno Pantheo* (s. o. Bd. 3, 1, Sp. 1555 ff.) *ex voto posuit* usw., auf der anderen Seite: *qui vo(tum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Viribus.* — 4) *CIL* 5, 5648 (*Dessau* 3871), Villincini, im Gebiet von Comum (Como): *Lymfis Virib(us) Q. Vibius Severus v(otum) s(olvit).* — 5) *CIL* 5, 4285 (*Dessau* 3291), Gussago bei Brescia (Brixia): *Neptuno v. s. l. m.* und auf der anderen Seite: *Viribus v. s. l. m.* — 6) *CIL* 5, 2479, Fundort Este (Ateste): *C. Lartius C. l. Felix Vi(ribus?) v. s. l. m.* — 7) *CIL* 5, 1964 Francui bei Oderzo (Opitergium): *Q. Carminius Q. l. Phileros Viribus aram, v. s. l. m.* — 8—9) *CIL* 5, 2 (*Add.*) p. 1029, Aquileia, nr. 8247: *L. Antonius Herma Viribus v. s. l. m.* mit einer quergestellten Inschrift auf der Seite in kleineren und schlechteren Buchstaben: *Viribus Festus Ursionis Aug(usti) lib(erti) sir. (= servus) ara(m) vot(o) rest(ituit)* und nr. 8248: *Viribus Aug(ustis) sac(rum),* Weihung eines Sevir. — Vgl. *Cassiodor., Orthogr.* 6 (*Gramm. Lat.* 7, p. 181): . . *deum qui Viribus praeest* . . . ., als Deutung des Namens *Virbius* (s. o. Sp. 329, 11; *Wissowa, Relig.*² S. 249, 4). [Keune.]

2) die Hoden (die Zeugungskräfte, vgl. *Arnob.* 5, 6) des bei den *Taurobolia* der Magna Mater deum (Kybele) geopferten Stieres; sie wurden ausgenommen und an bestimmter, geweihter Stelle niedergelegt (*vires excepit* oder *esccpit; loco vires conditae; vires excepit et a Vaticano transtulit; vires tauri . . . . consacravit*), *CIL* 13, 510. 522. 525. 1751. 12, 1567 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4127. 4129. 4131. 4140). *Viribus Aeterni taurobolio* waren zwei Altäre zu Torino-Turin (Augusta Taurinorum) geweiht, *CIL* 5, 6961. 6962, der eine von einer Frau, der andere von einem Mann. — *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ Bd. 2, S. 393. 394, 3. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer*² S. 325, vgl. S. 156, 7. — *CIL* 5, 6961. 6962 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4158. 4159, der die beiden Inschriften nicht auf den Kybelekult, sondern auf den Mithrakult beziehen möchte. — Über *Aeternus, deus aeternus* (o. Bd. 1, 1, Sp. 88) s. *Cumont* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* 1, 1, Sp. 696 f. (vgl. auch *Cumont, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum, deutsch von Gehrich,* S. 153; *Wissowa, Relig. u. K. d. Röm.*² S. 365, 2).

Vgl. zwei Inschriften von Apulum in Dacia (Karlsburg in Siebenbürgen), *CIL* 3, 988, 1: *Virtutib(us) Dei Aetern(i)* usw. (auf einer von drei großen Säulen, welche derselbe Mann geweiht hat; 988, 2 war geweiht *Aeterno*) und 1128 = *Dessau* 4303: *Numini et virtutibu[s Iovis Optimi Maximi Dolicheni]* usw. der Zeit des Antoninus Pius; ferner aus einem Mithreum zu Friedberg, *Dessau* 4192 a = *CIL* 13, 7400: *Virtuti Invicti Imp(eratoris = Mithrae).*

CIL 13, 573 = *Dessau* 4157, Bordeaux-Burdigala: *Natalici(i) Virib(us),* Weihung zweier Frauen, gilt ihrer Wiedergeburt an dem Tage, an welchem sie das Taurobolium gefeiert haben, vgl. *CIL* 2, *Suppl.* p. 821, nr. 5260 und *C. Jullian, Inscr. rom. de Bordeaux* 1, p. 33 ff. zu nr. 10 (mit Abb. p. 31—33; vgl. auch *Espérandieu, Recueil gén. des bas-rel. de la Gaule rom.* 2, p. 132, nr. 1071).

Auf einem zu Salona (Salonae) in Dalmatia im Jahre 1880 gefundenen Altar im dortigen Museum, *CIL* 3, *Suppl.* 1, p. 1516, nr. 8676 (*Dessau* nr. 7308 a) steht: V · V · B · S | *M. Ulp(ius) Attalus collector cognationis ex p(ecunia?) m(ultaticia?).* Da nach Ausweis der Inschrift *ebd.*, nr. 8675 (= *Dessau*, nr. 4105) *cognatio = collegium, θίασος* (Kultgenossenschaft auf Grund von vorgeblicher Blutsverwandtschaft) auf den Kult der Magna Mater (Kybele) Bezug hat, so war jener Altar von dem genannten Freigelassenen orientalischer Herkunft in der Zeit des Kaisers Traianus aus den Strafgeldern der Cognatio nach *Hirschfeld* vermutlich geweiht *Viribus*, und die erste Zeile der Weihinschrift ist vielleicht zu lesen: *V(iribus) v(alentibus) b(onis) s(acrum). Hula, Archaeol.-Epigraph. Mitteil.* 13 (1890), S. 99 hatte, mit Rücksicht auf eine andere Inschrift von Salona, *CIL* 3, *Suppl.* 1, p. 1517, nr. 8687, ergänzt: *V(eneri) V(ictrici) B(onae) s(acrum).*

Zur Bedeutung von *vires* = 'Stierhoden' s. noch *Schwenn* in *Paulys Real-Encylop., Neue Bearbtg.*, Bd. 11, 2, Sp. 2275, 53 ff. 2276, 36 ff. und 2277, 40 ff.; abweichende Deutungen s. bei *Em. Espérandieu* in *Daremberg-Saglio, Dict. des antiq.*, Art. *Taurobolium,* Tome 5, p. 48—49. Zum Zusammenhang des Kybele-Kults mit dem Kult des Mithra vgl. *Schwenn* a. a. O., Sp. 2279 bis 2280. [Keune.]

Virginalis s. Bd. 1, unter *Fortuna* Sp. 1519.

Virginiensis s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 231 bis 232.

Virgines divae, in den Götterreihen bei dem großen Sühneakte des *lustrum missum* der Ar-

valbrüder in den Jahren 183 (*CIL* 6, 2099, 2, 2. 10f.), 224 (*CIL* 6, 2107, 10), 240 (*Notiz. d. Scavi* 1914, 464f. Col. 1 Z. 14, vgl. *Wissowa, Hermes* 52 [1917], 324ff.; sie heißen hier nur *virgines*) genannt, zu ergänzen auch in dem Protokoll des J. 218 (*CIL* 6, 2104, 3) und dem eines noch nicht sicher bestimmten Jahres, vielleicht 237 (*Hülsen, Klio* 2 [1902], 278, Col. 2, Z. 8, vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 327, 339). Die Göttinnen erhalten, wie alle weiblichen Gottheiten dieser Reihen, als Opfer zwei Schafe und stehen regelmäßig hinter dem *sive deo sive deae* dargebrachten Opfer und vor den *famuli divi* und den Laren; damit sind sie als lokale Schutzgottheiten des Haines gekennzeichnet; man hat mit ihnen die *Querquetulanae virae* (*Fest.* p. 261 M., vgl. Bd. 4, Sp. 8f.) verglichen, s. *Henzen, Acta fratr. Arval.* S. 145. Jedenfalls handelt es sich, wie die ganze Umgebung zeigt, um Gestalten altrömischen Glaubens, die *sanctae virgines* einer in der Lesung unsicheren Säuleninschrift aus Saint-Romain-en-Gal bei Vienne (*CIL* 12, 1838), können also zu ihrer Erklärung nichts beitragen. [Wissowa.]

Virgo. Außer den von den Arvalbrüdern verehrten *Virgines divae* (s. d.) und der karthagischen Tanit = *Virgo Caelestis* (s. *Steuding* o. Bd. 1, 1, Sp. 844. *Cumont* in *Paulys Real-Encycl., Neue Bearbeitung,* Bd. 3, 1, Sp. 1247 ff.), sowie *Fortuna Virgo* oder *Virginalis* (o. Bd. 1, 2, Sp. 1510. 1519 und Bd. 3, 2, Sp. 2152/53. *Paulys Real-Encycl.,* Bd. 7, 1, Sp. 19) sind inschriftlich so benannt: 1) *Diana, CIL* 5, 6503a: *I. O. M. ex pr(a)eceptu Virginis Dian(a)e;* ebenso in Gedichten *CIL* 10, 3796 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3261 (s. *Tifatina*); *CIL* 11, 5262: *Latonia sancta virago; CIL* 3, 8298 (*Suppl.* 1, p. 1480): *dea virago Delia;* 2, 2660b: *Delia virgo triformis;* auch 6, 124 = *Dessau* 3258: *Dianam deam virginem.* Stellen aus *Verg., Ovid.* und anderen Dichtern s. *Carter* a. a. O. p. 31 (und 29f.). — 2) *Victoria* in den Fasti Praenestini (s. Art. *Virilis*) unter dem 1. August, nach einem im J. 1897 gefundenen Bruchstück, *Dessau* Bd. 2, 2, p. 993, nr. 8744a = *Ephem. epigr.* 9, nr. 740: *Victoriae, Victoriae Virgini in Palatio;* vgl. *Liv.* 35, 9, 6 (J. 193 v. Chr.): .. *aediculam Victoriae Virginis prope aedem Victoriae M. Porcius Cato dedicavit biennio postquam vovit.* S. *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.*² S. 140. — 3) *Nemesis, CIL* 6, 531 = *Dessau* 3739: *Virgini victrici sanct(a)e deae Nemesi* usw. Vgl. *Catull.* (3 mal): *Rhamnusia virgo, Carter* a. a. O. p. 75.

Dichterstellen, in welchen Göttinnen und mythische Namen die Bezeichnungen *virgo, virago, virgines (Musae)* tragen, hat *Carter, Epitheta deorum quae apud poet. Lat. leguntur* (*Supplement* zu diesem Lexikon, 1902) gesammelt (s. *Index* p. 153f.). Aus diesen seien noch folgende Gottheiten und Personifikationen hervorgehoben: Minerva (*Tritonia,* auch *Actaea, Pallas*) s. *Carter* p. 72 (und p. 70. 71). — Proserpina, Persephone: *Carter* p. 89 (*Ovid.*) und p. 88 (*Sil. Ital.* 7, 689. 14, 245: *Ennaea* oder *Hennaea virgo*). — Fides, *Sil. Ital.* 2, 480, ist *virgo* genannt in v. 493 u. 513; s. *Carter* p. 38. — Iustitia = *Astraea* (Dike), s. *Carter* p. 57 u. p. 16. *Stoll* o. Bd. 1, 1, Sp. 659 und Bd. 2, 1, Sp. 762 — Die Musen sind *doctae virgines* genannt von *Catull.* 65, 2 (*Carter* p. 74).

Ergänzungen zu *Carter* a. a. O.: Ohne Nennung des Namens Minerva heißt diese *virgo* bei *Statius silv.* 5, 3, 166: *quos e vertice Surrentino mittit Tyrrheni* (erg. *maris*) *speculatrix virgo profundi.* [Gemeint ist der Tempel der Minerva auf dem Promunturium Surrentinum, gewöhnlich 'Promunturium Minervae' genannt, wo Surrentum (jetzt Sorrento) lag. Da dies Vorgebirge von Campania ins Mare Tyrrhenum vorspringt, wird der Minerva von *Stat. silv.* 2, 2, 2 und 3, 2, 24 der Beiname *Tyrrhena* gegeben (s. o. Bd. 5, Sp. 1572)]. — Diana nennt auch *Martial.* 10, 92, 8: *virginem deam* (vgl. *Ovid. met.* 12, 28f.). — Von *Ovid. fast.* 6, 383 ist der Name der Vesta (v. 376. 380) ersetzt durch *virgo Saturnia* (vgl. v. 286). — *Verg. eclog.* 4, 6 braucht *virgo* = *Astraia* = *Dike* oder *Iustitia.* — Die Tres Gratiae werden *virgines* benannt von *Seneca de benef.* 1, 3, 2. — Ebenso die Furiae von *Stat. Theb.* 4, 457: *tris Hecatae totidemque satis Acheronte nefasto virginibus iubet esse focos.* — *Ovid. ex Ponto* 2, 2, 82 braucht *Phoebea virgo* (= Daphne) = *laurus.* — Victoria: *Claudian., cons. Stil.* 3, 206. *Prudentius contra Symmachum* 2 (23 ff.), 36.

Außerdem findet sich bei *Serv. Aen.* 7, 799: *Iuno Virgo, quae Feronia dicebatur,* s. Art. *Feronia,* o Bd. 1, 2, Sp. 1480, und in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.,* Bd. 6, 2, Sp. 2219. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 1, S. 267. *Babelon, Monn. de la Rép. rom.* 2, p. 545, 1. *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.*² S. 286. — *Firmicus Maternus* 4, 1 (p. 10, 3 *Ziegler*): *Iunonis vel Veneris virginis* meint die karthagische Tanit (Virgo Caelestis), wie *Apul. met.* 6, 4; s. o. und *Wissowa, Relig.*² S. 374, 7. [Keune.]

Virgo, Sternbild der 'Jungfrau', s. *Astraia,* o. Bd. 1, 1, Sp. 659, auch *Iustitia,* o. Bd. 2, 1, Sp. 762; *Boll, Sternbilder.* [Keune.]

Virgo Caelestis s. oben unter *Caelestis, Fortuna, Parthenos, Virgo,* ferner *Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum* S. 162 ff. 206. [Fehrle.]

Virilis, Beiname der *Fortuna* in ihrer Eigenschaft als *Balnearis* (s. *R. Peter,* o. Bd. 1, 2, Sp. 1523. *Otto* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.,* Bd. 7, 1, Sp. 34/35) und zwar als Göttin der Männerbäder, hier am 1. April von den Frauen niederen Standes verehrt und angerufen. Die Fasti Praenestini, d. h. ein auf Veranlassung des Verrius Flaccus zwischen J. 4 und 10 n. Chr. (mit Nachträgen bis J. 21 n. Chr.) auf dem Forum von Praeneste aufgestellter, in Stein eingehauener Festkalender (*Teuffel, Gesch. d. röm. Lit.* § 74, 3 und § 261, 1. 2 am Ende = ⁶1, S. 133 und 2, S. 141. 142), *Mommsen, CIL* 1², 1, p. 235 mit Erläuterungen p. 314, Col. II, besagen: *frequenter mulieres supplicant [honestiores Veneri Verticordiae,] Fortunae Virili humiliores, etiam in balineis, quod in iis ea parte corpor[is] utique viri nudantur qua feminarum gratia desideratur.* Durch die hinter *supplicant* eingeschalteten drei Wörter hat *Mommsen* den nach seiner Ansicht vom Steinmetz lückenhaft eingehauenen Wortlaut ergänzt. —

Ovid. fast. 4, 145—150: *discite nunc, quare Fortunae tura Virili detis eo, calida qui locus umet aqua: accipit ille locus posito velamine cunctas et vitium nudi corporis omne videt; ut tegat hoc celetque viros Fortuna Virilis praestat et hoc parvo ture rogata facit;* es folgen 151 ff. auf die Verehrung der Venus Verticordia (vgl. v. 160) bezügliche Verse. Von den übrigen, nach *Mommsen* auf *Verrius Flaccus* als Quelle zurückgehenden Schriftstellen ist besonders beachtenswert *Io. Lyd. de mens.* 4, 45: *ταῖς καλάνδαις Ἀπριλίαις αἱ σεμναὶ γυναικῶν ..... ἐτίμων τὴν Ἀφροδίτην· αἱ δὲ τοῦ πλήθους γυναῖκες ἐν τοῖς τῶν ἀνδρῶν βαλανείοις ἐλούοντο πρὸς θεραπείαν αὐτῆς μυρσίνῃ ἐστεμμέναι.* Nach *Plutarch., De fortuna Romanorum* 10 stand ihr Bild, *ἄρρενος Τύχης ἕδος*, neben dem Altar der Venus (*Ἀφροδίτη* mit entstelltem Beinamen). Ein von Servius Tullius der *Τύχη ἄρρην* geweihtes Heiligtum erwähnt *Plutarch., quaest. Rom.* 74. Die von *Forcellini-de Vit, Tot. Latin. Lex.* 6, p. 357 der *Fortuna V.* gleichgestellte *Τύχη ἀνδρεία*, welche nach *Dionys. Halicarn.* 4, 27 bei Rom einen von Servius Tullius gegründeten Tempel besaß, ist nach *R. Peter* vielmehr *Fors Fortuna* (*Huelsen, Nomenclator topogr.*, zu *Kiepert-Huelsen, Form. Urbis Romae ant.*, p. 78), welche als 'Fortuna Fortis' mißverstanden sei. — *Mommsen* a. a. O. *R. Peter* o. Bd. 1, 2, Sp. 1518 f. und Sp. 1501. *Otto* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.*, Bd. 7, 1, Sp. 22. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 1, S. 449. 2, S. 185. (261). *L. Deubner* o. Bd. 3, 2, Sp. 2153. *Wissowa, Relig. u. Kultus der Römer*² S. 258 und Art. *Verticordia*, o. (Bd. 6), Sp. 217—218. [Keune.]

Viriplaca s. *R. Peter*, o. Bd. 2, 1, Sp. 232.

Virites Quirinus s. *Quirinus.*

Virodactis, Virodacthis s. *Viradecdis.*

Viroddis, keltischer Name einer Weihinschrift von Kälbertshausen (Amt Morsbach) im Großherzogtum Baden, welche aus den als 'Steinhaus' bezeichneten römischen Bauresten (nach *Schumacher* einer kleinen Villa rustica) im dortigen Gemeindewald stammen soll, jetzt im Museum zu Karlsruhe, *CIL* 13, 6486 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4759, *Wagner-Haug, Fundstätten u. Funde im Großh. Baden* 2 (1911), S. 383: *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Dae* (= *Deae*) *Virođdi Avita Max(i)mini* (erg. *filia*) *v(otum) s(olvit) l(aeta) l(ibens) m(erito).* Die Einleitungsformel beweist, daß die Inschrift nicht vor J. 150 n. Chr. (rund) angesetzt werden darf. Der Name der Göttin ist keltisch: *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 388; über den Buchstaben *D* mit mittlerem Querstrich (*đ*) zur Bezeichnung eines keltischen Lautes s. *Lothr. Jahrb.* 9 (1897), S. 159 f. *Holder* 1, Sp. 1211 f. Wenn auch anklingend an *Virodactis* und die mit diesem gleichwertigen Namen, so ist *V.* doch wohl von dieser Göttin zu sondern. Vgl. auch *K. Helm, Altgerman. Religionsgesch.* 1 (1913), S. 374, § 222. Falls allerdings eine tungrische *Viradecdis* = *Viradecthis* von einer obergermanisch-keltischen *Virodactis* = *Virodacthis* zu trennen sein sollte, in deren Namen *th* den sonst durch *đ* wiedergegebenen keltischen Laut ausdrücken würde, könnte *Virođdis* als Kurzform des letzteren Namens gefaßt werden. — Die Zusammenziehung *Dae* = *Deae* ist nicht selten, vgl. z. B. *CIL* 13, 3662. 3664. 4194; 7, 234. 273. [Keune.]

Virotutis (oder *Virotus*, mit Genitiv *Virotutis?*), keltischer Name eines gallischen Gottes, dem *Apollo* als Beiname gegeben und damit als Heilspender (vgl. *Caes., bell. Gall.* 6, 17, 2: *Apollinem morbos depellere*) gekennzeichnet in einer Inschrift von Les Fins d'Annecy (s. *Keune* in *Paulys Real-Encyclopädie, Neue Bearbtg.*, Bd. 1 A, 2, Art. *Sapaudia* = *Savoyen*, Sp. 2317 f.; vgl. *Revue des études anc.* 15 [1913], p. 448/9), *CIL* 12, 2525 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4644: *Apoll(ini) Virotuti T. Rutil(ius) Buricus [.....].* Derselbe Name ist von *Mowat, Congrès archéol.* 45 (1878), p. 258, nr. 11 (mit Abb. Taf., nr. 5) ergänzt in einem zu Jublains (Départ. Maine-et-Loire), dem ehemaligen Hauptort der Aulerci Diablintes, gefundenen Bruchstück, *CIL* 13, 3185: *[? Vir]otuti ... avorix ... miani* (erg. *filius*) *[d(e) s(uo)] d(at).*

Über keltische Beinamen des Apollo s. ob. Art. *Toutiorix.* — *Viro-tuti-s* bedeutet nach *Pictet*: '*chef des hommes*', nach *Rhŷs* aber: '*man-healing or man-protecting*' (der den Menschen heilt oder schützt). Nach *Longnon, Atlas historique de la France*, Text p. 122 liegt der Name *V.* auch vor im Ortsnamen *Vertus* (Départ. Marne, Arrond. Châlons-sur-Marne), dem Hauptort des *Pagus Vertudensis* (Pays de Vertus) der Civitas Catalaunorum. — *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 396. *Maver, Einfluß der vorchristl. Kulte auf die Toponomastik Frankreichs*, 1914 (*Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. Wien, Philos.-Hist. Kl.*, Bd. 175, 2), S. 89/90. [Keune.]

Virrore, Virroreviiiaegus oder *Virrorevi[l]iaegus* (*CIL* 2, 2575), s. *Verora.* [Keune.]

Virtus, die Mannhaftigkeit (*Virtus ut viritus a virilitate, Varro de l. l.* 5, 73), in der Reihe der römischen Vergöttlichungen derjenigen Eigenschaften, *propter quae datur homini ascensus in caelum* (*Cic. de leg.* 2, 19), eine der ältesten und bedeutsamsten, daher häufig in einer Reihe mit Fides, Pietas, Concordia u. a. genannt (*Cic. de nat. deor.* 2, 61. 79; 3, 88; *de leg.* 2, 19. 28; *Hor. c. s.* 57; *Iuven.* 1, 115; *Sil. Ital.* 6, 548; *Claudian in Ruf.* 1, 52 f.; *Arnob.* 4, 1; vgl. *Monum. Ancyr. lat.* 6, 19 *clupeus aureus ... quem mihi senatum [populumque Romanu]m dare virtutis clem[entia]e iustitia[e pietatis causa testatum] est pe[r e]ius clupei [inscription]em*). Von Haus aus wird sie speziell im Sinne der im Kampfe sich bewährenden Mannestugend gefaßt und steht daher in einem ähnlich nahen Verhältnis zu Mars wie Fides zu Juppiter; schon *Plautus* (*Amphitr.* 42 *Neptunum Virtutem Victoriam Martem Bellonam*) reiht sie unter die Gottheiten des Krieges und Sieges ein, und in der späteren Dichtung erscheint die *cruenta Virtus* (*Stat. silv.* 1, 6, 62; vgl. *Sil. Ital.* 5, 126 *dea sola in pectore Virtus bellantum viget*) im Gefolge des Mars (*Stat. Theb.* 4, 662. 7, 51; vgl. 7, 702 f. *morti contermina Virtus .. ardet inexpleto saevi Mavortis amore*) oder richtet den Gefallenen die Grabstätte (*Hor. epod.* 9, 25 f. *neque Africani, cui super Carthaginem Virtus sepulcrum*

condidit; vgl. *Cic. Phil.* 14, 34 *contectos publicis operibus atque muneribus eaque exstructione, quae sit ad memoriam aeternitatis ara Virtutis; Statius Theb.* 10, 780 läßt Pietas und Virtus die Leichen des Menoeceus tragen; *Auson. epitaph.* 3 p. 73, 3 *Peiper, Aiacis tumulo pariter tegor obruta Virtus* ist Übersetzung des Epigramms 7 aus dem pseudo-aristotelischen Peplos = *Asclep. Anth. Pal.* 7, 145 Ἁδ' ἐγὼ ἁ τλάμων Ἀρετὰ παρὰ τῷδε κάθημαι Αἴαντος τύμβῳ). Jünger und nur vereinzelt vertreten ist die Auffassung der Virtus als 'Tugend' im allgemeinen (vgl. *Stat. Theb.* 10, 632 *diva Iovis solio iuxta comes, unde per orbem rara dari terrisque solet contingere, Virtus*), wie sie z. B. bei *Sidon. Apoll.* c. 2, 502 *hos thalamos, Ricimer, Virtus tibi pronuba ponit* als Brautführerin erscheint und auch in der Rahmenerzählung des *Martianus Capella* (1, 7—26) die Rolle der Vermittlerin bei der Verheiratung des Mercurius mit der Philologia spielt. Speziell im Sinne der stoischen Ἀρετή begegnet sie bei *Cic. de fin.* 2, 65 *dicet pro me ipsa Virtus, nec dubitabit isti vestro beato M. Regulum anteponere, quem quidem ... clamat Virtus beatiorem fuisse quam potantem in rosa Thorium*, vgl. *Hor. carm.* 2, 2, 17 ff. *Phrahaten dissidens plebi numero beatorum eximit Virtus* (mit der Anmerkung von *Heinze*); hierher gehört auch die Gegenüberstellung von Virtus und Voluptas bei *Sil. Ital.* 15, 18 ff. (Virtus und Venus bei *Augustin. c. d.* 7, 3), während bei der Erörterung der Frage, ob Rom seine Größe der Fortuna oder der Virtus verdanke (*Flor.* 1 *praef.* 2; *Plut. de fort. Rom.* 5; *Ammian. Marc.* 13, 6, 3), die letztere ausschließlich als Kriegstüchtigkeit verstanden ist; dasselbe gilt von der *Virtus Romana*, die nicht nur bei *Florus* (1, 13, 3. 8), sondern auch als Empfängerin zweier inschriftlichen Weihungen aus Apulum (*Dacien*) begegnet: *CIL* 3, 1116 = *Dessau* 3802 *Virtut. Romanae pr(o) sa[l(ute)] imper(atoris) et s(enatus) [p(opuli)q(ue) R(omani)] et ord(inis) co[l(oniae) Apul(ensis) C. Iul(ius)] Vale[ns].* 3, 1159 *Virtuti Romanae et Genio imperatoris Gordiani Pii Fel(icis) Aug(usti).* Die gleiche Auffassung herrscht im römischen Staatskulte, in welchem Virtus so gut wie nie (die Bemerkung *Plutarchs de fort. Rom.* 5 Ἀρετῆς μέν γε παρ' αὐτοῖς ὀψὲ καὶ μετὰ πολλοὺς χρόνους ἱερὸν ἱδρύσατο Σκιπίων ὁ Νομαντῖνος, εἶτα Μάρκελλος τὸ Οὐιρτοῦτίς τε καὶ Ὁνῶρις προσαγορευόμενον erregt durch den chronologischen Schnitzer Verdacht; jedenfalls hat dieses angebliche Scipionische Heiligtum in der Überlieferung sonst keinerlei Spur hinterlassen) allein, sondern regelmäßig in engster Verbindung mit Honos erscheint (*Augustin. c. d.* 5, 12 *aedes indicant, quas coniunctissimas constituerunt Virtutis et Honoris. Symmach. epist.* 1, 20, 1 *bene ac sapienter maiores nostri ... aedes Honori atque Virtuti gemella facie iunctim locarunt*), eine Vereinigung, in der das Verhältnis beider Gottheiten zueinander durch zahlreiche Stellen der Literatur seine Erläuterung dahin erhält, daß der *honos* durch die *virtus* erworben wird; vgl. das Bruchstück eines ungenannten Tragikers (*trag. inc. inc. fab.* 30 [XVII] *Ribb.*) bei *Cicero de orat.* 3, 102 *nam sapiens virtuti honorem praemium, haud praedam petit,* ferner *Flor.* 1, 3, 1 (*Tullo Hostilio*) *in honorem virtutis regnum ultro datum; Cic. Sest.* 116 *cum in templo Virtutis honos habitus esset; Caesar* bei *Sueton. vita Terent.* p. 9, 11 *Wessn. ut aequato virtus polleret honore; Verg. Cul.* 298 *quorum conubis Venus et Virtus iniunxit honorem* (wozu *Leo* auf v. 358 *alii pariles virtutis honore, Iuvenc.* 2, 355 *intemerata salus vegetat virtutis honore, Stat. silv.* 2, 3, 64 *posuere in pectore sedem blandus honos hilarisque ... virtus* und *CIL* 9, 2214 *(Telesia) Messallae hon[oris] et virtutis cau[sa]* verweist). In späterer Zeit finden wir vereinzelt *honos* in dieser Verbindung mit Beziehung auf die *honores publici* = *magistratus* verstanden, so bei *Horaz carm.* 3, 2, 17 ff. *virtus repulsae nescia sordidae intaminatis fulget honoribus nec sumit aut ponit securis arbitrio popularis aurae* (vgl. dazu *A. v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Religion* S. 112 ff.) und *Claudian. panegyr. Manl. Theod.* 1 ff., sowie in einer Inschrift aus Sitifis *CIL* 8, 8456 *Virtuti au(gustae) M. Ulpius M. fil(ius) Pap(iria) Avitus q(uaestor) aedil(is) IIvir ob honores suos posuit d. d.* (vgl. auch unten über die Inschriften von Visentium *CIL* 11, 2910 f.). Aber im älteren Gottesdienste ist die militärische Auffassung dieses Paares die allein gültige. Den wohl ersten Tempel des Honos hatte Q. Fabius Maximus Verrucosus 521 u. c. = 233 v. Chr. im Kampfe gegen die Ligurer gelobt, und ebenso verdankte die erste Kultstätte der Virtus ihre Entstehung einem Gelübde, das M. Marcellus Claudius in der Schlacht bei Clastidium 532 u. c. = 222 v. Chr. leistete und nach der Eroberung von Syrakus erneuerte: die Erfüllung dieses Gelübdes hatte Marcellus in der Weise beabsichtigt, daß er den Honostempel des Fabius erneuern und durch Hinzufügung der Virtus erweitern wollte; da aber der Ausführung dieser Absicht rituelle Bedenken der Pontifices hindernd in den Weg traten, mußte er sich dazu entschließen, ein eigenes Heiligtum der Virtus an die Seite desjenigen des Honos zu stellen, das im Jahre 549 = 205 von seinem Sohne geweiht wurde (*Cic. de nat. deor.* 2, 61; *Liv.* 27, 25, 7—9. 29, 11, 13 f., vgl. 25, 40, 3, *Valer. Max.* 1, 1, 8; *Plut. Marc.* 28; *de fort. Rom.* 5). Die Tempel (häufig ungenau als *aedes* im Singular bezeichnet, der Plural z. B. *Mon. Ancyr. lat.* 2, 29 *[iuxta ae]des Honoris et Virtutis ad portam [Capenam]*) lagen vor der Porta Capena (dort auch ein *vicus Honoris et Virtutis CIL* 6, 449, 975), also in derselben Stadtgegend wie der hochangesehene Tempel des Mars; ihren Stiftungstag verzeichnen die Steinkalender der augusteischen Zeit nicht, wenn aber *Cassius Dio* 54, 18, 2 zum Jahre 737 = 17 von Augustus berichtet τήν τε τῆς Τιμῆς καὶ τῆς Ἀρετῆς πανήγυριν ἐς τὰς νῦν ἡμέρας μετέστησεν, so hat *Mommsen* (*CIL* 1² p. 319) die sehr ansprechende Vermutung geäußert, daß dieser neue Festtag der Tag der jährlichen Ritterparade (*transvectio equitum*) am 15. Juli gewesen sei, welche nach *Ps. Aurel. Vict. ill.* 32, 3 von diesem Tempel ihren Ausgang nahm (während *Dion. Hal.* 6, 13, 4 an seiner Stelle

den Marstempel nennt); ein Zusammenhang der rätselhaften Notiz des Kalenders des Philocalus zum 29. Mai *Honos et Virtus Zinza* mit diesem Heiligtume läßt sich nicht feststellen (vgl. auch *Heinze* zu *Horaz c. s.* 58). Der Doppeltempel wird wegen seiner reichen Ausstattung mit Kunstwerken häufig erwähnt (die Zeugnisse bei *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3, S. 202 ff., wo *Cass. Dio* 48, 43, 4 zum Jahre 716 = 38 καὶ Ἀρετῆς ἄγαλμα πρὸ πυλῶν τινων ἑστὸς ἔπεσεν ἐπὶ στόμα nachzutragen ist) und ist auch dann das bedeutendste Heiligtum dieses Götterpaares geblieben, als andere Kultstätten desselben hinzutraten. Der von C. Marius *de manubiis Cimbris et Teuton(icis)* (so in dem arretinischen Elogium *CIL* 11, 1831 = *Dessau* 59) unterhalb des Gipfels einer der römischen Anhöhen (*Fest.* p. 344 *M. summissiorem aliis aedem Honoris et Virtutis C. Marius fecit, ne, si forte officeret auspiciis publicis, augures eam demoliri cogerent*) erbaute Tempel war ein Peripteros von besonders schönen Verhältnissen, ein Werk des Architekten Q. Mucius (*Vitruv.* 3, 2, 5; 7 *praef.* 17) und muß ziemlich geräumig gewesen sein, da die über die Rückberufung Ciceros aus der Verbannung entscheidende Sitzung des Senates in ihm abgehalten wurde (*Cic. Sest.* 116. 120, vgl. *Planc.* 78; *de divin.* 1, 59; *Schol. Bob.* p. 136. 166 *St.*, wo das p. 136 von *ludi Honoris et Virtutis* Gesagte auf einem Mißverständnisse von *Cic. Sest.* 116 beruht); vgl. *Jordan, Topogr.* 1, 2, S. 44 f., A. 44. Daß Cn. Pompeius in Verbindung mit dem von ihm auf der Höhe seines Theaters errichteten Tempel der Venus Victrix u. a. auch Kultstätten des Honos und der Virtus weihte, beweisen die Steinkalender, die zum 12. August Opfer *Veneri Victrici Hon(ori) Virt(uti) Felicitati in theatro marmoreo* verzeichnen (*fasti Amitern.*, ähnlich *f. Allif.*, *CIL* 1² p. 324). Daß endlich auch mit dem alten Kulte des Honos in dem Tempel vor der Porta Collina (*Cic. de leg.* 2, 58) Virtus verbunden war, schließt man aus dem Funde der einzigen dieser Göttin geweihten stadtrömischen Inschrift *CIL* 6, 31061 *[signu]m Virtuti de ea sum(ma) r[e]st[itutum, quam . . .] ius Teseus Virtuti d(ono) [d(ederat)]* (Ergänzungen von *Hülsen*) gerade in dieser Gegend. In den italischen Städten hat die Verehrung der Virtus, sei es allein, sei es in Verbindung mit Honos, nur vereinzelt Eingang gefunden; in Terracina (*CIL* 10, 8260 = *Dessau* 5051) feiert ein *Xvir ad hastam* (dazu siehe *Mommsen, Staatsr.* 2³, S 608, 2) *ludos Honoris e[t Virtutis]*, in Nepet (*CIL* 11, 3205 = *Dessau* 4948) bezeichnet sich ein römischer Ritter u. a. als *lupercus Fabianus ex collegio Virtutis*, in Visentium (Bisenzo am See von Bolsena) errichten Frau und Sohn eines *Duovir iure dicundo quinquennalis* zu Ehren ihres Gatten oder Vaters (*viri sui h(onoris) c(ausa)*, *patris sui h(onoris) c(ausa)*) zwei Basen mit der Widmung *Honori Visentium sacrum — Virtuti Visenti sacrum* (*CIL* 11, 2910. 2911 = *Dessau* 3796. 3796 a); der in Novaria (*CIL* 5, 2383 = *Dessau* 3524) begegnende *saltuar(ius) Virtutis* gehört wahrscheinlich zu dem ebendaselbst (*CIL* 5, 6507 = *Dessau* 3803) bezeugten Gottesdienste der Virtus Bellona (s. unten). Zahlreicher sind die Denkmäler dieses Kultes aus den Provinzen, namentlich den afrikanischen, wo Cirta den offiziellen Namen *colonia Iulia Iuvenalis Honoris et Virtutis* (*CIL* 8, 19423 = *Dessau* 6857; *CIL* 8, 7041) trägt und die Bildnisse beider Gottheiten auf seinen Münzen führt (*CIL* 8 p. 1849), und in den Rhein- und Donauländern. Der militärische Charakter der Gottheiten tritt vielfach sehr deutlich hervor, so in der Verbindung von Virtus mit Victoria *CIL* 8, 18240 = *Dessau* 3811 (*Lambaesis*) *Victoriae divinae, Virtutis comiti Aug(ustorum trium) r(es p(ublica) c(oloniae) L(ambaesitanae)* (der *Virtuti et Honori* geweihte Stein *CIL* 3, 10285 = *Dessau* 3795 trägt auf den Seitenflächen die Reliefbilder von Victoria und Mars), in der Helmaufschrift *Virtut(i) CIL* 13, 7425, in ihrer Verehrung im Fahnenheiligtume der Truppen, für welche besonders die Bukarester Inschrift vom 20. September 224 n. Chr. *CIL* 3, 6224 = 7591 = *Dessau* 2295 *dis militaribus Genio Virtuti aquilae sanct(ae) signisque leg(ionis) I Ital(icae) Severianae* usw. (dazu *v. Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres*, Westd. Zeitschr. 14 [1895], 19 f., *Renel, Les enseignes* S. 310) lehrreich ist, sowie in der häufig die Inschriften begleitenden Darstellung der Göttin mit Helm und Lanze (z. B. *CIL* 8, 9028; 13, 8513 = *Dessau* 3800, s. unten); von einer zerstörten Reliefdarstellung aus Citurnum am Hadrianswall in Britannien ist noch ein Vexillum mit der Inschrift *Virtus aug(usta)* erhalten (*CIL* 7, 1135, vgl. *v. Domaszewski* a. a. O. S. 41). Ebendahin gehört auch die Verehrung der *Virtus Romana* (*CIL* 3, 1116. 1159, s. oben) und der *Virtus imperatoris* (*CIL* 8, 7095 = *Dessau* 2933 *arcum triumphalem cum statua aerea Virtutis domini n(ostri) Antonini Aug(usti)*, Cirta; 7, 45 *locum religiosum per insolentiam dirutum Virtuti et n(umini) Aug(usti) repurgatum reddidit* usw., Aquae Sulis; 8, 15829 = *Dessau* 3798 *Honori et Virtuti imp(eratoris) Caes(aris) M. Aure[l]ii Cari P(ii) F(elicis) Invicti*, Sicca, und oft auf den Münzen), während die Bezeichnung *Virtus augusta* zu farblos ist, als daß man aus ihr die zugrundeliegende Vorstellung erschließen könnte (*CIL* 2, 1062; 7, 397; 8, 8456. 15638. 16528; *Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1913, nr. 24; *Honoris Virtutis aug. CIL* 8, 6951); vgl. auch allgemeine Bezeichnungen wie *dea Virtus* (*CIL* 13, 6385 8513 = *Dessau* 3800), *Virtus dea sancta* (*CIL* 8, 9026 = *Dessau* 3801, Auzia Mauret.), *invictum numen Virtutis* (*CIL* 8, 1843, Theveste), und die Weihung *Iuno[ni] Virtutis Antonia Iunia ex imperio ipsius* (*CIL* 13, 8193, Köln). Interessant ist die Anbringung von Büsten der Patientia Virtus und Spes über der Inschrift des lambaesitanischen Wasserbautechnikers *Nonius Datus CIL* 8, 2728 = *Dessau* 5795, durch welche dieser Mann auf seine Ausdauer, Tüchtigkeit und Hoffnung auf Beförderung hinweist. Tempel und Priester der Virtus werden nirgendwo genannt, es scheint darum sehr bedenklich, den Priester der Ἀρετή Q. Veranius Philager im lykischen Balbura (*Petersen-v. Luschan, Reisen im südwestl. Kleinas.* 2, 186 nr. 242) und Flaviana, Tochter eines L. Anto-

nius Flavianus, *ἱέρεια Ἀρετῆς* in Aphrodisias (*CIG* 2, 2786), auf den Dienst der römischen Virtus zu beziehen, den zu finden wir in den griechischen Reichsteilen noch weniger erwarten können als in den Westprovinzen; ein Kult der griechischen Ἀρετή ist gerade in Kleinasien in weitem Umfange nachweisbar (*O. Weinreich, Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien,* Sitz.-Ber. Akad. Heidelb. 1919, 16. Abh. S. 15ff.).

Auf Grund ihres kriegerischen Charakters ist Virtus auch mit der Kriegsgöttin Bellona gleichgesetzt worden, insofern dieser Name zur lateinischen Bezeichnung für die seit der Zeit *Sullas* auch bei den Römern verehrte kappadokische Göttin Mâ diente. Die Verbindung beider Namen findet sich in drei Inschriften, einer von Castellum Mattiacorum (Castel bei Mainz) *CIL* 13, 7281 = *Dessau* 3805 vom J. 236 n. Chr. *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) deae Virtuti Bellone montem Vaticanum vetustate conlabsum restituerun(t) hastiferi civitatis Mattiacor(um),* einer von Novaria *CIL* 5, 6507 = *Dessau* 3803 *Virtuti Bellonae L. Petronius Callistratus visu iussus,* einer aus Aquae calidae in Mauretanien *Dessau* 3804 *deae pedisequae Virtutis Bellonae lecticam cum suis ornamentis et basem C. Avianus Amandus augur d. d. et consecravit,* und daß hier nicht etwa *Bellonae* von *Virtus* abhängiger Genetiv ist (wie *v. Domaszewski, Abhandl.* S. 126, 3 zu meinen scheint), sondern die beiden Göttinnen einander gleichgesetzt werden, beweist das Zeugnis des *Lactantius inst. div.* 1, 21, 16 *publica illa sacra ... Virtutis, quam eandem Bellonam vocant, in quibus ipsi sacerdotes non alieno sed suo cruore sacrificant.* Die in der erstgenannten Inschrift durch die Erwähnung des *mons Vaticanus* gegebene Beziehung zum Gottesdienste der Großen Göttermutter (vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer*[2] S. 350) tritt uns auch in der ostiensischen Inschrift *CIL* 14, 69 entgegen, wo eine Iunia Zosime *mater* den Dendrophori eine Silberstatue der Virtus von zwei Pfund weiht, sowie in einer neuerdings gefundenen, stark verstümmelten Inschrift von Thamugadi (*Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1913 nr. 24), in der als Empfänger derselben Weihung nebeneinander das *perpetuum num(en) Virtut(is) aug(ustae),* die *[aete]rna Mater Idea aug(usta), Apollo divinus* und *[Atti]s frygius* erscheinen. Auch mit anderen orientalischen Göttern tritt Virtus in Verbindung, so mit einem der semitischen Baʿalim *CIL* 8, 15665 (Sicca) *deo Soli Honori et Virtuti* und mit der punischen Tanit von Carthago (in der verstümmelten Inschrift aus Theveste *CIL* 8, 1887 ist *[statuas] deae Caele[stis ...] deae Virtut[is ...]* zu lesen), die in dem inschriftlichen Gedichte *CIL* 7, 759 = *Buecheler, Carm. epigr.* 24, 4f. mit der Göttermutter, Pax, Virtus, Ceres, Dea Syria identifiziert wird. Eine andere Erklärung verlangen Inschriften wie *CIL* 13, 7400 = *Dessau* 4192[a] (aus dem Mithraeum in Friedberg, *Cumont, Textes et monum. figur. relat. aux mystères de Mithra* 2, 354ff. nr. 248) *Virtuti Invicti imp(erio) C. Paulinius Justus b(eneficiarius) co(n)s(ularis)* (vgl. *Cumont* a. a. O. S. 473 nr. 442[b]), *CIL* 3, 988 (Apulum) *Virtutibus dei Aetern(i) L. Aquila Ambrosius posuit* und 3, 1128 = *Dessau* 4303 (Apulum) *Numini et virtutibu[s Iovis optimi maximi Dolicheni]* (andere Ergänzung bei *Cumont, Revue de philol.* 26, 1902 S. 6ff.), denn hier handelt es sich um besondere Verehrung der Kräfte (*δυνάμεις*) und Wunderwerke (*ἀρεταί*) dieser Götter, eine Vorstellung, über die neuerdings mehrfach gehandelt worden ist, namentlich von *Cumont* a. a. O. S. 9; *Archiv f. Religionswiss.* 9, 1906, S. 335, 1; *Die oriental. Religionen*[2] S. 152. 239. 300, 85. 332, 20; *R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen* S. 8ff; *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 3, 298ff.; vgl. auch *E. Löfstedt, Philolog. Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae* S. 112.

Statuen der Virtus werden in den Inschriften häufig erwähnt (*CIL* 6, 31061. 8, 1887. 7095 = *Dessau* 2933. 14, 69). Für das Bild der Virtus hat man die Anlehnung an die Gestalt der griechischen Ἀρετή, wie sie auf dem Relief der 'Apotheose *Homers*' (*Brunn-Bruckmann, Denkmäler* Taf. 50; vgl. *Friederichs-Wolters, Bausteine* nr. 1629) oder in einer inschriftlich als Ἀρετὴ Κέλσου bezeichneten Statue von der Bibliothek des Celsus in Ephesos (*Ausstellung von Fundstücken aus Ephesos im unteren Belvedere,* Wien 1905, S. 22) uns entgegentritt, verschmäht, da sie den kriegerischen Gehalt der römischen Göttin nicht zum Ausdrucke brachte. In friedlicher Kleidung würde uns diese nur auf dem ältesten erhaltenen Denkmal, einer pränestinischen Ciste (*Monum. d. Inst.* 6/7, Taf. 54) begegnen, falls dort wirklich die einer langgewandeten Frau mit lockigem Haare, die einem als *Aiax* bezeichneten Helden Helm und Lanze überreicht, beigeschriebene undeutliche Inschrift *Vepitus* (*CIL* 14, 4106) als *Vertus* (*Garrucci, Annali d. Inst.* 1861, 161) oder *Veritus* (*Ritschl, Opusc.* 4, 730) zu lesen und als *Virtus* zu verstehen ist. Alle sonstigen Denkmäler stellen die Göttin im Amazonentypus dar, in kurzem, die eine Brust freilassendem Chiton und Jagdstiefeln, den Helm auf dem Haupte, Waffen (Schwert, Schild, Lanze) in den Händen, häufig den einen Fuß auf einen Helm gestellt; in dieser Gestalt finden wir sie, abgesehen von den oben S. 340 erwähnten Inschriftsteinen, in ganzer Figur, sei es mit Honos vereint, sei es allein auf den Kaisermünzen seit Galba und Vespasian (s. die Abbildung oben Bd. 1, Sp. 2709), während auf der Vorderseite von Denaren aus dem letzten Jahrhundert der Republik nur ihr behelmter Kopf erscheint (*Babelon, Monnaies de la républ. Rom.* 1, 513f. mit Honos, 1, 213 nr. 2 allein, vgl. auch 1, 216 nr. 6—8. 218 nr. 12). Während Name und Bild des Honos sich auf den Kaisermünzen nur bis Marc Aurel erhält, ist die Legende *Virtus* oder *Virtuti* (meist mit dem Zusatze *Aug., Augusti, Augustorum* u. ä.) bis zum Ausgange des Altertums überaus häufig (*Stevenson, Dictionary of Roman Coins* S 879—890, vgl. auch *F. Gnecchi, Le personificazioni allegoriche sulle monete imperiali, Rivista Italiana di Numismatica* 18, 1905, S. 41f. des Sep.-Abz. mit Abbildungen auf Taf. 17), begleitet aber von der Zeit Ha-

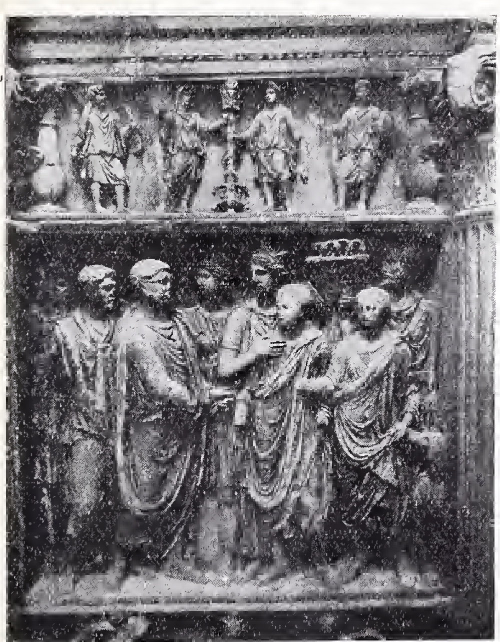


1) Jagdsarkophag im Palazzo Mattei (nach *Monumenta Matthaeiana* III 40, 1).

drians an immer seltener das Bild der Göttin, meist alle möglichen anderen Darstellungen (der Kaiser zu Fuß von Victoria bekränzt oder zu Pferde auf der Löwenjagd oder gegen die Feinde losstürmend, Mars mit Waffen oder Trophäen, Herkules mit Keule und Löwenhaut, ein Soldat mit Vexillum, ein schreitender Löwe u. a., vgl. dazu *Renel, Les enseignes* S. 220 ff.); seit der Mitte des 3. Jahrh. sind die Münzaufschriften *Virtus exercitus, equitum, militum, Romanorum* sehr zahlreich, auch *Virtus imperatoris* (mit Namennennung z. B. *Virtus Postumi Augusti*), oft auch auf der Vorderseite neben dem Kaiserbildnisse. Da die vorliegenden Beschreibungen und Abbildungen ganz ungenügend sind, könnte eine gründliche Untersuchung nur an der Hand der Originale oder ihrer Abgüsse vorgenommen werden (einstweilen s. *F. Quilling, Die Juppitersäule des Samus u. Severus,* Leipz. 1918, S. 202 ff.), sie müßte auch über das Verhältnis der Bilder der Virtus zu denen der Roma Aufschluß geben, die bekanntlich in demselben Amazonentypus, daneben aber auch langbekleidet dargestellt zu werden pflegt (s. darüber oben Bd. 4, Sp. 152 ff.). Die durch diese Gleichheit des Bildes hervorgerufene Unsicherheit der Benennung herrscht vielfach auch in der modernen Erklärung römischer Reliefs. Kein Zweifel kann freilich darüber bestehen, daß die auf den Jagdszenen

2) Relief aus Ephesos (nach *Ausstellung von Fundstücken aus Ephesos,* Wien 1905, S. 16).

römischer Sarkophage (Beispiele bei *Helbig, Annali d. Inst.* 1863, S. 93, 1; *Matz-v. Duhn, Antike Bildwerke in Rom* 2 nr. 2948. 2950—2953. 2955—2963; *Reinach, Répert. des reliefs* 2, 302, 1. 3, 208, 2. 261, 2. 305, 2. 306, 1) neben dem den Mittelpunkt der Darstellung bildenden Reiter auftretende behelmte amazonenhafte Gestalt Virtus, nicht Roma, zu benennen ist; von hier ist sie in der Antoninenzeit (*Robert, Die röm. Sarkophagreliefs* 3, 2, S. 171) in die Jagdszene der Hippolytossarkophage (erkannt von *Gerhard, Prodromus* S. 272, vgl. *O. Jahn, Archäol. Beitr.* S. 312 f.) und weiterhin des Bellerophonsarkophages der Villa Panfili (*Robert* a. a. O. 3, 1, S. 44 f.) eingedrungen; danach ist sie, vereint mit Honos, auch in der Szene des Abschiedes des Theseus von Aigeus auf einem Sarkophag aus Castel Giubileo (Fidenae) erkannt worden (*M. Mayer, Archäol. Zeit.* 42, 1884, S. 280), während *Helbigs* Versuch (*Annali d. Inst.* 1863, S. 90 ff., vgl. *Führer durch die Samml. d. klass. Altert. in Rom*³ nr. 895), sie auch auf dem Meleagersarkophage des Konservatorenpalastes nachzuweisen, von *C. Robert* (a. a. O. 3, 2, S. 305 f.) mit Recht zurückgewiesen worden ist. Schwieriger liegt die Frage dort, wo die amazonenartige Gestalt als Begleiterin des Kaisers (oder eines Feldherrn) erscheint, insbesondere beim Triumphzuge. Wenn *C. Purgold* (*Archäol. Bemerkungen zu Claudian und Sidonius,* 1878, S. 26 ff.) auf dem einen der beiden Hauptreliefs des Titusbogens (*A. Philippi, Über die röm. Triumphalreliefe, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 6, 1872, Taf. 2; *E. Strong, Roman. sculpture* pl. 34) die zu beiden Seiten des kaiserlichen Triumphgespannes schreitenden Gestalten Virtus und Honos genannt hat, so ist diese Deutung allerdings verschiedentlich auf Widerspruch gestoßen (z. B. bei *Wieseler, Abhandl. d. Götting. Gesellsch. d. Wiss.* 30 (1883), S. 21 ff.; *E. Petersen, Röm. Mitteil.* 14 (1899), S. 246, 1; *Strong* a. a. O. S. 109), hat aber doch vor der andern auf Roma und Genius p. R. (*Wieseler*: Triumphus) den entschiedenen Vorzug, der offenbaren Zusammengehörigkeit beider Gestalten gerecht zu werden; auch spricht für



3) Vom Trajansbogen in Benevent (nach *v. Domaszewski, Abhandlungen zur röm. Religion* S. 35).

sie der Umstand, daß auf einer Inschrift aus Cirta *CIL* 8, 7095 = *Dessau* 2933 der Weihende *arcum triumphalem cum statua aerea Virtutis domini n(ostri) Antonini Aug(usti)* (d. h. des Caracalla) errichtet, wodurch die Beziehung der Virtus zum kaiserlichen Triumphe gesichert wird. Die gleiche Deutung ergibt sich dann auch (die von *Wieseler* a. a. O. Taf. nr. 1. 2 veröffentlichten Gemmen sind von *Petersen* a. a. O. S. 244 ff. als modern erwiesen) für verwandte Denkmäler, auf denen nur die weibliche Gottheit vor dem Wagen des Kaisers erscheint, wie auf dem Bruchstücke von einem Triumphaldenkmal im Cortile del Belvedere (*Amelung, Die Sculpturen des vatican. Museums* 2, 247 nr. 88) oder dem ephesischen Relief des Kaisers auf dem Sonnenwagen (*Journ. of Rom. Stud.* 1, 1911, Taf. 12). Auch wo zu den Seiten eines Kaisers (so auf dem trajanischen Relief vom Constantinsbogen bei *Strong* a. a. O. pl. 46) oder eines Tropaions (auf dem Altar des Scipio Orfitus, *Helbig, Führer*[3] nr. 871) die Amazonengestalt und Victoria auftreten, empfiehlt sich die Benennung der ersteren als Virtus mehr als die als Roma (vgl. oben); eine ganz analoge Gruppe (der sitzende Kaiser von der hinter ihm stehenden Victoria bekränzt, vor ihm die Amazonengöttin) zeigen auch Silbermedaillons des Gallienus mit der Legende *Virtus Augustorum* (*Gnecchi, I medaglioni Romani* 1, 54 nr. 30 Taf. 27, 7). Ferner darf die Amazonengöttin dort als Virtus angesprochen werden, wo sie ein Vexillum trägt, ein Abzeichen, das auf den Münzen häufig neben der Beischrift *Virtus exercitus* erscheint (*Renel, Les enseignes* S. 321; vgl. *v. Domaszewski, Religion d. röm. Heeres* S. 41): hierher gehören u. a. die Gestalt hinter dem siegreichen Feldherrn auf dem Mantuaner Hochzeits-Sarkophag (*Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien* 4 nr. 643. *Reinach, Répert. d. reliefs* 3, 54, 1; als Roma erklärt von *Rossbach, Röm. Hochzeits- und Ehedenkmäler* S. 158), desgleichen am Traiansbogen von Benevent (*v. Domaszewski, Abhandl.* S. 35. *Strong* a. a. O. S. 217, pl. 64) und an der großen Mainzer Juppitersäule (*Quilling, Die Juppitersäule des Samus u. Severus* S. 44), wo aber eine große Schwierigkeit für die Deutung dadurch entsteht, daß die Amazonengöttin hier verdoppelt auftritt, das eine Mal mit Schwert und Tropaion, das andere Mal mit Vexillum und Kranz: der Gedanke an Honos und Virtus ist (trotz *v. Domaszewski* a. a. O. S. 145, 3) durch das zweifellos weibliche Geschlecht beider Gestalten ausgeschlossen, bei der Auffassung als Roma und Virtus (*F. Drexel, Röm.-germ. Korresp.-Bl.* 8, 1915, S. 66, 11) müßte die völlige Übereinstimmung beider Gestalten sehr befremden, am wahrscheinlichsten scheint es, daß zwei verschiedene Sonderformen der Virtus, etwa *Virtus imperatoris* und *Virtus legionum* (mit dem Vexillum) gemeint sind (*Quilling* a. a. O. S. 91 ff. deutet die beiden Gestalten als Personifikationen von Roma und Lugdunum). Das Paar Honos und Virtus hat *Purgold* (*Miscellanea Capitolina,* 1879, S. 22 ff.) mit großer Wahrscheinlichkeit auf der der Verherrlichung des Kaisers Antoninus Pius dienenden Rundbasis aus Villa Pamfili (*Matz-v. Duhn* a. a. O. 3 nr. 3684. *Monum. d. Inst.* 6/7, 76) erkannt, und mit voller Sicherheit darf man im gleichen Sinne die beiden Figuren deuten, die auf dem schönen Augustus-Becher von Boscoreale im Cabinet Rothschild (*Monum. Piot* 5, 1899, pl. 32, 1. *Strong* a. a. O. pl. 27, 1) hinter der dem Kaiser eine Victoria überreichenden Gestalt (nach *Héron de Villefosse, Monum. Piot* a. a. O. S. 136 Livia, nach *Strong* a. a. O. S. 84 Virtus [!], wahrscheinlich Venus Victrix) nebeneinander erscheinen (gewöhnlich Roma und Genius p. R. genannt). Unsicher bleibt die Entscheidung zwischen Virtus und Roma z. B. auf dem hadrianischen Relief im Konservatorenpalast, *Helbig, Führer*[3] nr. 894 (*Strong* a. a. O. pl. 71, 1)



4) Von der Basis Pamfili (nach *Monumenti dell' Instituto* Bd. 6/7, Taf. 76).

und dem auf Antoninus Pius bezüglichen der Villa Albani, *Helbig* a. a. O. nr. 1875 (*Monum. d. Inst.* 4,4) und noch mehr auf solchen Denkmälern, welche die Amazonengöttin allein bieten, zumal an ihnen die Ergänzungen umfangreich und nicht durchweg gesichert sind, wie z. B. an der vatikanischen Statue bei *Visconti, Museo Pio-Clement.* 2, 15 und dem Relief der Villa Albani, *Helbig* a. a. O. nr. 1836 (*Zoega, Bassiril.* 1, 31). Die ganze Frage bedarf dringend einer erneuten Untersuchung auf breitester Grundlage. [Wissowa.]

Virtutes s. *Vires* 2 und Sp. 341/2

Viruniensis oder **Virunensis**, *Fortuna* —, s. *Viruniensis*.

Vis. Der *Vis divina* war zu Aquileia ein jetzt verschollener Altar geweiht, der nach Venezia (Venedig) überführt sein soll, *CIL* 5, 837. Auf der Hauptseite stand die Inschrift: *Vi divinae sacrum, C. Vettius C. f. Gavolus;* auf jeder der beiden Seitenflächen: *Vi divinae sacrum. CIL* 5, 837 = *Dessau, Inscr. Lat sel.* 3995. *L. Deubner, Personifikationen,* o. Bd. 3, 2, Sp. 2164.

Wie *Hesiod. Theog.* 385 (*Βίη*), führt *Hygin. fab.*, Einleitung (Ausg. von *Aug. von Staveren,* 1742, p. 11), *Vis* als Tochter des Giganten Pallas und der Styx auf; s. o. Bd. 1, 1, Sp. 785 (*Bia*) und Bd. 2, 1, Sp. 1411 (*Kratos-Bia*). Über die bei *Hygin.* vorliegende *Theogonie* s. *Drexler* o. Bd. 1, 2, Sp. 1568, 58 ff. und besonders *Ziegler* o. Bd. 5, Sp. 1525 ff. (*Vis*: Sp. 1529). [Keune.]

Viscata, volkstümlicher Beiname der *Fortuna,* nur durch *Plutarchos* bezeugt. Der Volkswitz nannte die Glücksgöttin wegen ihrer Unzuverlässigkeit (*Fortuna Dubia*) 'mit Vogelleim (*viscum*) bestrichen', in griechischer Übersetzung des *Plutarchos* ἰξευτ(η)ρία, d. h. '*auceps visco aves captans.*' *Plut. quaest. Rom.* 74: Τύχης ἰξευτηρίας ἱερόν, ἣν βισκάταν ὀνομάζουσιν usw. und *de fortuna Romanorum* 10: τὸ (ἱερὸν) τῆς ἰξευτρίας (Τύχης), εἰ καὶ γελοῖον, ἀλλ' ἔχον ἐκ μεταφορᾶς ἀναθεώρησιν, οἷον ἑλκούσης τὰ πόρρω καὶ κρατούσης συμπροσισχόμενα. — *R. Peter* o. Bd. 1, 2, Sp. 1515 und dazu *Otto* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbeitung,* Bd. 7, 1, Sp. 35/36. *Preller-Jordan, Röm. Mythol* [3] 2, S. 187. (Wenn *Wissowa, Relig. u. Kultus der Römer*[2] S. 263 sagt, daß der Name V. sich jeder Deutung entziehe, vgl. *Otto* a. a. O., so kann ich diesem Zweifel nicht beistimmen, denn die volksmäßige Vorstellung, daß die Menschen, von der trügerischen Fortuna gelockt, 'auf den Leim kriechen', daß, wer der Glücksgöttin vertraut, 'geleimt' ist, scheint mir wohl verständlich; vgl. *J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch* 6, Sp. 696, auch Sp. 699). [Keune.]

Visentes, die Bewohner der Stadt *Visentium* auf der Westseite des Lacus Volsiniensis (Lago di Bolsena) an einer verlassenen Stätte, welche noch heute *Bisenzo* heißt (*Bormann, CIL* 11, 1, p. 444). Zwei hier gefundene Inschriften sind geweiht *(sacrum) Honori Visentium* und *Virtuti Visenti* zu Ehren eines *Duovir i(ure) d(icundo) quinq(uennalis)* der Gemeinde, die erste von seiner Frau, die zweite von seinem Sohn, *CIL* 11, 2910. 2911 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3796. 3796a. *Honor* und *Virtus* sind häufig verbunden, s. o. Bd. 1, 2, Sp. 2708 f. *Dessau* a. a. O., vol. 3, p. 532 f. *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.*[2] S. 149 ff. In der zweiten Inschrift scheint ein Adjektivum *Visens* gebraucht, nicht Abkürzung *Visenti(um)*. — S. o., Sp. 337 ff. [Keune.]

Visidianus s. Nachtrag am Schluß von W.

Visucia, vom Namen des Gottes *Visucius* (s. d.) abgeleiteter Name einer Göttin, die mit jenem gepaart erscheint auf einem Bildstein des Museums zu Stuttgart, gefunden bei Köngen (= Grinario) am oberen Neckar, im württembergischen Oberamtsbezirk Nürtingen, *CIL* 13, 6384 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4608. *ORL* Abt. B, Bd. 5, Nr. 60, p. 40 f., nr. 7, mit Abb. Taf. 7, 11 (wiederholt aus *Haug-Sixt*[1] S. 140). *Haug-Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs*[2] S. 302—304, nr. 184 mit Abb. S. 303 (über der Sockelinschrift sind nur die untersten Reste der Darstellung des keltischen Götterpaares noch erhalten: die Göttin, wie immer, zur Rechten des Gottes): *Deo Mercurio Visucio et sa(n)ct(a)e Visuci(a)e,* gestiftet von einem Ratsherrn der Gemeinde von *Suma(locenna)* = Rottenburg am Neckar (flußaufwärts). Die vereinzelte Ableitung des Namens *V.* vom Namen ihres göttlichen Genossen (vgl. *Bormanus — Bormana, Silvanus — Silvana*) scheint Ersatz für den gewöhnlichen Namen der keltischen Genossin des Mercurius, *Rosmerta,* zu sein, und daher ist die Ergänzung der Trierer Inschrift *CIL* 13, 3665: *D(e)ae V[isuc]ié* abzulehnen, *Keune* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.,* Bd. 1 A, 1, Sp. 1136/7. Zur Bezeichnung der Göttin als *sancta* s. *Höfer,* o. Bd. 4, Sp. 308—316 und Art. *Ucellasicae.* Zur Auslassung des *n* in *sacte* s. *Dessau* a. a. O., vol. 3, p. 827. Die Endung *-e* statt *-ae* ist sehr häufig und besonders bei provinzialen Namen beliebt. — Vgl. *Fontanus-Fontana* in Hispanien (o. Bd. 1, 2, Sp. 1498): *CIL* 2, 150. *Ephem. epigr.* 9, p. 65, nr. 162. [Keune.]

Visucius, keltischer Name eines Gottes, teils allein genannt, teils dem *Mercurius* als Beinamen gegeben. Die ihm geweihten Inschriften, verzeichnet von *Keune, Korrbl. Westd. Zeitschr.* 16 (1897), Nr. 4, § 33 (vgl. *Lothr. Jahrb.* 8 [1896], 1, S. 82) und *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 406 f. (im folgenden verbessert), verteilen sich auf folgende Gebiete des Römerreiches:

a—b) Tres Galliae. a) Aquitanica. Burdigala (Bordeaux), *CIL* 13, 577 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4605: *Merc(urio) Aug(usto) Visucio Iul(ius) Montanus, T(iti) Iul(ii) Secundi Fausti lib(ertus) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* — Dagegen ist *CIL* 13, 576 = *Dessau* 4606 auszuschließen, s. *Viducus.* — b) Belgica. α) Mediomatrici. Kleiner Altar aus Sandstein, gefunden in den Nordvogesen bei Pfalzburg, jetzt im Museum zu Nancy, *CIL* 13, 5991: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo), Apol[lini] et Visu[cio] Solit[....].* — Fraglich ist das Bruchstück eines Bronzetäfelchens zu Paris, *CIL* 13, 4478, welches auf dem Herapel (zwischen Forbach und Beningen in Lothringen) gefunden sein soll; vgl. *CIL* 13, 4257. — β) Treveri. 1) Bruchstück aus Jurakalk, gefunden in Trier, im Trierer Museum (*Hettner, Steindenkm.,* nr. 73), *CIL* 13, 3660: *[Mer]curio [Visu]cio [.... i]us [..]nalis [v. s.] l. m.* — 2) Hälfte eine Bronzetäfelchens mit der

zugehörigen Silberplattierung, gefunden im Wareswald ('Varuswald') bei Tholey im Kreis Ottweiler, jetzt in Paris, die Silberplattierung in Berlin, *CIL* 13, 4257 mit *Add.* 13, 4, p. 49: *[In h(onorem)] d(omus) d(ivinae) [Merc(urio) Vi]sucio [Iul(ius)?] Acceptus, [Iul(ius)?] Mottio [v. s.] l. m.* Über der Inschrift sind runde Vertiefungen angebracht, welche zum Einlegen von Geldstücken dgl. als Weihegaben bestimmt waren, s. *Mowat, Mém. des antiq. de France* 49 (1888), p. 220 ff. mit Abb. p. 222 (Abb. auch bei *Ch. Robert, Épigr. de la Moselle* 1, p. 59). — c) Germania superior. α) Links vom Rhein, Altar, gefunden zu Esthal bei Lambrecht, nordwestlich von Neustadt a. Haardt, im Museum zu Speyer, *CIL* 13, 6118 = *Hildenbrand, Der röm. Steinsaal des Hist. Museums der Pfalz* (1911), S. 56, nr. 190: fraglich, ob *Mer(curio) Visuc(io)* usw. oder ob *Vituo* (?), Name des Stifters, zu lesen. — β) Rechts vom Rhein. 1) Altar, gefunden gegenüber Speyer, 1 Stunde etwa von Hockenheim, jetzt im Museum zu Karlsruhe, *CIL* 13, 6347 = *Wagner-Haug, Fundstätten u. Funde im Großh. Baden* 2, S. 197: *Visucio Mercurio Senilis Mass(a)e* (erg. *filius*) *v(otum) s(olvit) l(aetus) l(ibens) m(erito).* Zur Voranstellung des Namens *V.* vgl *Korrbl. Westd. Zeitschr.* 15 (1896), Sp 55/56, Anm. 16. — 2) Gefunden auf dem Heiligenberg bei Heidelberg (wo verschiedene Merkurdenkmäler gefunden sind), jetzt im Museum zu Mannheim, *CIL* 13, 6404 = *Dessau* 4607 = *Wagner, Fundstätten u Funde im Großh. Baden* 1, S. 272 f.: *Visucio aedem cum sign[o] C. Candidius Calpurnianu[s] d(ecurio) c(ivium) c(ivitatis) S(ueborum) N(icretum), item dec(urio) [c(ivium)] c(ivitatis) Nemet(um) fec(it).* Der Stifter des Heiligtums samt dem Kultbild war also Ratsherr der Gemeinde der Neckar-Schwaben, mit dem Hauptort Lopodunum = Ladenburg, und der Gemeinde der Nemeter, mit dem Hauptort Noviomagus = Speyer, gewesen. Zum Fundort der Inschrift s. *CIL* 13, 2, 1, p. 224, Col. II; *Drexel, Korrbl. 'Germania'* 4 (1920), S. 83 f. — 3) Gefunden bei Köngen (Grinario) in Württemberg, *CIL* 13, 6384 = *Dessau* 4608 = *Haug-Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildw. Württemb.* nr. 184, ²S. 182 ff.: *Deo Mercurio Visucio et sacte* (= *sanctae*) *Visucie P. Quartionius Secundinus, decu(rio) [c]ivi(tatis) Suma(locennensis) ex iu(ssu) v. s. l. m.;* s. den Art. *Visucia.* Der Fundort Köngen-Grinario hatte als Vicus zum Gemeindegebiet (Civitas) von Sumalocenna = Sumelocenna (Rottenburg am oberen Neckar) gehört.

Fälschlich hat man in einer Inschrift von Besançon = Vesontio, *CIL* 13, 5366 a [*Chifflet: Apolli. et Merc. Esuccus* usw. *v. s. l. m.*] herstellen wollen: *Merc(urio) Vesucio,* s. *Ch. Robert, Épigr. de la Moselle* 1, p. 60. — Über Deutungen des Namens *V.* s. *C. Jullian, Inscr. rom. de Bordeaux* 1 (1887), p. 46 f. zu nr. 15 (= *CIL* 13, 577). *Glück* hat den Namen abgeleitet von keltischem *visu, vissu* = 'scientia', 'Wissen' (*Holder* 3, Sp. 406); zu *-cius* vgl. *Arcecius, Asucius* (*Holder* 3, Sp. 1231).

Über *Visucius* vgl. auch *Drexel, Bericht d. Röm.-German. Kommission D. Arch. Inst.* 14 (1922, erschienen 1923), S. 31 f. 38 (Anm. 184). 40. 45, der mit Recht bemerkt, daß die Verbreitung der Denkmäler nicht dazu verleiten dürfe, die Gottheit für gemeingallisch zu halten. Die Ausbreitung der Verehrung dieses (wie Cissonius und wie Mercurius-Rosmerta) wohl zwischen Mosel und Rhein beheimateten Gottes war vielmehr bedingt 'durch den gesteigerten Verkehr der Römerzeit', gleich der Verehrung der Epona, auch der Sirona. [Keune.]

Visuna, keltischer Name einer Göttin (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 407; vgl. auch *ebd.* 3, Sp. 32: *-uno, -una* und bes. den Namen der Göttin *Meduna,* auch *Vesunna*). Dieser Göttin hat ein Mediomatriker, d. h. ein Bürger der Volksgemeinde der Metzer (Civitas Mediomatricorum mit dem Hauptort Divodurum = Metz) als Badegast bei den Heilquellen von Baden-Baden (Aquae) einen Altar (oder 'Statuenpostament') geweiht *CIL* 13. 4, p. 92, nr. 11714, mit der Inschrift: *Visunae L. Salvius Similiss* (= *Similis,* nach *Krüger* Abkürzung für *Similissius*), *Similis fil(ius), Mediomat(ricus), v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* und Darstellung von zwei Gefäßen, Lagona und Ampulla, wie sie beim Baden gebraucht wurden. Der Name *V.* steht auf der oberen Gesimsleiste. Abbildung: *Kah, Röm. Stein- und Baudenkmale der städt. hist. Sammlungen in Baden-Baden* 2 (1908), Taf. 3. *Keune. Metz, Führer* (zuletzt 1914), Abb. 2, u. ö. *Wagner-Haug, Fundstätten und Funde im Großh. Baden* 2 (1911), S. 19 (zu S. 20). Die Fundstelle ist angegeben im Fundplan der *Beilage* zu *E. Krüger, Das römische Quellenheiligtum in Baden-Baden, Korrbl. 'Germania'* 2 (1918), Heft 3/4, wo S. 77—84 die hier verehrten, durch Steinbildwerke und Inschriften nachweisbaren Gottheiten besprochen sind (*V.:* S. 82, 8). — Abbildung auch wiederholt in *Germania Romana, Bilder-Atlas hrsg. von d. Röm.-Germ. Kommission des D. Arch. Instituts* (1922), Taf. 52, 1. [Keune].

Vita, Personifikation des Lebens: *Formas quoque fingimus, ut Mortem ac Vitam, quas contendentes in satura tradit Ennius* (*frgm.* 480 *Baehr* = *frgm.* 3 p. 159 *Vahlen* = p. 88 nr. 9 *Müller*) bei *Quintil.* 9, 2, 36. Nach *A. Dieterich, Pulcinella* 77 f. ist die *Ennianische* Satura Nachbildung einer griechischen Vorlage, nach *H. Usener, Die Sintflutsagen* 195 f. ist sie dem italischen Volksbrauche entlehnt, und der Kampf zwischen Tod und Leben ist ein Bild für den Kampf zwischen Winter und Sommer. [Höfer.]

Vitellia (*Sueton Vitell.* 1), s. *Vitula.*

Viterinus, *Deus* —, *CIL* 7, 766 (*Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 411), s. *Vitir(is).* [Keune.]

Vitir(is), Viter(is), Vetir(is), Veter(is), in genauerer Schreibung **Hvitir(is)** usw., auch in der Mehrzahl **Vitires** usw., Gottheit in Britannia, bekannt durch 40 Inschriften auf kleinen Altären, welche fast alle in oder bei römischen Kastellen am Hadrianswall selbst und in dessen Nachbarschaft gefunden sind.

A. Verzeichnis der Denkmäler, geordnet nach den Fundstätten (s. Karten zu *Bruce, The Roman Wall* und zu *CIL* 7).

1. York = Eburacum, gefunden 'in St. Mary's Convent', *Ephem. Epigr.* 7, p. 300, nr.

929: *Deo Ve|teri Primul|us vo(tum) l(ibens)* | *⟨m(erito)⟩*. — **2.** Catterick = Cataractonium. Bei einem Lord in der Nähe von Catterick (*Camden,* 1622), wohl aus den Resten des benachbarten Kastells, *Ephem. epigr.* 9, p. 563, nr. 1122: *Deo sa|ncto V hetcri* | *pro sal(ute)* | *Aur(eli) Muci|ani v. s. l. m.* [𝒮]. — **3–4.** Lanchester (südlich vom östlichen Hadrianswall). — 3) *CIL* 7, 442: *Deo* | *Vit.* — 4) *CIL* 7, 444 = (nach Lesung von *Haverfield*) *Ephem. epigr.* 9, p. 571, nr. 1134: *Deo* | *Vitir[i]* | (unbestimmter Personenname) | . . . . . . — **5–6.** Chester-le-Street (südl. vom östl. Hadrianswall). — 5) *CIL* 7, 454: *Deabs* | *Vitbus* | VIAS | VADRI. — 6) *Ephem. epigr.* 7, p. 313, nr. 985: *Deo* | *Viti|ri D|vih|no v. s.* — **7–8.** Ebchester (südl. vom östl. Wall) = Vindomora? — 7) *CIL* 7, 459 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.,* nr. 4734): *Deo* | *Vitiri* | *Maximu|s v. s.;* auf den Seitenflächen links Kröte, rechts Wildschwein. — 8) *Ephem. epigr.* 4, p. 200, nr. 677: *Deo* | *Vitir* | . . . . . — **9.** Corbridge on Tyne (südlich vom Wall) = Corstopitum. *CIL* 7, 472: *Deo* | *Vit|iri.* — **10.** Newcastle upon Tyne (am östlichen Wall) = Pons Aelius. Im Museum zu Newcastle (Fundort nicht genannt), *CIL* 7, 502b: *[? Dibus]* | *Hvete|ribus.* — **11–12.** Benwell (am Wall) = Codercum. — 11) *CIL* 7, 511: *Deo* | *Vetri* | *sancto;* auf den Seitenflächen Opfergeräte, links Teller und Krug, rechts Messer und Beil. — 12) *CIL* 7, 512: *Vit irb* | (Kaninchen) | *us* oder *v. s.* (= *votum sol.*). — **13–15.** Chesters (am Wall) = Cilurnum. — 13) *CIL* 7, 581: *[D]eo sanc|to Vitir* | *Tertul(l)us* | *v. s. l. m.* — 14) *CIL* 7, 582: *Dibus* | *Veteri|bus.* — 15) *Ephem. epigr.* 7, p. 320, nr. 1018: *[Di]bus* | *Veteri|bus* 𝒮 (Gegenstück zu nr. 14). — **16.** Carrawburgh (am Wall) = Procolitia. *CIL* 7, 619 (nach *Warburton*): *Deo Ve|teri vo|tum.* VC|CVS VL. — **17–19.** Housesteads (am Wall) = Borcovicium. — 17) *Ephem. epigr.* 9, p. 590, nr. 1181: *Deo* (so!) | *Veterib|us votu|m.* — 18) *Ebd.* p. 591, nr. 1182: *Deo* | *Hvitri* | *Aspuanis* | *pro (se) et suis* | *vot(um)* | *sol(vit).* — 19) *Ebd.* p. 591, nr. 1183: *Deo* | *Hveteri* | *Superstes* | *[et] Regulu[s]* | *v. s. l. [m.]* — **20–22.** Chesterholm (am Wall) = Vindolana. — 20) *CIL* 7, 710: *[? Deo]* | *Vitri* | *votum* | *s. l. m.* — 21) *CIL* 7, 711: *Veteri|bus pos(uit)* [nicht: *Pos(tumius)*] | *Senacu|lus.* — 22) *CIL* 7, 709 (gefunden mit nr. 21): . . . *Veteri* | . . . . *tin* | . . . . *s.* — **23–25.** Greatchesters (am Wall) = Aesica. — 23) *CIL* 7, 727 (wahrscheinlich = *Ephem. epigr.* 7, p. 328, nr. 1064): *Deo* | *Veti|ri v(otum).* — 24) *CIL* 7, 728: *Dib[us]* | *Veteri|bus pos|uit Roma|na.* — 25) *CIL* 7, 729: (Stern) | *Dibus Ve|teribus* | . . . . — **26–34.** Carvoran (am Wall) = Magnae. — 26) *CIL* 7, 761: *Deo Ve|tiri* NE|CΛIΛM|EƧ *v. s. l.* — 27) *CIL* 7, 762: *Deo Vete|ri* NEC|ΛLΛ · MIL | *v. s. l. m.* (Gegenstück zu nr. 26). — 28) *CIL* 7, 763 (*Camden,* 1600): *Deo* | *Viti|ri* NE . . | . . LIMEO|ROV | P · L · M. — 29) *CIL* 7, 764 (vgl. *Ephem. epigr.* 7, p. 326, nr. 1055): *Deo* | *Vitiri* | MENI | DADA | *v. s. l. m.* — 30) *CIL* 7, 765: *Deo Viteri* | ΛVLVS (= *Aulus?*) ET | AVRIDES | *v. s. l. l. m.* — 31) *CIL* 7, 766: *Deo Vite|ri no.* — 32) *CIL* 7, 767 (*Dessau* nr. 4735): *Dibus* | *Vitiribus* | *Deccius* | *v. s. l. m.;* auf den Seitenflächen Wildschwein (links) und Schlange (rechts). — 33) *Ephem. epigr.* 7, p. 327, nr. 1056 (auch *Bull. épigr.* 6, p. 146, nr. 4): *Dibus Vite* | . . . . . . | . . . . . *us* oder *v. s.* | *l. m.* — 34) *Ephem. epigr.* 7, p. 327, nr. 1057 (Fundort nicht ganz sicher): *Dibus* | *Veter|ibus* | VTM (verb. *v. l. m.*), mit Schreibung II statt E. — **35–36.** Bei Thirlwall castle, in der Nähe von Carvoran (nordwestlich). — 35) *CIL* 7, 760: *Deo* | *sanct(o)* | *Veteri* | *Iul(ius) Pastor* | *imag(inifer) coh(ortis) II* | *Delmat(arum) v. s. l. m.* — 36) *CIL* 7, 768 (nach *Warburton*): *Vete|res,* vielleicht zu lesen *Veteri s(ancto)?* — **37–39.** Netherby (nördlich vom westlichen Hadrianswall). — 37) *CIL* 7, 958 (*Dessau* nr. 4733): *Deo* | *Mogonti* | *Vitire s[anc(to)?]* | *Ae(lius?) Secund(us)* | *v. s. l. m.* — 38) *CIL* 7, 960 (*Dessau* nr. 4732): *Deo Ve|teri san|cto An|diatis* | *v. s. l. m* 𝒮. — 39) *Ephem. epigr.* 7, p. 332, nr. 1087: *Deo* | *H · ve|tiri.* — **40.** Unbekannter Herkunft ist *CIL* 7, 502a, im Britischen Museum zu London, nach der Annahme von *Franks,* der das Altärchen für das Museum angekauft hat, aus Northumberland oder der nördlichen Grafschaft York stammend: N · VITI|RIBVS (lies: *Hvitiribus*) | *votum,* irrig von *Hübner* gedeutet: *N(uminibus) V.* — **41.** *Ephem. epigr.* 7, p. 328, nr. 1064, von *Peile* (1757) Magnae (o. nr. 26 ff.) zugeschrieben, ist wohl = *CIL* 7, 727, s. o. nr. 23. — **42.** Sehr unwahrscheinlich ist die Deutung und Beziehung auf V. bei *Bruce, Wall*[3] p. 365 (= *CIL* 7, 418), Altärchen, gefunden zu Skinburness bei Silloth (an der Westküste, südwestlich vom Hadrianswall): *Matribus* | *Par(cis) Viti* | usw.

B. Zusammenstellung der Ergebnisse (die Ziffern verweisen auf das Verzeichnis A). Die Inschriften stehen auf kleinen, teilweise winzigen Altären; eine Anzahl dieser Altärchen ist abgebildet z. B. bei *Bruce, The Roman Wall*[3] (1867), p. 68. 237. 238 (2). 247. 311. 388. 408 (2). Auf einem größeren Altar steht A nr. 37 (s. u.). Der südlichste Fundort ist Eburacum = York (nr. 1); fast alle anderen Fundorte liegen am Hadrianswall (10–36, davon elf aus Magnae = Carvoran und Nachbarschaft, 26 ff.) oder in der Nähe südlich (3–9) und nördlich (Netherby, 37–39).

Die Gottheit tritt sowohl in der Einzahl auf, wie auch (weniger häufig) in der Mehrzahl [Belege für letztere: 5. 10. 12. 14. 15. 21. 24. 25. 32. 33. 34, auch 17 (s. u.); unbestimmt: 22. 36.] Mit wenigen sicheren Ausnahmen (12. 21. 36? 40) ist sie als provinziale, unrömische Gottheit gekennzeichnet durch vorgesetztes *deus,* in der Mehrzahl *di* (Dativ: *dibus,* s. *Lothr. Jahrb.* 8 [1896], 1, S. 75 und o. Bd. 5, Sp. 385. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3, p. 847). Doch ist der Mehrheit in nr. 17 die Einzahl *deo* und in nr. 5 das weibliche *deab(u)s* vorgesetzt, ein Beweis, daß die Verehrer sich über Zahl und auch über Geschlecht der angerufenen Gottheit nicht einig waren.

Die Schreibung des Namens der Gottheit ist sehr mannigfaltig. Eine genauere, ursprünglichere Schreibung scheint vorzuliegen in dem Anlaut mit *H,* s. nr. 10. 18. 19. 39, auch 40, und *Haverfield, Ephem. epigr.* 9, p. 591 zu nr. 1182. In nr. 2 ist dieses *H* irrtümlich an die

zweite Stelle geraten; in nr. 39, auch 40, ist *H* von *V* durch einen Punkt getrennt. Der Anlaut *HV* weist auf germanischen Ursprung des Namens, während *Holder,* der übrigens nur die kleinere Hälfte der hierher gehörigen Belege aufführt, den Namen unter die keltischen eingereiht hat, *Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 411 f. Zur Verbreitung eines germanischen Götternamens am Hadrianswall sei verwiesen auf *Hübner, Westd. Zeitschr.* 3 (1884), S. 120 ff. 287 ff., 'Altgermanisches aus England', wie Verehrung des *Mars Thincsus,* der *Harimella, Garmangabis, Ricagambeda* u. a.; vgl. *Bang, Die Germanen im röm. Dienst* (1906), S. 45/46. 54. 55. *F. Haverfield, The Romanization of Roman Britain*[4] (Oxford 1923), p. 71.

Mit oder ohne *H* im Anlaut finden sich folgende Schreibungen des meist lateinisch deklinierten Namens (im Dativ Sing. *-i* und Plur. *-ibus*): *Vitiri* (6. 7. 9. 28. 29, zu ergänzen 4, abgekürzt *Vitir.* 8. 13), *Hvitiribus* (40), *Vitiribus* (32), *Vitirbus* (12), *Hvitri* (18), *Vitri* (20), *Vitire* (37, s. u.), *Viteri* (30), ebenso oder *Viterino* (31), *Vite[ribus?]* (33), abgekürzt *Vit.* (3) und *Vitbus* (5); *Hvetiri* (39), *Vetiri* (23. 26), *Hveteri* (19), *Vheteri* (2), *Veteri* (1. 16. 22?. 27. 35. 38; vgl. 36), *Vetri* (11), *Hveteribus* (10), *Veteribus* (14. 15. 17. 21. 24. 25. 34. 22?). Die Schreibungen *Veteri, Veteribus* sind offenbare Anlehnungen an das lateinische *vetus, veter-,* und früher sind auch die betreffenden Weihungen verstanden worden als gerichtet an den alten Gott, an die Götter der alten Zeit (so *Bruce, Wall*[3], p. 237. 238. 311. *Ephem. epigr.* 7, p. 506; vgl. auch *CIL* 7, p. 331). Die Benennung *Viterinus* (31), falls so zu lesen ist, ist eine wohl ebenfalls durch das Lateinische beeinflußte Ableitung. [Lesung *Vitirine, Vetirine, Veterine* in 26—28 ist unwahrscheinlich.]

Die Weihinschriften sind meist sehr kurz und beschränken sich nicht selten auf die Nennung der Gottheit (3. 9. 10. 11. 14. 15. 36. 39; vgl. 31) oder auf diese nebst einer Weiheformel (12. 17. 20. 23. 34. 40). Öfters ist der Gott *sanctus* genannt (2. 11. 13. 35. 38, auch 36? 37?). In einer Weihung (37) ist sein Name mit dem keltisch-britannischen *Mogon* (*Ihm* o. Bd. 2, 2, Sp. 3083/4. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 2, Sp. 611) verbunden, diesem gewissermaßen als Beinamen gegeben. Dagegen ist *Dvihno* in 6 wohl kein Beiname zu *V.*, wie es in *Ephem. epigr.* 7 gefaßt war, sondern der Name des Stifters des Altärchens.

Dieser hatte demnach einen unrömischen, barbarischen Namen. Außerdem liegen barbarische, und zwar keltische Namen vor z. B. in 21. 32. Daneben begegnen uns lateinische Einzelnamen von Provinzialen, so in 1. 7. 13. 19. 24. Römische Namengebung mit kaiserlichem Gentile, aber ohne Praenomen, findet sich in 2. 35. 37, jedoch ist POS in 21 nicht, wie angenommen worden ist, Nomen, sondern = *posuit* (vgl. 24). In 35 ist der Stifter des Altärchens ein gehobener Soldat einer Hilfstruppe [s. zur Inschrift *CIL* 7, 760 und *Cichorius* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.*, 4, 1, Sp. 281; die Deutung *ala mil(iaria)* in 27 = 26 ist mit *Hübner* abzulehnen]. Sonst ist kein Stand genannt; alles macht aber den Eindruck, daß hier ein Gottesdienst der kleinen Leute vorliegt.

Von Bildschmuck findet sich außer einem Stern (25) und Opfergeräten (11), die gemeinrömisch sind, einigemal Beiwerk, welches auf das Wesen des Gottes Bezug haben muß, nämlich Tierbilder (7. 12. 32), darunter zweimal ein Wildschwein. Ob aus der Formel *pro sal(ute)* in 2 auf eine Heilgottheit im engeren Sinn geschlossen werden darf, ist fraglich; vgl. 18.

Die Abhandlung über V. von *F. Haverfield, Archaeologia Aeliana*[3] 15 (1918), p. 22—43: '*Early Northumbrian Christianity and the Altars to the Di Veteres*', war mir nicht zugänglich.

[Keune.]

Vitula, angeblich eine altrömische Göttin die jedoch nur erschlossen scheint aus dem am 8. Juli stattfindenden sakralen Akte der *vitulatio,* den man als eine Siegesfeier über die Etrusker auffaßte, mit deren Einfall man die vorausgehenden Festtage der Poplifugia (5. Juli) und Nonae Caprotinae (7. Juli) zusammenbrachte (*Piso* bei *Macr. Sat.* 3, 2, 14 *quod postridie Nonas Iulias re bene gesta, cum pridie populus a Tuscis in fugam versus sit, unde Populifugia vocantur, post victoriam certis sacrificiis fiat vitulatio*); deshalb deutete man (*Piso* a. a. O.) auch *Vitula* = *Victoria,* vielleicht unter Voraussetzung der auf dem pränestinischen Spiegel *CIL* 14, 4096 begegnenden Schreibung *Vitoria* (vgl. auch den Geschlechtsnamen *Vitorius, Mommsen, Hermes* 13, 1878, S. 429, 1 = *Ges. Schrift.* 7, 222, 1. *Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen* S. 260. 336, 1). Da das in der altlateinischen Poesie noch mehrfach vorkommende (*Plaut. Pers.* 254. *Varro de l. l.* 7, 107. *Non.* p. 14, 15 *M. Paul.* p. 369, vgl. *Corp. Gloss. lat.* 4, 296, 25. 5, 519, 19; 651, 52) Verbum *vitulari,* über dessen Etymologie *P. Persson, Beiträge zur indogerm. Wortforschung* (Uppsala 1912) S. 348 zu vergleichen ist, 'frohlocken, jubeln' bedeutet (vgl. *Varro in libro quinto decimo rerum divinarum* bei *Macr.* a. a. O. § 11 *quod pontifex in sacris quibusdam vitulari soleat, quod Graeci παιανίζειν vocant*), die *vitulatio* also der ὀλολυγή des griechischen Gottesdienstes (über sie vgl. *S. Eitrem, Beitr. z. griech. Religionsgesch.* 3, 1920, S. 44 ff.) entspricht, verstand man unter ihr eine Göttin, *quae laetitiae praeest* (*Hyllus* [?] *libro quem de dis composuit* bei *Macr.* a. a. O. § 14, vgl. *Varro de l. l.* 7, 107 *vitulantes a Vitula*). Andre (bei *Macr.* a. a. O. § 15) erklärten den Namen, *quod potens sit vitae tolerandae* und behaupteten *huic deae pro frugibus fieri sacra, quia frugibus vita humana toleratur.* Der von *Preller* (*Röm. Mythol.* 1, 407 f.) und *Usener* (*Götternamen* S. 9. 357) angenommene Zusammenhang mit der Geschlechtsgottheit der Vitellier, Vitellia (*Sueton. Vitell.* 1, 2) wird durch die verschiedene Quantität der Anfangssilbe (*vītulari Naev. trag.* 32 *Ribb. Enn. scaen.* 52 *Vahl.*[2], über *Vitellius Schulze* a. a. O. S. 257) widerlegt. [Wissowa.]

Vitumnus s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 232.

Vi..ut..us, vermutlich örtlicher, keltisch-britannischer Beiname des *Mars,* dessen Name in Britannien wie in Gallien Sammelname für einheimische Götter war, in der schwer les-

baren Inschrift des 2. Jahrh. eines Steinaltares, gefunden 1874 bei Brougham castle (mit altem Namen Brocavum), südlich vom Hadrianswall, südwestlich von Carlisle (Luguvallium), *Ephem. epigr.* 3, p. 125 f., nr. 86 aus *Bruce, Lapidar. septentr. Append.*, p. 471, nr. 941 (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 272): *Deo Marti Vi//ut//o*, es folgen Namen, Rang und Herkunft eines in Rom beheimateten Soldaten, der die Weihung vollzogen hat *pro se et souis* (*souis* = *suis*, vgl. *Dessau, Inscr. Lat. sel.*, vol. 3, p. 829). [Keune.]

Vlatuhineae?, Vlauhinehae, *Matronae* — (*CIL* 13, 7932): *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 421, s. *Ulauhinehae.* [Keune.]

Vobergensis, *iuventus* —. Dem Schutzgeist der Vereinigung der Jungmannen eines Stadtviertels im römischen Mainz (Mogontiacum), des 'Vicus Vobergensis' (*Schumacher, Mainzer Zeitschr.* 1 [1906], S. 26), nebst einer anderen Gottheit ist im J. 199 n. Chr. ein Altar mit guter Schrift, *CIL* 13, 6689, geweiht, gefunden 1842 in Mainz, jetzt im dortigen Museum: *[? I(ovi) O(ptimo) M(aximo)] et Genio iu(v)entutis Vobergens(is) T. Genialinius Crescens v(otum) s(olvit) l(aetus) l(ibens) m(erito) Anullino II et Frontone co(n)s(ulibus).* — *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 422. Doch scheint *V.* germanischen Ursprungs zu sein; *A. v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Religion*, S. 138, 3 erklärt die iuv. V. für 'germanische Colonen', vgl. auch *K. Schumacher, Sied.- u. Kulturgesch. d. Rhlde.* 2, S. 16. 104. 322. [Keune.]

Vocallinehae, -neihae, -neae (*Matronae* —), s. *Vacallinehae.*

Voclanuionum, Vicus —, Dorf auf dem linken Moselufer, gegenüber Trier, wie der unrömische, nach *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 425, keltische Name beweist, älter als die um 12 v. Chr. gegründete Augusta Treverorum (Trier) und überhaupt älter als die Römerherrschaft in Gallien, bekannt durch drei zwischen Pallien und Moselbrücke ('Römerbrücke') im J. 1808 gefundene Inschriften, *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 7058. Von diesen gehört eine, *CIL* 13, 3648, zu einem Denkmal (*Hettner, Röm. Steindenkm. Provinzialmus. Trier* nr. 42), welches geweiht hat *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Vicus Voclanni* (das letzte Wort ist Ersatz für eine anders lautende, getilgte Schriftzeile.) Die beiden anderen Inschriften aber beurkunden eine Schenkung an den Vicus in der Fassung einer Weihung, welche dem Iuppiter den Vicus V. beiordnet und diesen somit zum Rang einer Gottheit erhebt (vgl. die Trierer Weihinschrift: *In h. d. d. Vico Seniae* usw., auch den Art. *Vennectis, pagus* —). *Hettner, Steindenkm.* nr. 43 = *CIL* 13, 3649, Altar: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Vico Vocla. Uriϑϑulius Campanus d(ono) d(at)*; der keltische, dem griechischen ϑ und englischen *th* entsprechende Laut ist hier durch zwei durchstrichene *S* wiedergegeben, wie in einer Trierer Grabschrift des Trierer Museums. — *Hettner, Steindenkm.* nr. 44 = *CIL* 13, 3650: *[In h(onorem)] d(omus) d(ivinae) I. O. M. [et Vico] Voclannionum culinam [vetust]ate conlabsam infra [scripti] de suo restituerunt* (folgen die Namen); diese Inschrift ist wegen der Einleitungsformel nach der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. anzusetzen. [Keune.]

Vogesus (*Korrespondenzblatt Westd. Zeitschr.* 10, Sp. 27; vgl. *Förstemann-Jellinghaus, Altdeutsches Namenbuch*³ 2, 2, Sp. 1418 f.), auch *Vogasus*, ist späte Schreibung seit 16./17. Jahrh. statt *Vosegus, Vosagus* (*Das Reichsland Elsaß-Lothringen* 3, S. 1160), s. *Vosegus.* [Keune.]

Vogientis (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 435), wohl Dativus Pluralis, lautet die Überlieferung einer bei Apt im Départ. Vaucluse (*'un quart de lieue d'Apt en nettoyant les masures de l'ancienne chapelle de St.-Pierre-de-Claveir sur la montagne de Puy'*) = Apta in der Gallia Narbonensis im J. 1701 gefundenen Inschrift, *CIL* 12, 1082 mit *Add.* p. 822, aus *Remerville, Hist. de la ville d'Apt* (*Ms.*), nach der (vollständigeren) Handschrift in Carpentras p. 134, vielleicht zu ergänzen: *[? Deabus Matribus] Vogientis et [? Deo] Mercurio soci(i) [vect(igalis)] c(entesimae rerum venalium) et [r]o[t]ari(i) v(otum) s(olverunt) l(ibentes)* mit folgenden Namen der Stifter. Daß die Inschrift geweiht sei von der Genossenschaft der Pächter der Centesima, einer 1% Auktionssteuer (*Kubitschek* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.*, Bd. 3, 2, Sp. 1928 f.), und des *vectigal rotarii* (*CIL* 8, 10327 f.), hat *Hirschfeld* (*CIL*) vermutet, den die Weihung enthaltenden Anfang läßt er unbestimmt (überliefert ist: .... | VOGIENTIS ET V.. | MERCVRIO usw.). Zur Verbindung der *Matres* mit *Mercurius* s. *Keune, Lothr. Jahrb.* 8 (1896), 1, S. 77 f. Beinamen der *Matres* oder *Matronae* (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 187 ff. und o. Bd. 2, 2, Sp. 2476 ff.), die bis jetzt nur durch einen Beleg bekannt sind, sind nicht selten. — Der Name *V.* legt Zusammenstellung mit dem Namen des gallischen (keltischen oder ligurischen ?) Stammes der *Vulgientes* (*Holder* 3, Sp. 456) nahe, deren Hauptort *Apta* war (*Plin. nat. hist.* 3, 36: *Apta Iulia Vulgientium* [Var.: *uulgentium*]), und die überlieferte Lesung ist vielleicht zu berichtigen in *Vo[l]gientis* (ältere und bessere Schreibung ist ja überhaupt *VO*, nicht *VV*, vgl. *Dessau, Inscr. Lat. sel.*, vol. 3, p. 837; zu *-is* statt *-ibus* vgl. bes. *Matris* statt *Matribus*, ebenso *Castoris, heredis, Lothr. Jahrb.* 8 [1896], 1, S. 75). Zur Weihung *Matribus Volgientibus* oder *Matris Volgientis* vgl. die Weihungen *Matribus Treveris, Matribus Italis Germanis Gallis Britannis* u. a. [Keune.]

Volcanus, altrömischer Gott des Feuers. Der Name (inschriftlich häufig *Volkanus*, namentlich in der Abkürzung *Volk.*, mit Aspiration *Volchanus CIL* 1², 1218 = 6, 21975 = *Buecheler, Carm. epigr.* 67, 5; vgl. *Mar. Vict. GL* 6, 21, 20 *vides nos saepe et orco et Vulcano h litteram relinquere*), dessen etymologische Ausdeutung schon den Alten unüberwindliche Schwierigkeiten bot (*Cic. de nat. deor.* 3, 62 *in multis enim nominibus haerebitis: quid Veiovi facies, quid Volcano?* verzweifelte Erklärungsversuche bei *Varro de l. l.* 5, 70 *ab ignis iam maiore vi ac violentia Volcanus* [vgl. *Plaut. Men.* 330 *ad Volcani violentiam*] *dictus*, vgl. *Augustin. c. d.* 7, 16 und *Serv. Aen.* 8, 414 = *Isidor. orig.* 8, 11, 39 *Vulcanus quasi Volicanus, quod per aerem*

volet; ignis enim e nubibus nascitur), entzieht sich vorläufig noch der sicheren Erklärung. Zwar springt die lautliche Übereinstimmung von *Volcanus* mit dem durch Münzen und Inschriften kretischer Städte bekannten Götternamen *Ϝέλχανος* (die Zeugnisse bei *E. Sittig, De Graecorum nominibus theophoris, Dissert. Philol. Halens.* 20, 1911, S. 101; nach *Hesych.* s. *Γέλχανος· ὁ Ζεὺς παρὰ Κρησίν* eine Erscheinungsform des Zeus) in die Augen (*F. Bechtel, Lexilogus* zu *Homer* S. 158), aber sie hilft uns nicht weiter, da der Versuch *Sittigs* (a. a. O. S. 102 ff.), die Brücke vom kretischen *Ϝέλχανος* zum römischen *Volcanus* über Etrurien zu schlagen, wo das tarquinische Geschlecht der *velχa* = lat. *Volca* (*W. Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* S. 377 ff.) einen Anhaltspunkt zu bieten schien, dort keine ausreichende Stütze findet. Denn die Vermutung, daß die Lesung *vel* auf der Bronzeleber von Piacenza zu *vel(χans)* zu ergänzen sei und damit die lautliche Entsprechung zu lat. *Volcanus* enthalte (*C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza, RGVV* 3, 1, S. 53 f.), ist darum sehr bedenklich, weil sie uns zu der unwahrscheinlichen Annahme zwingt, daß bei den Etruskern der Platz des griechisch-römischen Hephaistos-Volcanus doppelt besetzt gewesen sei: denn eine Reihe etruskischer Spiegelinschriften (s. *C. Pauli* ob. Bd. 4, Sp. 785 ff.) gibt für den griechischen Hephaistos vielmehr den etruskischen Namen *śeϑlans,* und man hat zu der weiteren Vermutung seine Zuflucht nehmen müssen, daß dieser *s'eϑlans* nur als Schmiedegott aufzufassen sei, während der angenommene *velχans* allgemeine Bedeutung gehabt habe. Das ist aber eine ganz in der Luft schwebende Konstruktion, und da die Römer den griechischen Hephaistos ebenso konsequent offiziell durch *Volcanus* wiedergeben (so bei dem Zwölfgötterlectisternium des J. 537 = 217, *Liv.* 22, 10, 5 und bei *Ennius ann.* 63 *Vahl.*[2]) wie die Etrusker durch *śeϑlans,* spricht alle Wahrscheinlichkeit für die Identität von Volcanus und *śeϑlans,* also gegen die Annahme der Namensübereinstimmung des etruskischen und des römischen Gottes. Bei dieser Sachlage scheint es zum mindesten verfrüht, von einem etruskisch-latinischen Gotte Volcanus zu reden, zumal sich im Kulte des römischen Gottes keinerlei Spuren etruskischer Herkunft zeigen.

Die Zugehörigkeit des Volcanus zur ältesten römischen Götterordnung wird durch die Notierung seines Festes, der Volcanalia (23. August), im ältesten Festkalender und durch den Flamen Volcanalis in der Reihe der zwölf kleineren Flamines des Pontifikalkollegiums (*Varro de l. l.* 5, 84. *Macrob. sat.* 1, 12, 18. *CIL* 6, 1628 = *Dessau* 1456; die Inschrift *CIL* 10, 414 aus Volcei, die einen *P. Mevius P. filius Volcani flamen* nennt, ist verdächtig) gesichert. Eine genauere Überlieferung über Alter und Herkunft des Kultes gab es nicht und konnte es nicht geben. *Varro* rechnet Volcanus zu den Gottheiten des Titus Tatius (*de l. l.* 5, 74; vgl. *Dion. Hal.* 2, 50, 3. *Augustin. c. d.* 4, 23), während andererseits die alte Kultstätte des Gottes, das Volcanal (*Jordan, Topogr.* 1, 2, S. 339 ff., vgl. *R. Lanciani, Bull. arch. comun.* 30, 1902, S. 125 ff.), in der Romuluslegende eine nicht unbedeutende Rolle spielt: Romulus soll das Heiligtum nach einem Siege aus der Kriegsbeute geschaffen haben (*altera lotos in Volcanali, quod Romulus instituit ex victoria de decumis, aequaeva urbi intellegitur, ut auctor est Masurius, Plin. n. h.* 16, 236); er stiftet hier ein ehernes Viergespann und daneben seine eigene Statue nebst einem Berichte über seine Taten in griechischer Schrift (*Dion. Hal.* 2, 54, 2. *Plut. Romul.* 24, 5); an diese Stelle verlegte die Überlieferung die älteste Beratungsstelle des Senats (*Plut. Qu. Rom.* 47; *Romul.* 27, 6; letztere Stelle, wie *Hülsen, Topogr.* 1, 3, S. 482 f. tut, auf den jüngeren Volcantempel beim Circus Flaminius zu beziehen, verbietet das an erster Stelle angeführte Zeugnis) und Volkes (*Dion. Hal.* 6, 67, 2. 7, 17, 2. 11, 39, 1; vgl. 2, 50, 2), und in der nächsten Nähe zeigte man das Grab des Romulus (*Fest.* p. 184, 19 *Linds.* = 177 *M. Schol. Horat. epod.* 16, 13 f.) in einer Denkmälergruppe, die uns in neuester Zeit durch die Funde am sog. Lapis niger (*Hülsen, Das Forum Romanum*[2] S. 96 ff.) nahe gebracht worden ist. Das Volcanal lag am Abhange des Kapitols, oberhalb des Comitium, und war kein Tempel, sondern ein offener Platz (oft *area Volcani* genannt, z. B. *Liv.* 9, 46, 6. 39, 46, 5. 40, 19, 2. *Fest.* p. 276, 1 *Linds.* = 238 *M.*) mit einem Altar: die weit außerhalb der Grenzen der alten Palatinstadt gelegene Örtlichkeit würde uns veranlassen, den Volcanuskult erst der Epoche der Vierregionenstadt zuzuweisen, wenn uns nicht glaubhaft bezeugt wäre (*Vitr.* 1, 7, 1. *Plut. Qu. Rom.* 47), daß die Heiligtümer des Volcanus als eines verderblichen Gottes außerhalb der Stadt angelegt zu werden pflegten, also auch das römische Volcanal als ein solches Außenheiligtum der Palatinstadt angesehen werden könnte. Denn wenn nach dem einstimmigen Zeugnisse der Quellen und der deutlichen Sprache der Kulttatsachen ein Zweifel daran nicht aufkommen kann, daß Volcanus in Rom ganz und gar und ausschließlich der Gott des Feuers war, so muß das, soweit der Staatskult in Betracht kommt, noch dahin eingeschränkt werden, daß man in ihm nur die zerstörende und vernichtende Macht des Feuers verkörpert sah und ihn als eine gefährliche und feindliche Macht in der Absicht verehrte, ihn gnädig zu stimmen (*Volcane . . . parce, Martial.* 5, 7, 5), damit er mit seinen Flammen von der Stadt und ihrem Besitze fern bleibe (*uti . . Volcani vi e moenibus religionibus et sacrificiis evocata ab timore incendiorum aedificia videantur liberari, Vitruv.* a. a. O.; *πρὸς ἐμπρησμὸν ἄνωθεν ἐπισφαλῶς τῆς Ῥώμης ἐχούσης ἔδοξε τιμᾶν μὲν ἐξοικίσαι δὲ τῆς πόλεως τὸν θεόν, Plut.* a. a. O.). Nach dieser Seite weisen alle Handlungen des Staatskultes des Volcanus. Der einzige von der Feier der Volcanalia überlieferte Festbrauch, daß man nämlich zu Ehren des Gottes lebendige Fische in das Opferfeuer warf (*Varro de l. l.* 6, 20 *Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit. Fest.* p. 274, 35 *Linds.* = 238 *M. piscatorii ludi*

vocantur qui quotannis mense Iunio trans Tiberim fieri solent a praetore Romano pro piscatoribus Tiberinis, quorum quaestus non in macellum pervenit, sed fere in aream Volkani, quod id genus pisciculorum vivorum datur ei deo pro animis humanis), trägt, so wenig es möglich ist über seine Bedeutung Sicherheit zu gewinnen (vgl. *F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RGVV* 15, 3, S. 175 f.), einen unheimlichen Charakter, der auf eine feindliche und gefürchtete Gewalt weist und jedenfalls unvereinbar erscheint mit derjenigen Deutung, die in Volcanus vielmehr den Gott der Sonnenwärme und des das Reifen der Saaten bewirkenden Himmelsfeuers sieht (*A. v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Religion* S. 108 f., vgl. 172 f.). Wenn sich diese Ansicht, außer auf den Namen der Kultgenossin des Volcanus, Maia (s. unten), auf die Lage der Volcanalia (23. August) in der Mitte zwischen den beiden Erntefesten der Consualia (21. August) und Opeconsivia (25. August) beruft, so ist das kein stichhaltiger Beweisgrund, da auch bei der Auffassung des Volcanus als Gott des Schadenfeuers die Lage des Festes leicht verständlich ist: Feuersbrünste sind zur Zeit der größten Sonnenhitze und durch sie bedingter Wasserarmut am meisten gefürchtet und richten den größten Schaden an, wenn die Scheunen eben durch die neue Ernte gefüllt sind (*Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 171 ff.).

Am Feste der Volcanalia feierte außer dem alten Heiligtum auf dem Volcanal (*supra comitium* oder *in comitio* setzen es die Steinkalender) auch ein jüngerer Tempel des Volcanus *in circo Flaminio* (*f. Vall.*, *in campo Liv.* 24, 10, 9. *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3, S. 487 ff.), der zum ersten Male im J. 540 = 214 erwähnt wird (*Liv.* a. a. O.), seinen Stiftungstag; es verdient hervorgehoben zu werden, daß auch er außerhalb des Pomerium gelegen ist. Am gleichen Tage verzeichnet aber schon der neugefundene vorjulianische Kalender von Antium (*Notiz. d. Scavi* 1921, S. 73 ff.), noch weitere Opfer an Quirinus und wahrscheinlich an Ops Opifera (über die Herstellung des verstümmelten Textes s. *Wissowa, Hermes* 58, 1923, S. 385 f.), und Augustus hat weitere Gottheiten hinzugefügt, denn die älteren Zusätze zum Arvalenkalender (*CIL* 6, 32482) geben vor *Opi Opifer(ae) . . . ., Quir(ino) in colle, Volk(ano) [in] comitio* noch eine weitere Angabe, die am wahrscheinlichsten mit *Hülsen* zu *[Iuturnae Nymp]his in camp(o)* ergänzt wird: es scheint sich um ein Kollektivopfer zur Abwehr der Gefahr von Feuersbrünsten zu handeln (*Mommsen, CIL* 1², p. 326 f. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 148, 2. 161), bei dem nur der Grund der Beteiligung des Quirinus unbekannt ist, während Ops Opifera als Vertreterin des vor Feuersgefahr zu schützenden Erntesegens und Juturna mit den Nymphen als Spenderinnen des zum Löschen erforderlichen Wassers ihre volle Erklärung finden. Von einem andern *incendiorum arcendorum causa* eingesetzten und ebenfalls auf den Tag der Volcanalia gelegten jährlichen Opfer zeugen die Inschriften der von Domitian zur Erinnerung an den neronischen Brand in den einzelnen Regionen Roms errichteten Altäre, in denen u. a. angeordnet wird, *ut praetor, cui haec regio sorti obvenerit, sacrum faciat aliusve quis magistratus Volcanalibus X. k. Septembres omnibus annis vitulo robeo et verre r(obeo)* (*CIL* 6, 826 = 30837 b = *Dessau* 4914).

Wann die Zirkusspiele, welche die Kalender des 4. und 5. Jahrh.s n. Chr. an den Volcanalia verzeichnen, eingeführt worden sind, ist nicht mehr festzustellen. Wenn *Mommsen* (*CIL* 1², p. 326) vermutet, sie seien ebenso wie die am 12. Mai begangenen Ludi Martiales von Augustus nach der Rückgewinnung der parthischen Feldzeichen 734 = 20 gestiftet worden, da sich aus diesem Anlasse auf den Münzen des Kaisers die Legenden *Mars Ultor* und *Volkanus Ultor* fänden (*Eckhel, D. N.* 6, 96), so hat er selber auf die Tatsache, welche diese Kombination unmöglich macht, hingewiesen, nämlich das Fehlen dieser Spiele in den Steinkalendern der augusteischen Zeit, auch in solchen, welche die erwähnten *Ludi Martiales* enthalten, wie z. B. den *f. Maff.* Aber auch die Vermutung *A. von Domaszewskis* (*Archiv f. Religionswiss.* 20, 1920, S. 79 f.), daß diese Spiele von Caracalla zur Feier seines Germanensieges eingesetzt worden seien, entbehrt der Begründung. So wissen wir nichts weiter, als daß Kaiser Macrinus im J. 217 die Zirkusspiele der Volcanalia aufhob, daß man aber in einer Reihe verheerender Brände, die unmittelbar darauf eintraten, eine verhängnisvolle Folge dieser Maßregel sah (*Cass. Dio* 78, 25), die offenbar deshalb bald wieder rückgängig gemacht wurde, wie die Weiterführung der Spiele in den Kalendern der Spätzeit beweist. Das große Ansehen, das die Volcanalia in der späteren Republik und namentlich in der Kaiserzeit genossen, erhellt aus der besonders häufigen Benutzung dieses Festnamens zur Datierung (z. B. *Sallust. hist. frg.* 3, 10 *Maurenbr. Plin. n. h.* 2, 240. *Plin. epist.* 3, 5, 8; als grammatisches Beispiel *Charis. GL* 1, 34, 10 *K.*), besonders in der Landwirtschaft (z. B. *Colum.* 10, 419. 11, 3, 18. 47. *Plin. n. h.* 11, 40. 17, 260. 18, 132. 314. 19, 83. *Auson. de fer.* 3, p. 104 *P. Vulcanique dies autumni exordia primi*; daher sind sie auch in den sog. *Menologia rustica, CIL* 6, 2305 f. = *Dessau* 8745, und in dem *Bauernkalender* von Guidizzolo, *CIL* 1², p. 253 = *Dessau* 4917 aufgeführt), und aus der Langlebigkeit des Festes am Ausgange des Altertums: *Paulinus von Nola* (*carm.* 32, 137 f. *omnis credula turba suspendunt soli per Vulcanalia vestes*) spielt auf einen Festbrauch an, der aus dem Herrichten von Zelten zum Schutze gegen die Sonnenglut bestanden zu haben scheint (*Wissowa, Religion u. Kultus*² S. 232, 1), und bei dem sog. *Ambrosiaster* (*Migne lat.* 17, 361 *tempora vero sic observant, cum dicunt: hodie veris initium est, festivitas est, post cras Volcanalia erunt*) und noch bei *Martin von Bracara* (*de correct. rustic.* 10 *Vulcanalia et Kalendas observare*, vgl. *Dicta abbatis Pirminii* 22) erscheinen die Volcanalia unter den zu bekämpfenden heidnischen Bräuchen, und die letztgenannten beiden Stellen würden für die

Popularität der Volcanalia auch dann Zeugnis ablegen, wenn an ihnen, wie *M. P. Nilsson* (*Archiv f. Religionswiss.* 19 [1916], S. 107 f.; dagegen *F. Schneider ebd.* 20 [1920], S. 120, 2) vermutet, mit dem Namen Volcanalia nicht mehr das altrömische Fest vom 23. August, sondern der weit verbreitete Brauch des Frühlingsfeuers gemeint sein sollte.

In deutlichem Zusammenhange mit dem Feuerschutze stehen, abgesehen von der erwähnten, durch die *f. Arval.* bezeugten Feier am 23. August, noch mehrere auf Volcanus bezügliche Kultakte der augusteischen Zeit, so die Weihung einer Statue des Gottes auf dem Volcanal (wo ihre Basis wieder aufgefunden worden ist, *CIL* 6, 457 = *Dessau* 93) im J. 745 = 9 aus der Neujahrskollekte (*ex stipe, quam populus Romanus anno novo apsenti contulit*), aus welcher Augustus *deorum simulacra vicatim dedicabat* (*Suet. Aug.* 57, 1; vgl. *Mommsen, Res gestae divi Augusti*[2] S. 82), und die Verehrung des Volcanus gemeinsam mit Stata Mater, der Göttin, *quae incendia sistit,* durch die Vicomagistri, *CIL* 6, 802 = *Dessau* 3306 *Volcano quieto augusto et Statae matri augustae sacrum. P. Pinarius Thiasus et M. Rabutius Berullus mag(istri) vici armilustri anni V.* Da die ganze Einrichtung der *vici* bis zur Einrichtung der militärisch organisierten Feuerwehr (*cohortes vigilum*) im J. 759 = 6 n. Chr. in erster Linie dem Feuerschutze diente (*Mommsen, Staatsr.* 1[3], 328 f. 2[3], 1036 f.), so ist die Rolle, die hier dem Volcanus zugewiesen wird, vollkommen deutlich, zumal das Beiwort *quietus,* das er auch in der Inschrift *CIL* 6, 801 = *Dessau* 3305 *Volcano quieto augusto sacrum mag(istri) reg(ionis) III vici Sabuci* erhält, erklärt, was man von dem Gotte erwartete und erflehte. Das gleichbedeutende Attribut *mitis* gibt in der aus Brixia (wo sich auch ein Stein mit *[V]olcano [sa]crum [p]ublice, CIL* 5, 4293, gefunden hat) stammenden Inschrift *CIL* 5, 4295 = *Dessau* 3295 *Volk(ano) miti sive mulcibero* usw. zugleich die Erklärung des alten Kultbeinamens Mulciber (*sig(num) Mulcibero Volcano, CIL* 11, 5741), der danach derjenige ist, *qui ignem mulcet,* während die alten Erklärer den Namen entweder von *mulcare* ableiten (*quod ipse mulcatus pedes sit, Serv. Aen.* 8, 724) oder erklären, *quod ignis omnia mulcet ac domet* (*Macrob. Sat.* 6, 5, 2) oder *a molliendo ferro* (*Paul.* p. 129, 5 *Linds.* = 144 *M.*, s. im allgemeinen oben Bd. 2, Sp. 3224 f.). Aus den Interessen des Feuerschutzes erklärt es sich auch, wenn wir nicht nur eine Weihung an Volcanus von dem römischen Feuerwehrkommandanten (Praefectus vigilum) unter Trajan Cn. Octavius Titinius Capito (*CIL* 6, 798 = *Dessau* 1448) besitzen, sondern auch in den italischen Landstädten und in den Provinzen auffallend häufig die lokalen Beamten als Weihende (mehrfach im Auftrage des Gemeinderates) auftreten, wie wir annehmen müssen, deshalb, weil zu ihren Obliegenheiten auch das Feuerlöschwesen gehörte, so ein Praetor in Alba Fucens (*CIL* 9, 6349 = *Dessau* 3297), ein *aedil(is) et pr(aetor) sac(ris) Volk(ano) fac(iendis)* in Ostia (*CIL* 14, 3 = *Dessau* 3299), *pr(aetores) IIvir(i)* in Narbo (*CIL* 12, 4338 = *Dessau* 3298), ein *aedil(is) territor(ii) contr(ibuti) et k(astrorum) R(eginorum)* in Regensburg (*CIL* 3, *Suppl.* 14370[10] = *Dessau* 7111), ein *praefectus* in Uxellodunum (*CIL* 7, 398); nichts steht im Wege, auch die Weihung zweier *Augustal(es) curator(es) thermar(um)* in Carnuntum (*CIL* 3, 4447 = *Dessau* 3300) ebenso aufzufassen. Die Bedeutung, welche die stadtrömischen *vici* für das Feuerlöschwesen hatten, gibt uns das Recht, auch die provinzialen Weihungen von *vicani* an Volcanus als dem Beschützer vor Feuersgefahr geltend anzusehen, so in Benningen (Württemberg): *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Volkan(o) sacrum vicani Murrenses v. s. l. m.* (*CIL* 13, 6454 = *Dessau* 3303), in Poetovio: *Volcano aug(usto) sacr(um) ex imp(erio) vicus Fortun(ae)* usw. (*CIL* 3, *Suppl.* 10875 = *Dessau* 3302), vor allem in Nantes, wo die *vicani Portenses* und *nautae Ligerici* dem Volcanus einen Altar, ein *tribunal cum locis* und eine Porticus weihen (*CIL* 13, 3105 bis 3107); auch andere Gemeinschaften, wie die *vet(erani) et [c(ives)] R(omani) co(n)s(istentes) ad leg(ionem) II ad(iutricem)* in Aquincum (*CIL* 3, 3505 = *Dessau* 2473) oder die *[ci]ves Rom[ani] cent(uriae) [Va]lentin[i] gesatoru[m]* in Aduatuca Tungrorum (*CIL* 13, 3593 = *Dessau* 7055) oder die *cultores Volcani* in Celeia (*CIL* 3, *Suppl.* 11699 = *Dessau* 3301), vielleicht auch die *coh(ors) III Alp(inorum) e[q(uitata)]* zu Cirpi in Pannonia inferior (*CIL* 3, 3646) hat wohl die gemeinsame Sorge um die Feuersicherheit ihrer Anlagen zur Verehrung des Volcanus geführt. Ostia besitzt nicht nur einen Tempel des Volcanus (*CIL* 14, 375 = *Dessau* 6147), sondern dieser Kult bildete offenbar den Mittelpunkt des städtischen Gottesdienstes (vgl. *L. Ross Taylor, The cults of Ostia, Dissert. von Bryn Mawr* 1912, S. 14 ff.), denn der Vorsteher des letzteren führt den Titel *pontifex Volkani et aedium sacrarum,* und die höchsten Beamten der alten Stadtverfassung (vgl. *Rosenberg, Der Staat der alten Italiker* S. 14 f.) leben später in sakraler Funktion als *praetores* und *aediles sacris Volkani faciundis* fort: da Ostia, solange es bestand, Hafenstadt war und eine solche ohne (wenn auch zunächst bescheidene) Speicheranlagen nicht zu denken ist, scheint es mir nach wie vor (vgl. *Wissowa, Ges. Abhdlg.* S. 172, 1; *Religion u. Kultus*[2] S. 230) am weitaus wahrscheinlichsten, daß es dieselbe Furcht vor einer Heimsuchung dieser Speicher durch Feuer, welche später den Kaiser Claudius veranlaßte, wie nach Puteoli, so auch nach Ostia eine Kohorte der *vigiles* zu verlegen (*Suet. Claud* 25, 2; vgl. *Dessau, CIL* 14, p. 9), gewesen ist, die die Wahl des Volcanus zum Hauptgotte der Gemeinde herbeiführte (anders *J. Carcopino, Melanges d'archéol. et d'histoire* 31, 1911, S. 188 und *L. Ross Taylor* a. a. O. S. 19 f.). In einem anderen Falle wird ein ähnlicher Grund für die Erhebung des Volcanus zum Stadtgotte ausdrücklich bezeugt. Als bei der Einnahme von Perusia durch Octavian im J. 714 = 40 nur der Tempel des Volcanus (*Cass. Dio* 48, 14, 5 nennt außer dem Ἡφαιστεῖον auch τὸ τῆς Ἥρας ἕδος) der großen Feuersbrunst ent-

ging, welche die ganze Stadt einäscherte (vielleicht weil er außerhalb der Stadt gelegen war), wählte man ihn anstatt der bisherigen Stadtgöttin Juno zum Schutzgotte der neu zu gründenden Gemeinde (*Appian. b. c.* 5, 49, 206), offenbar in dem Vertrauen, daß der Gott, der durch die Erhaltung seines Tempels seine Macht offenbart hatte, die neue Stadt vor Heimsuchungen durch Feuer bewahren werde. Der Gott der neuen Stadt war sicher der römische Volcanus; ob es sich bei dem des alten Tempels um diesen oder den etruskischen *śeϑlans* handelte (*L. Ross Taylor, Local cults in Etruria,* 1923, S. 186), ist nicht auszumachen.

Die angeführten Zeugnisse aus Rom, Italien und den Provinzen zeigen in seltener Einheitlichkeit dieselbe Auffassung des Gottes als des Herrn des verderblichen und zerstörenden Feuers, den man anruft, um ihn zu bitten, mit seiner Gewalt von der Stadt fern zu bleiben, wie auch nach dem neronischen Brande auf Grund eines sibyllinischen Orakels eine *supplicatio Volcano Cereri Proserpinaeque* (*Tac. ann.* 15, 44) dargebracht wird. Es muß stark betont werden, daß, wenn wir auch bei der großen Mehrzahl der erhaltenen inschriftlichen Weihungen den Anlaß nicht kennen, es doch in denjenigen Fällen, in denen derselbe noch mit Sicherheit festzustellen oder mit großer Wahrscheinlichkeit zu vermuten ist, niemals ein anderer ist als die Bitte um Schutz vor Feuersgefahr oder der Dank für gnädig geleistete Hilfe bei Abwehr derselben. Auch im metonymischen Gebrauche des Wortes *Volcanus* im Sinne von *ignis* (*Volcanum pro igne vulgo audimus, Quintil.* 8, 6, 24), der besonders reich entwickelt ist (Sammlungen bei *O. Gross, De metonymiis sermonis latini a deorum nominibus petitis, Dissert. Philol. Halenses* 19, 1911, S. 407 ff.) überwiegen weitaus die Beispiele, die sich auf Schadenfeuer jeder Art (z. B. *Enn. ann.* 487 *Vahl.*[2] *cum magno strepitu Volcanum ventus vegebat*) oder auch auf die Flamme des Scheiterhaufens, der den Leichnam (z. B. *CIL* 1^2, 1218 = 6, 21975 = *Buecheler, Carm. epigr.* 67, 5 *ossa dedi Terrae, corpus Volchano dedidi; CIL* 3, 423 = *Buecheler* 1168, 5 *in Prhygia* [so] *miserae corpus, Volcane cremasti*) oder den lebenden Verbrecher (*Prudent. perist.* 2, 356 *tunc, si libebit, disputa, nil esse Vulcanum meum*) vernichtet, beziehen, während allerdings vereinzelt auch die nutzbringenden Anwendungen des Feuers (*Prudent. c. Symm.* 1, 304 *ipse ignis, nostrum factus qui servit ad usum, Vulcanus perhibetur*) mit dem Namen des Gottes bezeichnet werden, so z. B. bei *Plautus Amph.* 341 *quo ambulas tu, qui Volcanum in cornu conclusum geris,* die Flamme des Lichtes in einer (hörnernen) Laterne und bei *Varro sat. Menipp.* 68 *Buech. Volcanum aecum novae lagoenae ollarum figurator precatur* das Feuer des Töpferofens, weitaus am häufigsten aber das Feuer des Kochherdes, auf dem die Speisen bereitet werden (*Naev. com.* 122 *Venerem expertam Volcanom* für *olera cocta ad ignem; Plaut. Men.* 330 *dum ego haec adpono ad Volcani violentiam,* Worte des Kochs; *Verg. Georg.* 1, 295 *musti Volcano decoquit umorem; Moret.* 52 *dumque suas peragit Volcanus Vestaque partes*), weshalb auch die Köche gern in nähere Beziehung zu Volcanus gesetzt werden (*Plaut. Aulul.* 359 *qui Volcano studes,* vom Koch; *Vespae iudicium coci et pistoris iudice Vulcano, Anth. lat.* 199 *R.; Vulcanus cenam coquebat* bei der Hochzeit von Amor und Psyche, *Apul. met.* 6, 24); doch hält sich das alles völlig außerhalb des Bereiches des Kultus; die faliskischen Köche, welche den capitolinischen Gottheiten die Weihung *CIL* 1^2, 364 = 11, 3078 = *Buecheler* 2 machen, arbeiten zwar *opid Volgani* (v. 3), aber nirgends haben wir ein Zeugnis, daß etwa die Köche oder die Schmiede den Volcanus ebenso als ihren Schutzpatron verehrt hätten, wie die *pistores* die Vesta. Die Vorstellung von Volcanus als dem göttlichen Verfertiger kunstreicher Metallarbeit ist der römischen Religion vollkommen fremd, und wenn *Ovid* (*fast.* 5, 725) in Übereinstimmung mit der Beischrift der *f. Venus.* und *Amit.* (*CIL* 1^2, p. 318) das Fest des Tubilustrium am 23. Mai dem Volcanus zuschreibt mit der Begründung: *lustrantur purae, q u a s f a c i t i l l e, tubae,* so erweist sich nicht nur diese Begründung, sondern auch die Zuweisung selber schon deshalb als irrtümlich, weil dieses Tubilustrium unmöglich von dem gleichnamigen Feste des 23. März getrennt werden kann, das zweifellos ein Marsfest war (*Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 173; vermittelnd *S. Eitrem, Festskrift til Alfred Torp,* 1913, S. 72 f.). Wenn auf römischen Denkmälern Volcanus durchweg im griechischen Bilde des göttlichen Schmiedes, als Feuerarbeiter in kurzem Arbeitskittel und mit runder Filzkappe, ausgerüstet mit Hammer und Zange, erscheint (*Arnob.* 6, 12 *cum pilleo Vulcanus et malleo, manu liber sed dextera ut fabrili expeditioni succinctus;* vgl. 6, 25 *Mulciber fabrili cum habitu. Augustin. c. d.* 4, 11 *in fabrorum fornace Volcanus. Isid. orig.* 8, 11, 3), so darf man daraus ebensowenig Schlüsse auf die römische Auffassung des Gottes ziehen wie, wenn man in Rom den Apollo gemeinhin als Kitharoeden darstellt, während seine Verehrung in erster Linie dem Heilgotte gilt: in beiden Fällen hat man die typische Darstellung des griechischen Gottes übernommen, unbekümmert darum, daß seine Gleichsetzung mit dem römischen auf einer ganz anderen Seite seines Wesens als der in dem griechischen Bilde dargestellten beruhte.

Aus der gleichen Anschauung vom Gotte des vernichtenden Feuers erklärt es sich auch, daß unter den Göttern, denen man nach altem Brauche (κατὰ τὰ πάτρια *Appian. Pun.* 133) die erbeuteten Waffen der Feinde zu verbrennen pflegte (*deos, quibus spolia hostium dicare ius fasque est, Liv.* 45, 33, 2), Volcanus obenansteht. Wenn es bei der Devotion (*Liv.* 8, 10, 13) heißt: *Vulcano arma sive cui alii divo vovere volet,* so wird man aus dieser Formulierung schließen dürfen, daß die Weihung der Waffen an Volcanus (vgl. *Serv. Aen.* 8, 562) die Regel (mit anderen Worten *Volcano dicare* nur der sakrale Ausdruck für Verbrennung, wie *Catull.* 36, 7 *tardipedi deo daturam = crematuram*), das Eintreten anderer Götter an seiner Stelle nur eine Abwandelung des ursprünglichen

Brauches war: in der Tat begegnen uns neben einer ganzen Reihe von Beispielen solcher Waffenverbrennungen zu Ehren des Volcanus (*Liv.* 1, 37, 5. 23, 46, 5. 30, 6, 9. 41, 12, 6) nur verhältnismäßig selten andere Gottheiten, einmal Juppiter Victor (*Liv.* 10, 29, 18), je zweimal Lua Mater (*Liv.* 8, 1. 6. 45, 33, 1) und das Paar Mars und Minerva (*Appian. Pun.* 133. *Liv.* 45, 33, 1). Daß *Florus* 1, 20, 5 die Gallier unter Viridomarus die römischen Waffen dem Volcanus weihen läßt, berechtigt uns nicht, das Bestehen des gleichen Brauches bei den Galliern anzunehmen, sondern ist einfach eine Übertragung römischer Sitte auf die Barbaren, ganz ebenso wie *Livius* 21, 45, 8 den Hannibal ein seinen Soldaten gegebenes Versprechen in der Form des römischen Fetialeneides bekräftigen läßt. Über den Brauch der Waffenverbrennung im allgemeinen vgl. *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 3, 223 ff.

Die einzige Amtshandlung des Volcanus-Priesters, des Flamen Volcanalis, von der wir zufällig hören, ist ein von ihm alljährlich am 1. Mai der Maia oder (wie der Name nach *Piso* lautete) Maiesta dargebrachtes Opfer (*Macrob. Sat.* 1, 12, 18), einer Göttin, die hier als *uxor Volcani* bezeichnet wird und als seine Kultgenossin (*Maia Volcani*) auch in alten Gebetsformeln (*comprecationes deorum immortalium, Gell.* 13, 23, 2) vorkam. Wir kennen von der Göttin nichts als den Namen, und dieser ist, auch wenn man den etymologischen Zusammenhang mit der Wz. *mag* (*magnus, magis* usw.) als gesichert annimmt, nichts weniger als eindeutig (vgl. *G. Herbig, Indogerm. Anzeiger* 37, 1917, S. 29 ff.) und keineswegs imstande, die Kombinationen, die in alter (*Macrob.* a. a. O. § 20) und neuer Zeit (*R. Peter* oben Bd. 2, S. 2235 ff. *A. v. Domaszewski, Abhandl.* S. 108 f.) auf ihn gegründet worden sind, zu tragen: wenn man in ihr eine Göttin des Wachstums der Früchte und in Übereinstimmung damit in Volcanus den Gott des die Früchte zum Reifen bringenden Himmelsfeuers sehen will, entfernt man sich so weit vom Boden der bezeugten Kulttatsachen, daß eine fruchtbare Diskussion über diese Hypothese nicht wohl möglich ist.

Bei dem verhältnismäßig engen Wirkungskreise, der dem Gotte Volcanus nach römischer Auffassung zukommt, nimmt es nicht wunder, wenn wir ihm (abgesehen von dem oben S. 359 behandelten Kollektivopfer am 23. August) in fester Kultverbindung mit anderen Göttern nicht begegnen. Wo er sich auf Inschriften in längeren Götterreihen findet, ist die Zusammenstellung eine zufällige, durch die Lage des einzelnen Falles bedingte, z. B. *CIL* 6, 656 = *Dessau* 3536 *sancto Silvano Abascantus Aug. lib. Atimetianus ... aedem ... in qua consacravit signa Silvani Iovis Volcani Apollinis Asclepi Deanae; CIL* 3 *Suppl.* 13718 = *Dessau* 3093 (Moesia inferior) ἀγαθ[ῇ] τύχ[ῃ] *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Rector(i) Iunoni Regin(ae) Miner(vae) Victo(riae) Volk(ano) Mercur(io) Fatis divinis Aur(elius) Pudens strat(or) co(n)s(ularis) v(otum) l(ibens) p(osuit).* Die Zusammenstellung bei *Plautus Bacch.* 255 *Volcanus Luna Sol Dies dei quattuor scelestiorem nullum inluxere alterum* erinnert an die bekannte Stelle des *Caesar b. G.* 6, 21, 2 von den Germanen: *deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Volcanum et Lunam, reliquos ne fando quidem acceperunt;* auch in der Aufzählung der von Titus Tatius geweihten Altäre bei *Varro de l. l.* 5, 74 (*Augustin. c. d.* 4, 23) steht *Soli Lunae Volcano* zusammen. Die durch die Metonymie für die zusammengehörigen Begriffe Herd und Flamme (*Moret.* 52 *dumque suas peragit Volcanus Vestaque partes*) nahegelegte Verbindung von Vesta und Volcanus findet sich außer auf einem pompejanischen Penatenbilde (*Helbig, Wandgemälde* nr. 63) nur bei dem in Auswahl und Gruppierung der Götter sicher auf griechischer Anschauung beruhenden Zwölfgötterlectisternium vom J. 537 = 217, bei dem Volcanus und Vesta gemeinsam das fünfte der sechs Polster einnehmen (*Liv.* 22, 10, 9; von einer Vereinigung von Altären der Zwölfgötter stammt wahrscheinlich *CIL* 6, 799 = *Dessau* 3296 *ara XI Vo[l]cano*), und auf den Inschriften zweier von einem gallischen Provinzialpriester in Agedincum (Sens) und Lugudunum *in ho[nor(em) dom(us) a]ug(ustae) Mart(i) Volk(ano) et deae sancti[s]s(imae) Vestae* (*CIL* 13, 2940 = *Dessau* 7550) bzw. *[augusto deo Marti] augustae deae Vestae augusto deo Volkano* (*CIL* 13, 1676) geweihten Tempel, wo sicher die römischen Namen Volcanus und Vesta als *interpretatio Romana* einheimischer Gottheiten aufzufassen sind, wie nach den Beobachtungen von *Ch. Robert* (*Epigraphie de la Moselle* 1, 67 f.) und *A. Riese* (*Westdeutsche Zeitschr.* 17, 1898, S. 15 ff.) schon aus der Hinzufügung von *deo* bzw. *deae* vor dem Namen hervorgeht. Denn während die in allen lateinisch redenden Provinzen des Reiches vereinzelt auftretenden Weihungen an Volcanus im allgemeinen als an den römischen Gott gerichtet angesehen werden können, macht es auf keltischem Boden schon die erheblich größere Zahl der Denkmäler des Volcanuskultes sowie die mehrfach sich findende Bezeichnung als *deus Volcanus* (z. B. *CIL* 3, 5799 Augusta Vindelicorum; 7, 80 *deo Iovi et Volca(no),* Camulodunum; 13, 3105—3107, Nantes; 13, 3528, St. Quentin; *Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1903 nr. 27, Drôme) wahrscheinlich, daß hier der römische Volcanus mit einem einheimischen Gotte verwandter Natur eine Verbindung eingegangen ist; die Erkenntnis, daß es bei anderen Völkern dem römischen Volcanus verwandte, anders benannte Götter gebe, spricht *Cicero* ausdrücklich aus, *de nat. deor.* 1, 84: *ut primum, quot hominum linguae, tot nomina deorum: non enim, ut tu Velleius quocumque veneris, sic idem in Italia Volcanus, idem in Africa, idem in Hispania.* Unter den gallischen Denkmälern sind durch ihre Bildwerke und Inschriften am bemerkenswertesten der *Volcano et Venti[s]* geweihte Altar von Nemausus (*CIL* 12, 3135 = *Dessau* 3294) und das berühmte Denkmal der Pariser Schiffergilde (*nautae Parisiaci*) aus der Zeit des Tiberius (*CIL* 13, 3026 = *Dessau* 4613), wo auf dem einen Altar (*Espérandieu, Recueil général* 4, 3134), durch Beischriften gesichert, *Iovis, Volcanus, Esus, Tar-*

vos trigaruus, also römische und keltische Gottheiten vereinigt, erscheinen (vgl. *Wissowa, Archiv f. Religionswiss.* 19, 1916, S. 41 f.). Dagegen läßt sich die Existenz eines germanischen, auf dem Wege der *interpretatio Romana* mit Volcanus gleichgesetzten Gottes nicht erweisen; aus der eben angeführten *Caesar*stelle (*b. G.* 6, 21, 2) kann sie jedenfalls nicht gefolgert werden, da an dieser Stelle nicht der Gott, sondern das Element gemeint ist (*Wissowa* a. a. O. S. 14, 2), und das gelegentliche Vorkommen des Volcanus auf den als Sockel der germanischen Gigantensäulen dienenden sogenannten Viergöttersteinen (*F. Haug, Westd. Zeitschr.* 10, 1891, S. 312 f) erlaubt ebenfalls keine Schlüsse nach dieser Richtung, da diese Götterzusammenstellungen im wesentlichen nicht aus dem Gedankenkreise der einheimischen Bevölkerung, sondern der römischen Ansiedler hervorgegangen sind (vgl. *Wissowa, Germania* 1, 1917, S. 175 ff.). Das gleiche gilt von dem Erscheinen des Volcanus auf der Mainzer Juppitersäule (*F. Quilling, Die Juppitersäule des Samus und Severus,* Leipzig 1918, S. 139 ff.) und auf sonstigen germanischen Denkmälern (*F. Drexel, Bericht d. röm.-german. Kommission* 14, 1922, S. 52); die interessanteste der auf germanischem Boden gefundenen Volcanusinschriften, auf dem Regensburger Altar *CIL* 3, 14370[10] = *Dessau* 7111 (*Vollmer, Inscript. Baiuvar. Rom.* nr. 361, tab. 49), gibt sich schon dadurch als römisch zu erkennen, daß sie *X k(alendas) S(eptembres),* d. h. am Tage der römischen Volcanalia geweiht ist. Daß der in Pannonien von römischen Truppenkörpern (*CIL* 3, 3646, Cirpi) und Canabenses (*CIL* 3, 3505 = *Dessau* 2473, Aquincum) verehrte Volcanus identisch sei mit dem einheimischen Gotte Sedatus (s. Bd. 4, Sp. 597), dem u. a. in Aquincum (*CIL* 3, 10335) und in Ratiaria in Obermoesien (*CIL* 3, 8086) die Vertreter der Feuerwehr Steine setzen, ist eine sehr ansprechende Vermutung *A. von Domaszewskis* (*Westd. Zeitschr.* 14, 1895, S. 55), der jedoch mit der Behauptung (*Archiv f. Religionswiss.* 20, 1920, S. 80) 'Volcanus ist der römische Name für den Hauptgott der Pannonier' entschieden zu weit geht.

Verflechtungen des Volcanus in Mythen sind durchweg jung und nicht bodenständig. Den Cacus hat zu einem feuerschnaubenden Ungeheuer und damit zum Sohne des Volcanus erst die *vergil*ische Erzählung (*Aen.* 8, 190 ff.) gemacht (vgl. *F. Münzer, Cacus der Rinderdieb,* Basel 1911, S. 48 ff.), und wenn Volcanus als Vater des Caeculus, des mythischen Ahnherrn der Caecilier (*Paul.* p. 38, 23 *Linds* = 44 *M.*) und Gründers von Praeneste (*Verg. Aen.* 7, 679. 10, 543; vgl. *Cato* in *Schol. Veron. Aen.* 7, 681), und des Königs Servius Tullius (*Ovid. fast.* 6, 627) genannt wird, so ist dieser Zug der ältesten Form der Erzählung fremd; diese weiß nur, daß Caeculus durch einen vom Herdfeuer in den Schoß seiner Mutter springenden Funken (*Serv. Aen.* 7, 678), Servius Tullius (ebenso wie auch Romulus nach Promathion bei *Plut. Rom.* 2, 4 f.) durch einen wunderbarerweise aus der Asche des Herdes emporgewachsenen Phallus gezeugt worden sei; die Frage, welcher Gott der Erzeuger gewesen sei, hat man sich erst später vorgelegt und keineswegs einhellig beantwortet: als Erzeuger des Servius Tullius nennt *Plinius* (*n. h.* 36, 204) mit derselben Bestimmtheit, wie *Ovid* den Volcanus, seinerseits den Lar familiaris, und beide Versionen stehen gleichberechtigt nebeneinander (εἴθ' Ἡφαίστου καθάπερ οἴονταί τινες εἴτε τοῦ κατ' οἰκίαν ἥρωος *Dion. Hal.* 4, 2, 3, ebenso *Plutarch. de fort. Rom.* 10), indem die eine das Problem mehr aus italischer, die andere mehr aus griechischer Anschauung heraus zu lösen versucht; als ursprüngliches Sagengut wird keine von beiden zu gelten haben.

Über die Deutung des Volcanus gab es keine Diskussion, da über sein Wesen vollkommene Einmütigkeit der Ansichten herrschte: *Vulcanum, quem esse omnes ignem pari voce pronuntiatis ac sensu,* sagt *Arnobius* 3, 33; vgl. *Augustin. c. d.* 6, 1 *a Vulcano aquam, a Lymphis ignem petere erroris est.* Im letzten Buche (*de dis selectis*) von *Varros Antiqu. rer. divin.* war er als der Gott erklärt, *qui mundi huius ignem vehementissimum et violentissimum pro immensae naturae temperamento creavit et regit, Augustin. c. d.* 7, 30, vgl. *ebd* 7, 16 (*R. Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 24, 1898, S. 210 *frg.* 35). Was für einer Spekulation *Martianus Capella* folgt, wenn er Volcanus als *Terrae pater* bezeichnet (1, 49), ist unklar und belanglos.

Die durch *Arnobius* (6, 19 *constitueremus enim in decem milia simulacrorum toto esse in orbe Vulcani*) bezeugte Häufigkeit der Volcanusbilder, die sich wahrscheinlich daraus erklärt, daß der Gott, der das Anwesen vor Feuerschaden behütete, in sehr vielen Häusern unter den Penaten verehrt wurde (daher stammt vielleicht auch die Becherinschrift aus Tarquinii *Volcani pocolom, CIL* 1², 453 = 11, 6078, 12 = *Dessau* 2969), wird durch Inschriften, in denen von der Weihung von *sigilla Volcani* die Rede ist (z. B. *CIL* 6, 656. 14, 3 = *Dessau* 3536 3299. *Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1910 nr. 159), und durch zahlreiche erhaltene Denkmäler, insbesondere Statuetten und Reliefs, bestätigt. Diese zeigen in der Darstellung des Gottes gegenüber den griechischen Bildern des Hephaistos keine Eigentümlichkeit, sondern geben, wie erwähnt, den Gott durchweg in der Gestalt des Schmiedes wieder, in provinzialen Denkmälern roherer Ausführung oft so wenig idealisiert, daß man im einzelnen Falle im Zweifel sein kann, ob man ein Bild des Gottes oder die Grabstatuette eines menschlichen Schmiedes vor sich habe (z. B. *F. Hettner, Röm. Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* nr. 158). Welche Bedeutung die Abzeichen des Volcanus, Amboß, Hammer, Zange und Rundkappe, auf dem Puteal Libonis auf dem römischen Forum (*Jordan, Topogr.* 1, 2 S. 403 f. *Helbig, Führer*² nr. 1210) hatten, hat sich noch nicht mit Sicherheit feststellen lassen. Als Beizeichen begegnet die bekränzte Filzkappe des Gottes auf Victoriati, Denaren und Semisses der älteren römischen Münzprägung vor dem hannibalischen Kriege (*Babelon, Monnaies de la républ. Rom.* 1, 47. 49. 51), der vom Pil-

leus bedeckte Kopf mit Zange dahinter auf Prägungen verschiedener Münzmeister, z. B. des L. Aurelius Cotta (wahrscheinlich des nachmaligen Prätors von 684 = 70), zur Erinnerung an die Eroberung der Hephaistosinsel Lipara durch seinen Vorfahren C. Aurelius Cotta im ersten punischen Kriege (502 = 252), *Babelon* a. a. O. 1, 244 nr. 21. Auf den Kaisermünzen erscheint Volcanus sehr selten und nur in mythologischen Szenen griechischer Erfindung, z. B. der waffenschmiedende Hephaistos neben Athena auf den Bronzemedaillons des Antoninus Pius bei *Cohen, méd. impér.*[2] 2, 387 f. nr. 1155 f. (*Eckhel, D. N.* 7, 34). Eine Statue des Volcanus (oder vielmehr wohl Hephaistos) stand in der Vorhalle des Tempels des Mars Ultor auf dem Forum Augusti, was *Ovid* zu dem Aperçu *trist.* 2, 295 f. Anlaß gab: *venerit in magni templum, tua munera, Martis: stat Venus Ultori iuncta, vir ante fores* (vgl. *A. Reifferscheid, Annali dell' Instit.* 1863, 368). [Wissowa.]

Voleta s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 232.

Volgient- s. *Vogientis.*

Volpinae, *Nymphae* —, verehrt am Tönnissteiner Heilbrunnen (Bad Tönnisstein mit seinen Sauerquellen liegt im Brohltal, s. *Baedeker, Rheinlande*[31] S. 194 mit Karte. *Andree, Handatlas*[7] 63/64, D 5) durch einen von einem ehemaligen Soldaten des Rheinheeres gestifteten Altar, der 'an dem ursprünglichen Ort der Aufstellung' an der altbenutzten Quelle mit zwei anderen Weihungen (*CIL* 13, 7692. 7728 = *Lehner, Steindenkm.* nr. 167. 554; s. *Klein, Bonn. Jahrb.* 84, S. 55—68) gefunden wurde, *CIL* 13, 7691 = *Lehner, Die antiken Steindenkm. des Provinzialmuseums in Bonn,* nr. 168: *Apollini et Nimpis Volpinis Cassius Gracilis veteranu[s] v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Zur Schreibung *Nimpis* statt *Nymphis* vgl. Belege bei *Dessau, Inscr. Lat. sel.* vol. 3, p. 822 und 818.

Den örtlichen Beinamen *V.* der Nymphen (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 443) hat *Theod. v. Grienberger, Korrbl. Westd. Zeitschr.* 12 (1893), § 52 herleiten wollen vom Fluß *Vulpis* (*Tab. Peut.* 3, 3 ed. *Miller; Revue des études anc.* 14 [1912], Pl. VI/VII) in den Seealpen (*Holder* 3, Sp. 456), wo die Heimat des Veteranen gewesen sei. Doch ist wahrscheinlicher die Annahme der Benennung der Quellnymphen von Tönnisstein mit einem hier heimischen Ortsnamen; denn Gleichnamigkeit von Örtlichkeiten war auch im Altertum sehr häufig und ist heute noch oft genug nachweisbar (vgl. z. B. *Cramer* im *Korrbl. 'Germania'* 2 [1918], S. 8 über *Meduna,* auch die in verschiedenen Gegenden heimischen Götternamen *Souconna, Vintius* u. a.). Dem Heilspender Apollo war nach *Lehner* (*Steindenkm.* 167) auch ein gleichzeitig gefundener Altar geweiht. — Vgl. *CIL* 13, 6649 = *Dessau* nr. 9263 (vom J. 166 n. Chr.): *Nymphae Apollinares.* [Keune.]

Voltumna, etruskische Göttin, nur daher bekannt, daß bei ihrem Heiligtum (*ad fanum Voltumnae*) die Versammlungen der Vertreter des etruskischen Städtebundes (über diesen s. *Mommsen, Staatsrecht* 3, 666 f. A. 1. *E. Bormann, Arch.-epigr. Mitteil. aus Österr.-Ungarn* 11, 1887, S. 103 ff. *A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker* S. 61 ff.) stattfanden, von denen *Livius* zu den Jahren 320 u. c. = 434 v. Chr. (4, 23, 5), 321 = 433 (4, 25, 7), 349 = 405 (4, 61, 2), 357 = 397 (5, 17, 6) und 365 = 389 (6, 2, 2) berichtet. Daß dies Heiligtum im Gebiete von Volsinii lag, geht daraus hervor, daß nach der bekannten Inschrift von Hispellum (*CIL* 11, 5265 = *Dessau* 705) Z. 19. 35. 51 noch unter Constantin die Festversammlung Etruriens *aput Vulsinios* stattfand. Den Namen der Göttin bringt *W. Schulze* (*Zur Gesch. latein. Eigennamen* S. 252) mit dem Geschlechte der *ultimni* (*Veltymnus, Veldumnius*) zusammen, Zusammenhang mit dem ebenfalls volsinischen Gotte *Vertumnus* (s. d. Art.) ist sehr wahrscheinlich. Über vergebliche Versuche, Reste des Heiligtums auf dem Landgut Voltone südöstlich von Pitigliano aufzufinden, vgl. *Archäol. Anz.* 1899, 61. [Wissowa.]

Volturnus, altrömischer Gott, bezeugt durch den Namen des zu den zwölf kleineren Flamines gehörenden *flamen Volturnalis* (*Ennius ann.* 122 *Vahl.*[2] bei *Varro de l. l.* 7, 45. *Paul.* p. 379) und das am 27. August gefeierte Fest der Volturnalia (*CIL* 1[2] p. 327. *Varro de l. l.* 6, 21. *Paul.* a. a. O.). Da dieses Fest in den *Fasti Vallenses* ausdrücklich als *Volturno flumini sacrificium* bezeichnet wird und der Gedanke an den campanischen Volturnus (über ihn und die nach ihm benannte Stadt Volturnum = Capua vgl. *Varro de l. l.* 5, 29. *Liv.* 4, 37, 1. *Pompon. Mela* 2, 70. *Sil. Ital.* 8, 528 u. a.) im römischen Festkalender ausgeschlossen ist, hat *Mommsen* (*CIL* 1[2] a. a. O.) die einleuchtende Erklärung gefunden, daß Volturnus, der Wortbedeutung nach bezüglich '*ad omnia quae volvuntur et cursu graviter incitato feruntur*' von Haus aus die Bezeichnung eines jeden fließenden Wassers sei, nicht anders als *amnis* oder *fluvius,* und hier den Tiber bedeute (zustimmend u. a. *W. Warde Fowler, The Roman festivals* S. 214 und *W. Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* S. 540, 3, der *ebd.* S. 571, 6 die Annahme eines Zusammenhanges mit dem etruskischen *velϑurna* ablehnt; dagegen *G. Herbig, Philologus N. F.* 28, 1918, S. 450 f.); damit ist der Erklärungsversuch von *Jordan* (zu *Preller, Röm. Myth.* 2, 143, 1), der in Volturnus den Gott des gleichnamigen Windes (personifiziert bei *Sil. Ital.* 9, 495 ff.) und weiterhin überhaupt einen Wirbelwinds- und Gewittergott sehen möchte, erledigt. Der Erfinder der Erzählung, die den Volturnus zum Vater der Quellnymphe Juturna und Schwiegervater des Janus machte (*Arnob.* 3, 29), kannte noch die Identität von Volturnus und Tiber. Sonst ist diese verschollen, und der römische Gott hat im Kulte keine Spuren hinterlassen; denn die Weihinschrift *Ephem. ep.* 8, 576 *Volturn(o) P. Varius C. Pecuni*... (?) bezieht sich nach ihrem Fundorte (in der Nähe des alten Teanum Sidicinum) auf den campanischen Flußgott (der auch bei *Stat. silv.* 4, 3, 67 ff. personifiziert und redend eingeführt wird), und die nur handschriftlich erhaltene Säuleninschrift aus Corduba *Volturnus* (*CIL* 2, 2196) hat mit dem Gotte überhaupt nichts zu tun. [Wissowa.]

Volumna s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 232.

Volumnus s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 232.

Volupia s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 233.

Voluptas, Beiname der Venus. *Cic. de nat. deor.* 2, 61 *Cupidinis et Voluptatis et Lubentinae Veneris vocabula consecrata sunt.* Vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 1, 435 u. oben Artikel *Indigitamenta* Bd. 2, Sp. 143 f. und u. *Volupia.* [Fehrle.]

Volusiani, *Lares —,* die Schutzgeister des Familienverbandes der Volusii (Gens Volusia), bezeugt durch zwei stadtrömische Inschriften, welche Decurionen dieser *Lares V.* nennen. Vgl. *Fortuna Tulliana* u. a. zu Rom, o. Bd. 5, Sp. 1281, sowie die hispanischen *Lares Turolici* (o. Bd. 5, Sp. 1298) u. a. mit *Schulten, Numantia* 1, S. 236 f. — *CIL* 6, 2, p. 1366, nr. 10266 f. (Grabschriften). *CIL* 6, 10266 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3606 (Marmortafel, im Vatikanischen Museum): *T. Flavio Phileto et Statiliae Paulae et Statiliae Spatale, vixit ann(os) XX, iussu decur(ionum) Larum Volusianorum. CIL* 6, 10267 (erhalten durch Sammlungen des 16. Jahrh.): *Hymnus, Caesaris Aug(usti servus), Volusianus, Hermaphili, Hymni lib(erti), f(ilius), decurio Larum Volusianorum, Scantiae Priscae coniugi carissimae et sibi.* Gemeint sind Decuriones (Vorsteher einer 'Decuria' benannten Unterabteilung) der Familia, d. h. des unfreien Gesindes, zugleich Begräbnisgenossenschaft, vgl. *Marquardt, Privatleben der Römer*² S. 154. 372. *W. Liebenam, Zur Gesch. u. Organ. des röm. Vereinswesens* (1890), S. 191 f. Aus den beiden Inschriften, von welchen die zweite einen Sklaven des Kaisers Augustus, die erste einen Freigelassenen des Vespasianus oder Titus nennt, darf gefolgert werden, daß die Domus Volusiana mit einem Teil ihres Gesindes (der Familia), wohl durch Erbschaft, an Augustus gefallen war (*Th. Mommsen*). [Keune.]

Volutina s. *R. Peter,* o. Bd. 2, 1, Sp. 233.

Vorocius, Name eines gallischen Gottes, dem *Mars* als Beiname gegeben, welchem mit Vorliebe in Gallien heimische Götter gleichgestellt werden (*Holder, Altcelt. Sprachsch.* 3, Sp. 447 und 2, Sp. 444/5). Der Gott ist bekannt durch die Inschrift eines zu Vichy (Badeort am Allier, *Andree, Handatlas*⁷ 91/92, C 3, wohl = *Aquae Calidae, Kiepert, Form. orb. ant.* XXV, Hk) 1883 in einem römischen Brunnen gefundenen, im Museum zu Saint-Germain-en-Laye verwahrten großen, runden Bronzeringes, von einer Statue des Gottes, *CIL* 13, 1497 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4584: *Nu. Agg. (= Numinibus Augustorum), Deo Marti Vorocio Gaiolus Gai f(ilius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Der Name des Gottes ist offenbar derselbe wie der einer in *Tab. Peut.* 2, 4 ed. *Miller* [*Revue des étud. anc.* 14 (1912), Pl. III] genannten Ortschaft bei Aquae Calidae (Vichy): *Vorogio,* verb. *Vorocio* (*Kiepert* a. a. O.: *Vorocium,* heute Vouroux oder Vourroux, faubourg-nord de Varennes-sur-Allier, flußabwärts von Vichy, s. *Villefosse, Bull. des antiq. de Fr.* 1883, p. 266 f. 323 [nach *Miller, Itin. Rom.* p. 119: St. Gerand]). Vgl. *Vintius — Vintium, Cemenelus — Cemenelum, Aximus — Axima, Nemausus, Vienna* usw. Wie in zahlreichen Inschriften ist eine durch den Kaiserkult bedingte Ehrung des Kaiserhauses voraufgeschickt. Zur Bezeichnung der provinzialen Gottheit als *Deus* s. *Ch. Robert, Epigraphie de la Moselle* 1, p. 67/68. *A. Riese, Westd. Zeitschr.* 17 (1898), S. 15 ff. (der jedoch in seinen Folgerungen zu weit geht). Der Name des Stifters ist vom Namen seines Vaters abgeleitet, wie oft. — Der Ring, auf welchem die Weihinschrift angebracht ist, war wohl einer der Ringe eines Bronzebildes des V., durch welche Stangen gezogen wurden, um das Kultbild bei Prozessionen im Zuge einherzutragen, vgl. das Bronzebild des Rudiobus, *Espérandieu, Recueil gén. des bas-rel. . . . de la Gaule rom.* 4, p. 119, nr. 2978 (*CIL* 13, 3071). — Gleichzeitig mit dem Bronzering, dessen ganzer Durchmesser 0,17, lichter Durchmesser 0,11 m. beträgt und der $2\frac{1}{2}$ kg wiegt, wurden in dem alten Brunnen gefunden unter anderem Schaft und Kapitäl einer Säule, zusammen hoch etwa 1,30 m, und ein Bronzebild des Mars von 0,80 m Höhe, s. *Villefosse, Bull. des antiq. de France* 1883, p. 262 bis 267, nach Berichten von *Bertrand,* und *Bertrand, Bull. Soc. de l'Allier* 17 (1886) mit Abb. p. 309. Das zum Tragen eingerichtete Bronzebild des dem Mars gleichgestellten und daher auch gleich gebildeten V. mag für gewöhnlich auf der Säule aufgestellt gewesen sein, von welcher Bestandteile im Brunnen vorgefunden wurden. — Etwa 30 m entfernt vom Brunnen ist die Fundstelle von Blättchen ('plaquettes') aus Silber, von welchen zwei die Inschrift *CIL* 13, 1496: *Deo Iovi Sabasio* usw., andere ein Bild des Iuppiter (Sabasius, Sabazius) tragen. *Rossignol et Bertrand, Études sur quelq. découv. ant. de Vichy et principalement sur les bractéoles votives en argent, Moulins* 1889 (= *Bull. de la Soc. de l'Allier* 18).

Ein Bronzering von derselben Größe und Schwere, der *Dea Diana* geweiht, 'mit Löchern zum Aufhängen', ist gleichfalls in Vichy gefunden, *CIL* 13, 1495 (jetzt im Museum zu Lyon).

Der Ort Vorocium ist auch auf merowingischen Münzen als Prägestätte genannt: *Vorocio vico* oder bloß *Vorocio,* s. *Holder* a. a. O. 3, Sp. 447. Zu Vouroux = Vorocium sind in einem alten (römischen) Brunnen zwei Steinbilder gefunden, *Espérandieu, Recueil* 2, nr. 1613 und 1622. — Zu V. vgl. noch die unter *Trittia, Vintius* u. a. angeführte Abhandlung von *Maver,* S. 20. Über die keltischen (bes. örtlichen) Beinamen des Mars s. *E. Windisch* in der zu *Toutiorix, Ugios, Vicinnus* u. a. angeführten Abhandlung, S. 89—92. [Keune.]

Vortumnus s. *Vertumnus.*

Vosegus oder *Vosegus Silvester,* Schutzgott des Wasgenwaldes, der Vogesen (*mons Vosegus: Caes., Plin. nat. hist.; silva Vosagus: Tab. Peut.* oder *Vosagus silva: Gregor. Tur.; Vosagus* ist die in nachrömischer Zeit überwiegende Schreibung; s. *Zangemeister* zu *CIL* 13, 6027. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 448—450. *Das Reichsland Elsaß-Lothringen, Landes- u. Ortsbeschreibung,* 3, 2, S. 1160 f.), bezeugt durch drei Weihinschriften, welche im nördlichen Unterelsaß (nr. 1—2) und in der anstoßenden Rheinpfalz (nr. 3) gefunden sind. Durch diese Fundorte wird bestätigt, was wir auch aus anderen

Angaben wissen, daß der Name *V.*, ebenso wie der daraus entstandene Name 'Wasigen', 'Wasgau', einstmals in weiterem Umfang Geltung hatte als heutzutage, und daß er wenigstens noch ganz oder teilweise das Gebirge umfaßte, welches uns unter dem Namen 'die Hart (Haardt)' geläufig ist; s. *Das Reichsland Els.-Lothr.* 3, 2, S. 1161 (Col. I: 'Neustadt auf dem Wasigen' = Neustadt an der Haardt), auch *Zangemeister, CIL* 13, 2, 1, p. 156 zu nr. 6027 und p. 173. — Selbst auf den Hunsrück dehnte sich der Name *V.* aus, denn in einer Urkunde vom Jahr 633 n. Chr. (*Ad. Goerz, Mittelrhein. Regesten* 1, S. 34) wird Tholey als in den Vogesen gelegen bezeichnet; s. *Heinr. Witte, Jahrb. d. Ges. f. lothr. Gesch.* 5 (1893), 2, S. 26 f. [Ebenso umfaßte der Name der Ardennen im Altertum ein viel weiteres Gebiet als heutzutage.]

1) *CIL* 13, 6027 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3917, gefunden im J. 1865 gegenüber der Stätte der ehemal. Niederlassung der Deutschherren 'Dahner Kloster', am Fuß vom Reiberg (volkstüml. Benennung statt 'Rehberg', bei Zinsweiler, südwestl. von Niederbronn, s. *Das Reichsland Els.-Lothr.* 3, 2, S. 868 und *Mündel, Die Vogesen*[11], Karte zu S. 208/209), jetzt zu Niederbronn: Verstümmeltes Bild des Gottes unterhalb der Inschrift: *Vo[seg]o Sil(vestri) s(acrum), Adnamus Nertomari fil(ius) v(otum) s(olvit) l(aetus) l(ibens) m(erito).* Nach *Zangemeister* stellte das Bild den Gott stehend dar, mit Bogen über der linken und Köcher über der rechten Schulter (?). Doch sagt *Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs, stat. et bust. de la Gaule rom.* 7 (1918), p. 207, nr. 5611 (ohne Abbildung): '*on ne distingue plus que les contours d'un buste, de facture grossière, dans une niche.*'

2) *CIL* 13, 6059, Bruchstück, gefunden in der Kirche zu Görsdorf (nordöstlich bei Wörth, im unterelsässischen Kreis Weißenburg), an der Kirche von Görsdorf eingemauert: *Vosego Sil[vestri] | [? Su]car(us) Vin[dilli? f(ilius)] | v(otum) s(olvit) [l(ibens) m(erito)].*

3) *CIL* 13, 6080 = *Dessau* 3916, Bergzabern in der Rheinpfalz, an der südlichen Hart, verschollen, bekannt durch *Gruter* 94, 10 ('*ad Tabernas montanas in area arcis*'): *Vosego Maxsiminus v. s. l. l.* — Zu *xs* s. *Dessau* a. a. O. vol. 3, p. 837 f., zu *ii* statt *i* s. *ebd.* p. 804 (f.).

1—3 = *Al. Riese, Das rhein. Germanien in den ant. Inschriften* (1914), S. 360, nr. 3563 bis 3565.

Das Beiwort *Silvester* (nr. 1 und 2) ist sonst dem *Silvanus* gegeben. Lediglich Zufall kann sein, daß *V.* nur allein und noch nicht als Beiname des Silvanus nachgewiesen ist.*) Denn sonst sind die Gebirgsgötter, wenn auch durchaus nicht immer, römischen Göttern angeglichen, wie *Iuppiter Poeninus* (in den Alpen), *Diana Abnoba* (Schwarzwald, *mons Abnoba*), *Diana Arduinna* (Ardennen mit Oesling und Eifel, *silva Arduenna* oder *Arduinna, Ardinna*).

*) Möglich wäre übrigens Ergänzung des SIL der Inschriften nr. 1 und 2 zu *Silvano* (in nr. 1 abgekürzt: *Sil.*, wie in *CIL* 3, *Suppl.* 1, nr. 10460 = *Dessau* nr. 3573), mit Voranstellung des einheimisch-örtlichen Namens, wie in *Lenus Mars, Vintius Pollux* u. a., s. *Korrespondenzbl. Westd. Ztschr.* 15 (1896), Sp. 55 f., Anm. 16, Ende

— Wie die Personennamen der Inschriften beweisen, waren die Verehrer Einheimische: zwei haben, gleich ihren Vätern, keltische Rufnamen (nr. 1—2), einer einen lateinischen (nr. 3).

Mit Unrecht hat *Schweighäuser, Kunstblatt* 1823, S. 322 f., in einer Inschrift vom Donon in den Mittelvogesen, an der elsässisch-lothringischen Grenze, *CIL* 13, 4550, *Vo[geso]* (so!) ergänzen wollen, s. *Bechstein, Korrbl. Westd. Zeitschr.* 10 (1891), § 10 und *Jahrb. des Vogesen-Clubs* 7, S. 60 f., und ganz willkürlich hat *Janssen, Bonn. Jahrb.* 23 (1856), S. 168 ff. in einer bei Nijmegen in den Niederlanden gefundenen Inschrift, *CIL* 13, 8723, *Vo(sego)* gelesen, s. *Zangemeister, Korrbl. Westd. Zeitschr.* 8 (1889), § 5, Sp. 5, 2.

Nach römischer Auffassung zählte Vosegus zu den *dei silvestres* (*Ephem. epigr.* 9, nr. 890). Wie die nach Waldgebirgen benannten Gottheiten überhaupt, so war auch der seit vorrömischer Zeit im Wasgenwald verehrte Vosegus Schutzherr sowohl des Gebirges mit seinen Waldungen und deren Wildstand, wie aller Menschenkinder, die vorübergehend oder dauernd in seinem Reiche weilten als Jäger, als Reisende, als Arbeiter, als Ein- oder Anwohner.

Auch als Mannesname kommt *V.* vor. *Holder* 3, Sp. 451 belegt ihn mit *Silius Ital.* 4, 213 (Var. *uesegus*) und inschriftlich mit *Revue épigr.* (Bd. 5) Heft 110, nr. 1552, p. 43 (Auvergne, Sigillatatöpfer).

Literatur: *Zangemeister* in *Etudes archéol., linguist. et hist. dédiées à C. Leemans*, Leyden 1885, S. 239 ff. (daher *Korrbl. Westd. Zeitschr.* 5 [1886], Nr. 1, § 16, 6) und zu *CIL* 13, 6027. *Keune, Lothr. Jahrb.* 8 (1896), 1, S. 82 f. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 450/451 (Liefg. 18, 1908). *J. Toutain, Vosegus et Abnoba, Bull. archéol.* 1920, p. 95—100 (*A. Grenier, Bibliogr. alsac.* 1, 1918—1921 [1922], p. 97. 100). *Drexel, Bericht der Röm.-germ. Kommission D. Arch. Inst.* 14 (1922, erschienen 1923), S. 39. [Keune.]

Vroicae, keltischer Name einer Mehrheit von (wahrscheinlich weiblichen) Gottheiten, vielleicht *Matres* oder *Matronae* (s. o. Bd. 2, 2, Sp. 2464 ff.), verbunden mit einem zweiten, zweifellos adjektivischen Beinamen in einer zu Rognes im Département des Bouches-du-Rhône (Arrond. Aix, Canton Lambesc) gefundenen Inschrift, *Revue épigraph.* Heft 59, nr. 833 und Heft 76, nr. 1073 (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 455 und 560 in Liefg. 18, 1908 und 19, 1910): *Verax Antenoris f(ilius) et Potissuma Ollunae f(ilia) Vroicis et Ald[e]me[hen]sibus loc[o privato aedem fecerunt?]* oder *loc[o dato decreto decurionum* usw.?]. — Der Fundort Rognes liegt ostnordöstlich von Lambesc: *Andree, Handatlas*[7] 93/94, E 2; vgl. *CIL* 12, Tab. II, Ff und p. 975.

Ein keltisches Wort **vroica*, gleichlautend mit dem Namen der Gottheiten, u. a. erschlossen aus irischem und gälischem Wortschatz, daneben **vruica—bruca*, bedeutet 'Heidekraut', 'Heide', s. *Holder* (a. a. O.) Sp. 454 f. Im zweiten Beinamen ist die lateinische Adjektivendung *-ensis* angehängt an einen keltischen Namen, wie in *Marosallenses, Samnagenses.* Der Rufname des Mannes ist lateinisch, der

seines Vaters griechisch, der Rufname der Frau (wohl seiner Ehefrau) ist ebenfalls lateinisch, der ihres Vaters jedoch keltisch (*Olluna*, Mannesname auf *-a*, vgl. *Holder* 1, Sp. 4 und 3, Sp 468 f.) [Keune.]

Vulcanus s. *Volcanus*.

Vulgientes: *Vo[l]gientes (Matres)*, s. *Vogientis*.

Vulgivaga, Beiname der Venus. *Lucrez* 4, 1070: Du wirst unter der Liebe zu leiden haben, *si non prima novis conturbes volnera plagis Volgivagaque vagus Venere ante recentia cures.* Vgl. *Lucrez* 5, 932, wo von den ersten Menschen gesagt ist: *Volgivago vitam tractabant more ferarum.* Vgl. unter Art. *Aphrodite πάνδημος* (Sp. 399 ff.). [Fehrle.]

Vulturnus s. *Volturnus*.

Nachtrag zu Artikel Venus. Zu Sp. 206, Z. 67 zum Worte 'vollständig' bemerkt *Keune* brieflich: 'Diese Angabe trifft insofern nicht zu, als bildliche Darstellungen der Venus auch in den gallisch-germanischen Provinzen verbreitet sind, und zwar (abgesehen von mythologischem Bilderschmuck auf Baudenkmälern, insbesondere Grabmalen, z. B. Urteil des Paris, oder von bronzenen Zierstücken u. dgl.) nicht bloß Reliefbilder auf Wochengöttersteinen und auf Viergöttersteinen oder verwandten Baugliedern der 'Juppitergigantensäulen', sondern auch Vollbilder aus Stein, mit Vorliebe Marmor, und Tonbildchen. Allerdings sind die letzteren nur romanisierte bildliche Ausdrucksweise ('Interpretatio Romana') für einheimische, örtliche Göttinnen, wie nachweislich z. B die in Tempelanlagen der Civitas Treverorum vorgefundenen Tonbildchen.'

[Korr.-Note. D. Red.]

Nachtrag zu Artikel Verwandlungen, Sp. 240, Z. 21—23. Nach brieflicher Mitteilung von *P. Wolters* ist in dem fraglichen Bildwerk (*A. H. Smith, A Catalogue of Sculpture in the Brit. Mus.* III, nr. 1636. *C. Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse antiker Bildwerke* nr. 1494. *W. Klein, Vom antiken Rokoko* S. 81) nicht die 'Umwandlung des Ampelos in einen Weinstock', überhaupt nicht eine Verwandlung dargestellt, sondern der Gott Dionysos in Gruppierung mit einem als Mischgestalt aus Pflanze und Mensch gebildeten Rebenmädchen, einer Hamadryade, die man immerhin Ampelos nennen könne. Vgl. *P. Wolters, Münchner Jahrb. der bildenden Kunst* 13 (1923), 167 ff.

[Korr.-Note. D. Red.]

Weltalter. *γένος* bei *Hesiod, Platon* u. a. *γενεή* bei *Hesiod, Erga* 160, *Aratos* (neben *γένος*), in der Anthologie, im Prooemium des *Babrios*, in den sibyllinischen Orakeln, *χρόνος* z. B. *Κρόνιος Plut. aet. rom.* 12.

aetas *Ov. Met.* 1, 89 und sonst oft, saeculum *Hor. epod.* 16, 65 und sonst oft, genus *Cic. nat. deor.* 2, 159, gens *Verg. Ecl.* 4, 9, proles *Ov. Met.* 1, 114. 125 u. a., suboles *Ps.-Sen. Octavia* 406, progenies *Verg. Ecl.* 4, 7 (nova), tempus *Hor. epod.* 16, 64.

1. Die älteste Überlieferung der griechischen Literatur über die Weltalter bieten *Hesiods Erga* v. 106—201. Die Echtheit dieses Abschnitts ist bestritten worden, am entschiedensten von *K. Lehrs, Quaestiones epicae* (1837), der S. 230 Anm. 13 urteilt: '*Haec narratio de quinque hominum generibus, ut nunc est, plures habet auctores, ex pluribus recensionibus commixta est, et praeterea in quinto genere ad desperationem deformata*'. *G. F. Schoemann, de aetatibus generis humani* (Greifswald 1842, *opusc.* 2, 305—319) ist zwar mit *Lehrs'* Beweisgründen nicht einverstanden, glaubt aber wegen der Unstimmigkeit mit dem Pandoraabschnitt v. 42 ff. unseren Abschnitt für das Werk jüngerer Dichter halten zu müssen (S. 317) und urteilt über seine Komposition S. 305 Anm. 1: '*Ordinem quendam et continuationem partium et tanquam unius corporis membrorum coniunctionem hos compositores spectasse nemo non agnoscet; sed acutiores oculos explorantemque severius unguem non facile fallent plurimae discrepantiae et iuncturae parum apte commissae, licet sint hodieque, qui talia aut non animadvertant aut nimis patienter excusent*'. *A. Kirchhoff, Hesiodos' Mahnlieder an Perses* (1889) scheidet mit den von ihm angenommenen acht Mahnliedern unter anderen Fortsetzungen und Anhängen auch das Gedicht von den Weltaltern als ein in sich abgeschlossenes und selbständiges Gedicht aus, das nicht von dem Dichter der Mahnlieder stammen kann (S. 49), und wiederum aus diesem Gedicht eine Anzahl von Versen, insbesondere den Abschnitt über das Zeitalter der Heroen (v. 156—173).

Dagegen hat *Eduard Meyer* in seiner Abhandlung '*Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschenaltern*' (Beitrag zu dem *Genethliakon für Carl Robert* 1910 S. 159—187) mit Recht das Gedicht nicht nur *Hesiod* zurückgegeben, sondern auch seine Überlieferung im ganzen bestehen lassen. Am meisten beanstandet bleiben die Verse 108 (von *Meyer* S. 168 verteidigt), 120 (aus dem Zitat bei *Diod.* 5, 66), v. 124 f. (anerkannt von *Erw. Rohde, Psyche*² 1, S. 96), v. 169 (geschützt nach dem Vorgange von *Nicole, Revue de philol.* 12, 113 und *H. Weil, ebd.* S. 173 f. von *Usener, Sintflutsagen* [1899] S. 201 Anm. 2). Die aus dem *Papyros Navillii* (Bibl. in Genua pap. 94) gewonnenen, von *Weil* und *Kuiper* ergänzten Verse 169 bcde gehören schwerlich dem *Hesiod*. Allerdings glaubt man, nicht nur aus *Diod.* 5, 66 (s. dagegen *Meyer* S. 169 Anm. 1), sondern auch aus anderen Zitaten schließen zu sollen, daß die *Hesiod*ische Dichtung ursprünglich noch mehr Verse, als überliefert sind, gezählt habe, vgl. *E. Graf, Ad aureae aetatis fabulam symbola* (*Leipziger Studien* 8, 1885, S. 6. 25); aber bei *Josephus Antiqu. Jud.* 1, 108 (*Rzach fr.* 256) ist das *Hesiod*zitat verdächtig, bei *Origenes c. Cels.* 4, 79 (*Rzach fr.* 82) ist nicht an die *Erga* zu denken. Daß die Überlieferung im einzelnen schwankte, lehren uns die Zitate der Verse 121 ff. bei *Platon Cratyl.* 397 e und *Rep.* 469 a, deren Fassung *Fr. Leo, Hesiodea* (*Göttinger Lektionskatalog* 1894) S. 17 und *Ed. Meyer* a. a. O. S. 175 f. in den Text aufgenommen haben, lehrt auch das Zitat bei *Diodor* in den Versen 113 f.

2. Der Inhalt der Dichtung ist folgender:

Zuerst schufen die olympischen Götter das goldene Menschengeschlecht, damals als Kronos im Himmel regierte.*)

Wie Götter lebten die Menschen, sorglos und frei von Krankheit**) und Ungemach; sie kannten nicht die Beschwerden des Alters, nicht eine Schwächung ihrer Glieder, genossen die Freuden des Mahles***) und starben wie vom Schlafe bewältigt.*) Alle Güter standen zu ihrer Verfügung, die Erde gab von selbst reiche Frucht. Mit vielen Gütern gesegnet**), verrichteten sie gern und in Frieden ihr Tagwerk.***) Nachdem ihr Geschick†) sich erfüllt und sie geborgen hat, leben sie als gute Dämonen über der Erde, als Wächter der Menschen, Reichtum spendend: das ist ihr Königsamt.††) v. 109—126.

Das silberne Geschlecht, das dem goldenen folgte, war weit geringer als dieses, weder körperlich noch geistig ihm ähnlich. Hundert Jahre brauchten die Menschen zu ihrer Entwickelung; so lange tändelten sie kindisch im Schoße der Mutter. Herangereift lebten sie nur noch eine kurze Spanne†††), in ihrem Un-

*) Es ist nicht daran Anstoß zu nehmen, daß *Hesiod* unter dem Einfluß der epischen Dichtung von den olympischen Göttern zur Zeit des Kronos redet: der Dichter schreibt hier keine Theogouie, vgl. *Ed. Meyer* a. a. O. S. 170. Überhaupt empfiehlt es sich, den Kronos des goldenen Weltalters von dem Kronos *ἀγκυλομήτης* der *Theogonie* zu trennen (der Versuch von *H. Flach*, *Das System der Hesiodischen Kosmogonie* 1874 S. 46ff., *Hesiods Erga* mit der *Theogonie* in Übereinstimmung zu bringen, ist abzulehnen: nach *Theog.* v. 211ff. werden Tod und Leiden von der *Νύξ* in der Urzeit geboren). *Usener*, *Sintflutsagen* S. 204 hält jenen für den älteren (vgl. *Κρόνος βασιλεύς* bei *Max Mayer* in diesem Lexikon 2, 1458 und *M. Pohlenz* in *Ilbergs Jahrb.* 37 [1916] S. 549ff.); richtiger scheint es, beide nicht nach dem Alter, sondern nach der Verschiedenheit der Vorstellungskreise zu trennen *ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος* ist in der griechischen Literatur von *Platon* an, wie Saturnia regna in der römischen, der beliebte Ausdruck für das goldene Zeitalter; vgl. *Timotheos* bei *Athen.* 3, 122d u. *Paus.* 5, 7, 6: *Ἠλείων οἱ τὰ ἀρχαιότατα μνημονεύοντες Κρόνον τὴν ἐν οὐρανῷ σχεῖν βασιλείαν πρῶτον, καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ ποιηθῆναι Κρόνῳ ναὸν ὑπὸ τῶν τότε ἀνθρώπων, οἳ ὠνομάζοντο χρυσοῦν γένος.* Leicht zu erklären ist, daß in der oder jener griechischen Landscbaft das goldene Zeitalter unter die Regierung ihres Stammheros verlegt wurde, so in Thermopylae unter die des Amphiktyon, wenn wir die Worte bei *Telekleides* in den *Amphiktyonen* (*Athen.* 6, 268b. 1, 209 *Kock*): *λέξω τοίνυν βίον ἐξ ἀρχῆς ὃν ἐγὼ θνητοῖσι παρεῖχον* dem Amphiktyon zuteilen, vgl. *E. Graf*, *Leipz. Stud.* 8 (1885), S. 66; bei den Lydern unter die des Alkimos, s. *Xanthos FHG* 1, 38. *CIG* n. 3064. Dagegen ist es philosophische Umdeutung, wenn *Empedokles fr.* 128 *Diels* aus *Porphyr. de abstin.* 2, 21. 27 Kronos als Beherrscher der goldenen Zeit ausdrücklich ablehnt und Kypris an seine Stelle setzt, s. unter 11. *Orph. fr.* 139 *Kern* (= 243 *Abel*): *πρώτιστος μὲν ἄνασσεν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν* gehört der älteren Orpbik, die jüngere machte Phanes zum Herrscher des goldenen Geschlechts, Kronos zu dem des silbernen, *fr.* 140 *K.* 244 Ab. aus *Procl.* in *Rem. publ.* 2, 74, 26 *Kr.* s. unter 5. Das Bruchstück des *Nigidius Figulus de dis* 4 im *Schol. Dan.* zu *Verg. Ecl.* 4, 10: *quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus ⟨dispescunt⟩, inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis* kann nicht auf die vier Weltalter bezogen werden, s. unter 18. Bei *Hygin. fab.* 143: „*homines ante secula multa sine oppidis legibusque vitam exegerunt una lingua loquentes sub Iovis imperio. Sed postquam Mercurius sermones hominum interpretatus est . . . ⟨et⟩ idem nationes distribuit, tum discordia inter mortales esse coepit*“ sind verschiedene Vorstellungen zusammengeflossen, darunter auch die vom babylonischen Turm (vgl. *Alexander Polyhistor* bei *Syncell.* p. 44 C S. 81 *Dind.*, *Josephus Antiqu.* 1, 4, 3. *O. Gruppe*, *Die griech. Kulte u. Mythen* S. 677. *A. Jeremias*, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* S. 180). Übrigens ist zu beachten, daß in der hellenistischen Astrologie die Planetengötter auch als Herrscher der Weltperioden gelten, so Kronos (Saturn) als der der ersten, Zeus als der der zweiten usw.

**) v. 113 in der Mehrzabl der Handschriften *νόσφιν ἄτερ πόνων*, verbessert durch Einfügung von *τε*. Die Konjektur von *W. Hartmann*, *De quinque aetatibus Hesiodeis* (*Freiburger Dissertation* 1915) S. 11 *ἄτερ νούσων* erscheint beachtenswert; vgl. *Mimnermos fr.* 6: *Αἲ γὰρ ἄτερ νούσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνῶν κτλ.* Übrigens ist zu bemerken, daß von einem Verkehr mit den Göttern nicht geredet wird.

***) *τέρποντ᾽ ἐν θαλίῃσι* deutet nicht auf vegetarische Kost. Der boiotische Bauer, der nur zu Festzeiten Fleisch genoß, wird in dem Gedanken geschwelgt haben, daß das goldene Geschlecht täglich seine Feste feierte. Die Auffassung des *Porphyrios, de abstin.* 3, 27 am Schluß ist späteren Ursprungs.

*) In den *Argonautika* des sog. *Orpheus* werden v. 1111ff. die *Makrobioi* geschildert, die 10000 hundertjährige Monate (*δέκα χιλιάδας μηνῶν ἑκατονταετήρων* — *G. Hermann* liest *ἑκατονταετήρους* —) leben, *χαλεπῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων, αὐτὰρ ἐπὴν μῆκος τὸ πεπρωμένον ἐξανύσωσιν, ὕπνῳ ὑπὸ γλυκερῷ θανάτου μάρπτουσι τελευτήν.* Auch die weitere Schilderung entspricht der Vorstellung eines goldenen Zeitalters.

**) v. 119 *σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν* Neutrum. Falsch übersetzt *Ed. Meyer* „mit vielen Edlen zusammen“. Das würde einen Unterschied der Stände bedeuten; auch sittliche Vorzüge können nicht in Betracht kommen; denn das goldene Geschlecht kennt weder Laster noch Tugend. Zu *ἐσθλά* vgl außer v. 116 *Aeschyl. Pers* 222, *Choephoren* 174.

***) Ohne Tagwerk kann sich *Hesiod* auch das goldene Geschlecht nicht denken; die Früchte der Erde wollen mindestens geerntet sein.

†) v. 121 *μοῖρ᾽ ἐκάλυψεν* ist mit *Platon Cratyl.* 397e zu lesen. Sie verfielen keiner Gewalt, wie das silberne Geschlecht dem Zorne des Zeus v. 138, das eherne gegenseitiger Gewalttat v. 152, sondern dem Schicksal (fato concesserunt); dies ist der notwendige Gegensatz. Das *γαῖα ἐκάλυψε* ist dem goldenen und silbernen Geschlecht gemeinsam, daher v. 140 *αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ᾽ ἐκάλυψε.*

††) Sie werden zwar in der Erde geborgen, aber steigen als Geister wieder herauf und werden zu Wohltätern späterer Geschlechter (Kronos, der chthonische, der *πλουτοδότης*, kann selbst als ihr *ἀρχηγέτης* gelten). Sie sind von den *ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων* v. 253 nicht zu trennen. Daher können die Verse 124f. = 254f. auch in der Dichtung vom goldenen Weltalter stehen bleibeu; selbst das in den *Platon*zitaten (*Cratyl.* p. 398a, *Rep.* 469a) nicht überlieferte *Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς* v. 122, das sich auf die Gegenwart bezieht, steht nicht im Widerspruch zu v. 111. Dagegen führt *Platon*, *Nom.* c. 4, p. 713c—e, irrtümlich aus, das Zeitalter des Kronos verdanke sein Glück der Aufsicht der *δαίμονες*. ähnlich auch im *Politikos* c. 15, p. 271d.

†††) Der Dichter kümmert sich nicht um den Widerspruch, daß die Mütter lange als reife Menschen gelebt haben müssen, wenn sie ihre Kinder bis zum hundertsten Lebensjahr in ihrer Obhut behalten. *Ludw. Laistner*, *Das Rätsel der Sphinx* (1889) 2, 342f., versteht unter dem silbernen Geschlecht Zwerge (Wechselbälge); ihnen seien im ehernen Geschlecht die Riesen und darauf die Helden gefolgt, unter Berufung auf das „*Deutsche Heldenbuch*“: „warumb got die cleinen zwerg und die großen rysen und darnach die held ließ werden“. Aber die Zwerge und Riesen gehören einem Zeitalter an. Es ist mindestens fraglich, ob die Darstellung des silbernen Geschlechtes bei *Hesiod* einer älteren Überlieferung entnommen ist Parallelen dazu finden sich nicht.

verstand leidend. Denn sie mieden nicht Frevel gegeneinander, noch ehrten sie die Götter durch Opfer nach Sitte und Brauch.*) Darum vertilgte sie Zeus, die Erde nahm sie auf; als *ὑποχθόνιοι* heißen sie Selige, doch minderen Grades als die Seelen des goldenen Geschlechts; so wird auch ihnen Ehre zu teil.**) v. 127—142.

Das dritte Geschlecht, das Zeus schuf, das e h e r n e, war dem silbernen in nichts ähnlich, gewaltig und reckenhaft aus Eschenholz.***) Die Werke des Krieges lagen ihm am Herzen, die Früchte der Erde verschmähte es.†) Ein stahlhartes Herz, unersättliche Gewalttat, gedrungene Glieder kennzeichnen dieses Geschlecht; von Erz waren die Waffen, die Häuser, das Arbeitsgerät; das Eisen war ihm noch unbekannt.*) Durch eigene Hand bezwungen gingen sie in den Hades, namenlos; so furchtbar sie waren, ergriff sie doch der Tod, sie mußten das helle Sonnenlicht verlassen.**) v. 143—155.

Ein neues Geschlecht, das vierte, schuf der Kronide auf Erden, gerechter und besser als das dritte: das Geschlecht der H e r o e n. Es wird als *προτέρη γενεή* bezeichnet, weil es dem gegenwärtigen Geschlecht vorausgegangen ist.***) Zu ihm gehören die Kämpfer vor Theben†) und Troja. Der Krieg raffte sie weg, die einen in die Finsternis des Todes, die andern entrückte Zeus zu einem sorgenfreien Leben an das Ende der Erde, auf die Inseln der Seligen am strömenden Ozean, wo ihnen das Ackerland dreimal im Jahre süße Frucht spendet.††) v. 156 bis 173.

*) v. 137 *κατ' ἤθεα*. *Ed. Meyers* Deutung (S. 179): „nach ihren Wohnsitzen" (denn aller Kult ist lokal) ist nicht annehmbar; in dieser Bedeutung steht zwar *ἤθεα* v. 167, sonst aber bei *Hesiod* in dem oben bevorzugten Sinne. Die Verse 134—137 *ὕβριν γὰρ — ἀθανάτοις* und v. 138—139 *Ζεὺς Κρονίδης—μακάρεσσιν* werden mit kleinen Abweichungen von *Theophrastos* bei *Porphyr. de abstin.* 2, 8 zitiert und auf die Thoer bezogen, da diese wegen ihrer Gottlosigkeit von der Erde vertilgt worden seien.

**) Das überlieferte *θνητοί* v. 141, das *Erw. Rohde, Psyche*[2] 1 S. 101 verteidigt, erscheint zu gesucht: daher ist mit Peppmüller *θνητοῖς* zu lesen. Allerdings läßt *Lukian, βίων πρᾶσις* c. 14, den dunklen *Herakleitos* von *θεοὶ θνητοί* und *ἄνθρωποι ἀθάνατοι* sprechen, doch nur um seine Paradoxien zu verspotten.

***) *Vergil Aeneis* 8, 315 von den Ureinwohnern Latiums: *gensque virum truncis et duro robore nata.* Aber an die alte Vorstellung, daß die Menschen aus Bänmen entstanden sind, ist schwerlich zu denken. *Aristoph. Acharn.* v. 180 werden die alten Acharner *γέροντες πρίνινοι* (*πρῖνος* Steineiche) genannt. *H. v. Treitschke*, *Deutsche Geschichte* 5, 381 charakterisiert die märkischen Gestalten des *Willibald Alexis* als „Kerneichengewächs". Als Überbleibsel aus diesem Geschlechte — *χαλκείης μελιηγενέων ἀνθρώπων ῥίζης λοιπὸν ἐόντα* — bezeichnet *Apollon. Rhod. Argon.* 4, 1641 f. den Riesen Talos — *Τάλως χάλκειος* v. 1638 —, der ganz von Erz und unverwundbar war. Vgl. *Apollod.* 1, 9, 26, 3 von Kretas Talos: *τοῦτον οἱ μὲν τοῦ χαλκοῦ γένους εἶναι λέγουσιν, οἱ δὲ ὑπὸ Ἡφαίστου Μίνωι δοθῆναι· ὃς ἦν χαλκοῦς ἀνήρ, οἱ δὲ ταῦρον αὐτὸν λέγουσιν.* Aber die Vorstellung, daß die Menschen des ehernen Geschlechtes von Erz gewesen seien, liegt unserem Dichter und seiner Quelle fern. (Wenn *Theokrit* 12, 16 die Menschen des goldenen Zeitalters *χρύσειοι ἄνδρες* nennt — vgl. *Luk. τὰ πρὸς Κρόνον* c. 7 f. *χρυσοῖ ἅπαντες—ὁλόχρυσοι ἄνδρες* — so ist dies nur ein dichterisches Spiel.) Auf *Proklos* z. d. St. geht die Deutung zurück: *Νυμφῶν ἢ Δωρικῶς Μελιᾶν εἶπεν, ὅτι ἐκ τῶν ἐκγόνων τοῦ Οὐρανοῦ* s. *Theog.* 187. So versteht *Max. Mayer*, *Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst* (Berlin 1887) S. 9. 14 ff. unter dem dritten Geschlecht die Giganten als Vorläufer der Heroen: die Giganten sind eherne Riesen, aber nach ihrer Verwandtschaft mit den Melischen Nymphen auch *ἐκ μελιᾶν*, Banmgeschlechter, sonst *γηγενεῖς*. Auch der Kentaure Pholos gilt *Apollod.* 2, 5, 4, 1 als *Σιληνοῦ καὶ νύμφης Μελίας παῖς*, Cheiron, der Sohn der Philyra, bei *Philostr. imag.* 2, 3: *τὸ τῆς μελίας φυτόν*, ebendas. die Kentauren: *δρυῶν ἐκπεφυκέναι καὶ πετρῶν.* Das sind Parallelen; aber diese Genealogien haben nichts mit dem *hesiod*ischen Märchen vom ehernen Zeitalter zu tun, das hier Menschen nur als ein Kerngeschlecht bezeichnen will und weder an Giganten noch an Kentauren denkt. Das *δεινόν τε καὶ ὄβριμον* v. 145 und *χεῖρες ἄαπτοι ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν* v. 148 f. erinnert an die Hekatoncheiren in *Theog.* v. 147 ff.: beide Stellen schöpfen aus demselben Wortvorrat ohne Beziehungen aufeinander.

†) Daraus ist nicht zu folgern, daß *Hesiod* das goldene und silberne Geschlecht zu Vegetarianern macht, das ist spätere Auffassung, s. unter 11. *F. Bamberger*, *Über des Hesiodus Mythus von den ältesten Menschengeschlechtern* (*Rhein. Mus. N. F.* 1, 1842) S. 524 ff. findet ans *οὐδέ τι σῖτον ἤσθιον* v. 146 einen andern Gegensatz heraus: der Dichter habe nicht sagen wollen, sie hätten nur Fleisch gegessen, sondern sie hätten als Urmenschen nur von Eicheln und wilder Baumfrucht gelebt. Aber abgesehen davon, daß zu dieser Deutung die Fortsetzung: *ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν κτλ.* nicht passen will, fügt sich auch die Annahme solchen Urmenschentums nicht in die Entwickelung der *hesiod*ischen Dichtung, s. unten.

*) Eine Kenntnis der sog. Bronzezeit braucht dieser Bemerkung nicht zu Grunde zu liegen. Von ehernen Waffen berichtet auch die *homer*ische Dichtung; ihr Gebrauch mußte zu dem Schlusse führen, daß in ältester Zeit das härtere Eisen noch nicht bekannt sein konnte. Die märchenhafte Steigerung liegt in dem *χάλκεοι οἶκοι.*

**) Man kann das eherne Geschlecht mit den *πρότεροι ἄνδρες* der *homer*ischen Dichtung in Verbindung bringen, von denen die trojanischen Helden bewundernd reden, vgl. *W. Hartmann*, *De quinque aetatibus Hesiodeis* S. 49 f. *Apollodor*, der sonst nichts von den Weltaltern mitteilt, begründet 1, 7, 2, 2 (= *Schol. Hom.* A 126; vgl. *Propert.* 3, 32, 53 f. [*Haupt*]) die deukalionische Flut mit dem Zorne des Zeus über das eherne Geschlecht: *ἐπεὶ δὲ ἀφανίσαι Ζεὺς τὸ χαλκοῦν ἤθελε γένος*, gewiß nicht nach alter Überlieferung, sondern in der Erwägung, daß das Heroengeschlecht, die Kämpfer von Theben und Troja, der Zeit nach der deukalionischen Flut angehört. Bei *Verg. ecl.* 6, 41 folgen die regna Saturnia erst auf die deukalionische Flut; danach der Diebstahl des Prometheus. Die *hesiod*ische Dichtung von den Weltaltern ist von den Flutsagen unabhängig, ebenso wie von den Theogonien und der Prometheussage.

***) v. 159 f. *οἳ καλέονται ἡμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.* Im *homer*ischen Epos werden nur *M* 23 die Helden von Troja als *ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν* bezeichnet. Nach *Erich Bethe, N. Jahrb.* 43 (1919), S. 7 geht der Vers auf *Hesiod* zurück. Vgl. auch *Pind. Pyth.* 4, 211 *ἡμιθέων πλόος* (Argonauten), *Kallinos fr.* 1 v. 19 (aus *Stob. floril.* 51, 19): *ζώων δ' ἄξιος ἡμιθέων* (von dem im Kampf gefallenen Helden), *Melanthios fr.* 1 (aus *Plut. Kim.* 4): Polygnotos *θεῶν ναοὺς ἀγοράν τε Κεκροπίαν κόσμησ' ἡμιθέων ἀρεταῖς*, besonders aber *Simonides fr.* 36 (aus *Stob. floril.* 98, 15): *οἳ πρότερόν ποτ' ἐπέλοντο, θεῶν δ' ἐξ ἀνάκτων ἐγένονθ' υἷες ἡμίθεοι.*

†) v. 163 *μαρναμένους μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο*, die einfachste und daher älteste Motivierung des thebanischen Krieges, die nicht mit der späteren durch den Streit der Brüder verquickt werden darf. *C. Robert, Oedipus* 1 S. 113 f. bezieht die Stelle auf einen Krieg Thebens mit Orchomenos; die Sage vom Kriege der Sieben gegen Theben soll zu *Hesiods* Zeiten noch nicht „populär" gewesen sein, wogegen *Hom.* *Δ* 376 ff. spricht.

††) Über diese Entrückung vgl. besonders *Erw. Rohde, Psyche*[2] 1 S. 103 ff. Die Entrückung des Menelaos in der Prophezeiung des Proteus *Hom.* *δ* 563 ff. hängt mit demselben

Dem fünften Geschlecht gehört der Dichter selbst an; aber er wünscht, daß er vor seinem Beginn bereits tot gewesen wäre oder erst nach seinem Untergang geboren.*) Es ist das eiserne Geschlecht der Gegenwart, das zu schildern überflüssig ist. Aber die Dichter glaubt an eine bessere Zukunft, die er freilich selbst nicht erleben wird; denn sie wird nicht eher eintreten, als bis sich die Entwicklung zum Schlimmsten erfüllt hat.**) Zwar wird auch künftig Gutes mit Bösem vermischt sein; aber Jammer und Not werden nicht aufhören Tag und Nacht, bis zu der Zeit, wo die Kinder schon als Grauköpfe zur Welt kommen***), wo die Bande der Familie und Freundschaft gelöst sind, die Ehrfurcht vor den Eltern verschwunden ist, das Faustrecht herrscht und Eid und Vertrauen nicht mehr gelten, bis schließlich nur noch das Böse auf der Erde Platz hat. Dann werden in weiße Gewänder gehüllt *Αἰδώς* und *Νέμεσις* die Menschen verlassen†); zurück bleibt nur das Leid; gegen das Böse wird es keine Schutzwehr mehr geben, v. 174—201.

3. Also *Hesiod*: Er führt seine Erzählung mit den Worten v. 106 ein: *ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω*, stellt sie also der vorausgehenden v. 90 ff. von der Erschaffung des Weibes gegenüber, die das Paradies zerstört habe; denn *πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο* usw. Beiden Erzählungen ist die Vorstellung eines goldenen Zeitalters gemeinsam, die v. 108 durch den Glauben an die gemeinsame Abkunft von Göttern und Menschen erklärt wird: *ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.* (In der *Theogonie* v. 562 ff. ist der Pandoramythos von dieser Vorstellung gelöst.) Aus *Platon Rep.* 8, 546 e und anderen Schriftstellern ergibt sich, daß man im Altertum die Überlieferung von den Weltaltern auf *Hesiod* zurückführte, eine ältere Quelle nicht kannte — der Dichter der *Alkmaionis* ist jünger als *Hesiod*, von beiden *Philodemos περὶ εὐσεβ.* p. 51 *Gomp.*: *καὶ τῆς ἐπὶ Κρόνου ζωῆς εὐδαιμονεστάτης οὔσης, ὡς ἔγραψαν Ἡσίοδος καὶ ὁ τὴν Ἀλκμεωνίδα ποιήσας.* Daß aber der Dichter der *Erga* die Vorstellung von dem Wechsel der Geschlechter nicht frei erfunden, sondern dem Volksglauben entnommen hat, wird im weiteren begründet werden. *C. H. W. Voelker, Mythologie des Japetischen Geschlechts* (1824) S. 250 ff. (*Die Weltalter Hesiods*) S. 262: 'Die ganze Lehre ist nachhomerisch; darum ist jedoch *Hesiod* noch keineswegs selbst der erste Erfinder'. Die Vorstellung von dem Wechsel der Geschlechter ist aus dem pessimistischen Glauben herausgewachsen, daß sich die Welt nach und nach verschlimmere, die Menschheit von Stufe zu Stufe bis zum höchsten Elend und zur äußersten Verworfenheit herabsinke. Der Befriedigte wird nicht von einem goldenen Zeitalter träumen; der Nährboden solcher Träume ist das Elend des Lebens in materieller und sittlicher Hinsicht. Niemand dürfte *Maxim. Mayer* (in diesem Lexikon 2, Sp. 1515) zugeben, daß 'die Idee von einer glücklicheren Ur- und Vorzeit nichts Volkstümliches hat'. Gerade die Volksstimmung und Volksdichtung neigt zur Schwermut, aus der diese Idee geboren ist. *Hesiods* Zeit zumal ist es, in der wir nach den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen Griechenlands eine derartige Stimmung annehmen können; wenn wir auch den Dichter selbst nicht für den *πατὴρ λόγου* halten, so wird der *λόγος* doch nicht viel früher entstanden sein. Wir setzen dabei voraus, daß der Volksglaube von Anfang an vier Geschlechter

Vorstellungskreise zusammen. v. 169, der in der Mehrzahl der Handschriften fehlt, läßt Kronos über die Seligen herrschen, in Übereinstimmung mit *Pind. Olymp.* 2, 70 ff., in Widerspruch mit *Theogonie* v. 851. Da die Dichtung von den Weltaltern von der *Theogonie* unabhängig ist, würde das kein Grund sein, den Vers zu streichen. Das Leben unter Kronos im goldenen Zeitalter wurde auf das Leben im Elysion übertragen, das kann schon vor der Verbreitung der orphischen Lehre geschehen sein. Die aus dem Papyrus genommenen Verse 169 b c d e, deren Wiederherstellung wenigstens inhaltlich gesichert ist, verdächtigen sich durch den Versuch, den Widerspruch mit *Theogonie* v. 851 mit Hilfe von *Pind. Pyth.* 4, 291 (*λῦσε δὲ Ζεὺς ἄφθιτος Τιτᾶνας*) zu beseitigen, nnd durch den ungeschickten Übergang zu dem neuen Abschnitt; viel kräftiger setzt der Dichter v. 174 *μήκετ' ἔπειτ' ὤφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι.*

*) v. 174 f. nachgeahmt in den Sibyllinischen Orakeln, z. B. 8, 194: *μήποτ' ἐγὼ ζώην . . .* Unverständlich ist die Bemerkung von *W. Fuß, Versuch einer Analyse von Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι* (*Gießen. Dissert.* 1910) S. 39 Anm. 1: 'v. 174 sind wieder zwei Gedanken gemischt: „daß ich doch nicht mehr gelebt hätte, als Zeus das fünfte Geschlecht schuf" und „daß ich dann doch (*ἔπειτα* d. i. nach dem vierten Geschlecht) nicht unter den Menschen des fünften Geschlechts lebte"'; sie ist überflüssig, wenn sie sich auf das *ἔπειτα* in v. 174 beziehen soll, und falsch, wenn auf das *ἔπειτα* im folgenden Vers.

**) *Schoemann, opusc. acad.* 2 (*Mythologica et Hesiodea* 1857; *Aischylos Prometheus* p. 123) S. 315 läßt mit v. 180 ein sechstes Zeitalter beginnen, ein Mißverständnis. Der Dichter konnte von der Gegenwart, auf die er wirken will, noch nicht das Schlimmste sagen, selbst das Bild der nächsten Zukunft mildert er; erst am Ende soll Leid und Sünde die höchste Stufe erreicht haben; das *ἢ ἔπειτα γενέσθαι*, v. 175, deutet darauf hin, daß er darnach eine Wiederkehr besserer Zeiten erhofft. Demnach ist auch die Deutung von *Albert Zimmermann* in der *Philologischen Wochenschrift* 1922, S. 452 zurückzuweisen.

***) v. 181 *εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν*, nachgeahmt von *oracul. Sibyll.* 2, 155 *ἐκ γενετῆς παῖδες πολιοκρόταφοι γεγαῶτες* (auch sonst in der christlichen Literatur, vgl. *A. Dieterich, Nekyia* S. 184 Aum. 2); vgl. *Theogonie* 271 von den Graien *ἐκ γενετῆς πολιάς*. *Ed. Meyer* a. a. O. S. 185 versteht das im geistigen Sinne von der Frühreife, der Altklugheit; vgl. *Immermann, Die Epigonen* 1, 5, 2: „Wir Frühgereiften! . . mit dem Schnee auf dem Haupte werden wir schon geboren".

†) Vgl. *Hom. N* 121 f. *ἀλλ' ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν.* Spätere setzen dafür *Δίκη*. *Porphyrios de abstin.* 3, 27 vom goldenen Geschlecht: *μεθ' ὧν Αἰδὼς καὶ Νέμεσις ἥ τε Δίκη ὡμίλει.* Im *Theognislied* v. 1135 ff.: *Ἐλπὶς* (*Erga* v. 96) *ἐν ἀνθρώποις μούνη θεὸς ἐσθλὴ ἔνεστιν, ἄλλοι δ' Οὔλυμπόνδ' ἐκπρολιπόντες ἔβαν. ᾤχετο μὲν πίστις, μεγάλη θεός, ᾤχετο δ' ἀνδρῶν σωφροσύνη· χάριτές τ', ὦ φίλε, γῆν ἔλιπον· ὅρκοι δ' οὐκέτι πιστοὶ ἐν ἀνθρώποισι δίκαιοι . . . . . .* Zu v. 198 *λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένα χρόα καλόν*: *Ps. Plut. comment. in Hesiod.* 10 *εἰ δὲ λευκὰ τὰ φάρη τῆς αἰδοῦς καὶ νεμέσεως, ἐν φωτὶ μὲν αὐταῖν ἡ ὑπόστασις, νοεραὶ δ' αἱ δυνάμεις, πόρρω δ' εἰσὶ τῆς ἀθέου καὶ σκοτώδους τῶν παθῶν οὐσίας* vgl. *A. Dieterich, Nekyia* S. 29 f.

gezählt und nach dem absteigenden Werte der Metalle Gold, Silber, Erz und Eisen benannt hat, und begründen dies vorläufig damit, daß *Hesiod* sein viertes Geschlecht, das der Heroen, nicht nach einem Metalle gewertet hat und auch nicht werten konnte — etwa nach dem Zinn, vgl. *Diod.* 5, 46, 4 von den Metallen bei den Panchaeern: *χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου καὶ χαλκοῦ καὶ καττιτέρου καὶ σιδήρου**) —, denn sein Heroengeschlecht fällt aus dem Rahmen der Stufenfolge heraus. Ebendies und auch der Umstand, daß *Hesiods* Bilder auch in der einzelnen Ausführung sich nicht in das Schema fügen wollen, das eine Abstufung vom Besseren zum Schlechteren bedeutet, beweist, daß dieses Schema bereits vorhanden gewesen sein muß. Wenn auch die allgemeine Vorstellung von der Entartung des Menschengeschlechtes in vier Stufen der Überlieferung im Volksglauben zuzugestehen ist, so blieb es der Weltanschauung, dem Lebenskreis und der Phantasie der einzelnen überlassen, die Bilder je nach ihren Neigungen und Abneigungen auszumalen, die Züge hervorzuheben, die ihnen am meisten am Herzen lagen. *Hesiod* leitet seine Darstellung v. 106 ein: '*ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω*', was nur bedeuten kann, daß er die Sage in den Grundzügen wiedergeben will. In der Tat beschränkt er sich auf einen engeren Lebenskreis; er redet nicht von Jagd, Schiffahrt oder Gewerbe, sondern nur von Ackerbau, Eigentum, Familienleben und Gottesverehrung und deren Störung durch Krieg, Gewalt, Mangel an Ehrfurcht und Rechtsverdrehung; möglich, daß er unter seinen Landsleuten und Berufsgenossen die Schilderung der Zeiten in dieser Beschränkung bereits vorgefunden hat. Von besonderem Interesse ist, daß er zu seiner Schilderung vom goldenen Zeitalter eine Parallele, v. 225—237, in der *πόλις τῶν δικαίων* geboten hat; denn nach dem Dichterwort: 'Die goldene Zeit ist wohl vorbei; allein die Guten bringen sie zurück' hat auch *Hesiod* die Herstellung eines Glückstandes in der Gegenwart für nicht unmöglich gehalten (vgl. *Platon Kratylos* p. 398 a: *οὐκοῦν καὶ τῶν νῦν οἴει ἂν φάναι αὐτόν, εἴ τις ἀγαθός ἐστιν, ἐκείνου τοῦ χρυσοῦ γένους εἶναι*); auch dieser Schilderung (vgl. *Hom.* τ 109 ff. und *Plat. Rep.* 2 p. 363 a—c) liegt das Landleben zugrunde, ausdrücklich wird sogar die Schiffahrt ausgeschlossen, v. 236: '*οὐδ' ἐπὶ νηῶν νίσονται*'. Mit der Lebensanschauung des Dichters hängt nun auch ein Zweites zusammen, das schon oben angedeutet ist: die Entartung der Menschen in dem Wechsel des Geschlechts verläuft bei ihm nicht geradlinig, sondern gebrochen. Die Mühseligkeiten des Lebens beschäftigten seine Gedanken, aber sein Pessimismus wird durchkreuzt von der Anerkennung zweier Werte, der Arbeit und der Gerechtigkeit. Die Farben zu der Darstellung des goldenen Zeitalters konnte er dem Volksglauben entnehmen: ewige Jugend und göttergleiches Dasein ohne Mühsal und Leid, reicher Ertrag der Felder, Ruhe und Frieden, zuletzt ein sanfter Tod, das sind die natürlichen Wünsche der Mühseligen und Beladenen, aber bei *Hesiod* kein faules Schlaraffenleben: auch das goldene Geschlecht bestellte sein Tagwerk. Von seinem sittlichen Zustand brauchte nicht weiter geredet zu werden, Gewalt und List sind in solchem Glücke überflüssige Waffen. Dieses Glück aber ist zu groß, um ewig Bestand zu haben, und wenn gewiß schon die Volkssage eine Minderung der Vorzüge der goldenen Zeit und eine Lockerung der Sittlichkeit und Frömmigkeit im silbernen Zeitalter eintreten ließ, so vertiefte der Dichter diesen Verfall in dem Gedanken, daß Wohlstand und Üppigkeit zur Verweichlichung führt. 'Mühseliges Wachstum ohne Blüte und Frucht' (*R. Roth, Der Mythus von den fünf Menschengeschlechtern* usw. Tübingen 1860 S. 16) ist die Folge. Möglich, daß die Vorstellung der hundertjährigen Kindheit irgendwo und irgendwie volkstümlich gewesen ist; der Dichter hat sie seinem Grundgedanken dienstbar gemacht (vgl. *Ed. Meyer* a. a. O. S. 178: 'Die Menschen des silbernen Geschlechts sind die Prinzen') und die Früchte solcher Erziehung, Selbstsucht und Gottentfremdung, hinzugefügt. Es ist nicht richtig zu sagen, daß damit die sittliche Entartung schon ihren Höhepunkt erreicht hat, so grell sind die Farben nicht aufgetragen; aber zuzugeben ist, daß damit über die ursprüngliche Fassung der Sage hinausgegangen ist, so daß das eherne Geschlecht mit seiner wuchtigen Tatkraft und noch weit mehr das der Heroen wie eine Rückkehr zum Besseren erscheinen mag. Aber das eherne Geschlecht bringt in die Welt einen Dämon, der nicht, wie die Arbeit, schöpferisch ist, sondern zerstört, was sie geschaffen hat, und so fügt sich das eherne Weltalter naturgemäß ein in die Reihenfolge. Das hat auch *Hesiod* nicht verwischt, wenn er dichtet: '*οἷσιν Ἄρηος ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ὕβριες*' v. 145 f. Aber er lebte doch auch mit seinen Vorstellungen in der *homer*ischen Dichtung, von der er die Form seiner Dichtung entlehnte; der Glanz ihrer Ritterschaft blendete auch ihn — der Versuch von *Emil Daniels* in den *Preußischen Jahrb.* 154 (1913) S. 500 ff., ihn zum Vater der griechischen Demokratie zu machen, ist verfehlt —, und da die edlen Geschlechter der Gegenwart ihren Ursprung auf die Heroen der epischen Dichtung zurückführten, die doch einer *προτέρα γενεά* anzugehören schienen, so wollte er dieses Zwischenglied auch in seiner Dichtung wissen, so sehr es auch die eigentliche Tendenz der Sage beeinträchtigte. Seine Einfügung brachte noch eine zweite Unstimmigkeit mit sich. Die ersten drei Geschlechter entschwinden völlig von der Erde, das erste wenigstens im Menschentum; aber von dem vierten Geschlecht leitete der Adel des Landes seinen Ursprung ab. Da konnte der Dichter nicht von einer

*) *Celsus* bei *Orig. contra Cels.* 6, 22 (= S. 85 *Keim*) bringt die Tore der Planetensphären, durch die die Seelen aus dem Äther zur Erde herabsinken und die Fehler der Planeten annehmen, mit Metallen in Verbindung: Kronos Blei, Aphrodite Zinn, Zeus Erz, Hermes Eisen, Ares Messing (*χρῦμα*), Mond Silber, Sonne Gold. Diese Gleichung spielt in der späteren Mystik bis ins Mittelalter eine wichtige Rolle; vgl. *O. Gruppe, Griech. Mythol.* 1037 Anm. 5.

NEUE JAHRBÜCHER
FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

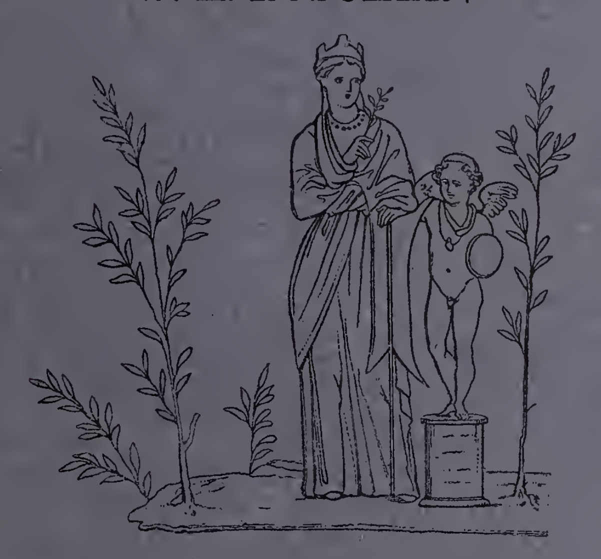
AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN

MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT, L. BLOCH, W. BUBBE, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, F. DORNSEIFF, R. ENGELMANN (†), E. FEHRLE, E. FIESEL, A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE (†), O. HÖFER (†), J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, J. B. KEUNE, J. KLEK, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER, K. ORINSKY, W. OTTO, W. PAULI (†), R. PETER (†), F. PFISTER, K. PREISENDANZ, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL, E. THRÄMER (†), K. TÜMPEL, O. WASER, O. WEINREICH, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†), K. ZIEGLER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER †



MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN

ACHTUNDNEUNZIGSTE UND NEUNUNDNEUNZIGSTE LIEFERUNG

WELTALTER — WINDGÖTTER

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

AUSGEGEBEN AM 20. NOVEMBER 1925

LEIPZIG · VERLAG VON B. G. TEUBNER · BERLIN

Verzeichnis der Abbildungen
in der achtundneunzigsten u. neunundneunzigsten Lieferung.

Weltalter — Windgötter.

Vernichtung bis auf das letzte Glied reden: mochten die Heroen im Kampfe gefallen oder auf die Inseln der Seligen entrückt sein, ihre Kinder setzten den Stamm bis in das eiserne Zeitalter fort. Daher auch keine neue Schöpfung — v. 169d aus dem Papyrus halten wir nicht für echt, s. unter 2. Das Schicksal der entrückten Stammväter ist es, das den Dichter vornehmlich interessiert, so daß *Erw. Rohde* in dem hierher gehörigen Abschnitt seiner *Psyche*² 1 S. 91ff. vermutet, er habe aus diesem Grunde den Bericht von dem vierten Geschlechte eingelegt. *Hesiod* hat ja, wie wir gesehen haben, in seiner Darstellung der Geschlechter auch ihr Schicksal in und nach dem Tode erzählt; ob er diese Eschatologie in seiner Quelle — wie wir annehmen, der Volkssage — vorgefunden oder selbst eingefügt hat, entzieht sich unserer Beurteilung; nicht zu bezweifeln ist, daß seine Vorstellung von den Dämonen als Wächtern der Menschen altem Glauben entsprang (*E. Rohde* a. a. O. S. 98). Von anderer Art ist das Schicksal der Heroen, die auf die Inseln der Seligen entrückt werden: die homerische Dichtung weiß davon, die spätere Heldendichtung mag den Kreis der Entrückten und Verklärten noch erweitert haben. Ihr folgte *Hesiod*, unbekümmert darum, daß durch diese Kanonisierung der Stufengang der Geschlechter unterbrochen wurde. Was er von dem fünften Geschlecht sagt, gehört zum größten Teil ihm an: von der Gegenwart zu reden, hält er für überflüssig; in den düstersten Farben malt er das Bild der Zukunft, die das Böse zum Äußersten entwickeln wird. Anfangs wird dem Schlimmen noch Gutes beigemischt sein, so daß es noch dem Gerechten möglich ist, Gutes zu schaffen, bis zuletzt alle Bande frommer Scheu gelöst sind und *Αἰδώς* und *Νέμεσις* die Erde verlassen — die Flucht der die Sittlichkeit wahrenden Gottheiten mag dem Volksglauben angehören. Der Dichter lebt des Glaubens, daß Zeus auch das fünfte Geschlecht vertilgen wird; was aber dann? In dem *ἔπειτα γενέσθαι* sc. *ὤφελλον*, v. 175, drückt sich die leise Hoffnung auf die Wiederkehr besserer Zeiten, auf die *παλιγγενεσία* aus, ohne daß dieser Gedanke weiter verfolgt wird. Hiermit ist der Boden des schlichten Volksglaubens völlig verlassen, wie überhaupt sich aus vorstehender Darlegung ergeben hat, daß der Dichter aus dem dem Ganzen zugrunde liegenden Schema mehrfach herausgetreten ist, ein Beweis, daß dieses Schema bereits vorhanden gewesen sein muß: die vier Weltalter mit ihren Metallnamen gehören älterer Überlieferung an, die wir als Volkssage bezeichnen. Der Versuch von *Wolfgang Hartmann, De quinque aetatibus Hesiodeis* (*Freiburger Diss.* 1915), eine ältere Dichtung als Quelle *Hesiods* nachzuweisen, ist nicht gelungen, vgl. des Verfassers Besprechung dieser Schrift in der *Wochenschrift für kl. Philol.* 32 (1915) S. 769ff.

4. Ehe wir auf die weiteren Fragen eingehen, die sich an die *hesiod*ische Dichtung und ihre Quelle anknüpfen, empfiehlt es sich, die griechischen und römischen Schriftsteller zu besprechen, die außer ihr eine zusammenhängende Darstellung der Weltalter bieten; es sind ihrer nur wenige, in den *Phainomena* des *Aratos*, den *Metamorphosen Ovids* und der Tragödie *Octavia*. *Aratos* hat in den *Phainomena*, v. 96ff., unter dem Sternbilde der Jungfrau den Wechsel der Geschlechter behandelt. Die Jungfrau ist ihm Astraia, die im goldenen Zeitalter als Dike unter den Menschen herrschte. Sie versammelte die Geronten der Stadt auf dem Markt oder in den Straßen und lehrte sie die Gesetze (*θέμιστας*) in einer Zeit, da Zwietracht die Menschen noch nicht trennte, das Meer von den Schiffen noch nicht befahren wurde, der Ackerbau die einzige Beschäftigung war und die Göttin selbst alles Gute spendete (v. 112f. *ἀλλὰ βόες καὶ ἄροτρα καὶ αὐτή, πότνια λαῶν, μυρία πάντα παρεῖχε Δίκη, δώτειρα δικαίων*). Im silbernen Zeitalter dagegen, da die Sitten entarteten, zog sie sich in die Bergeinsamkeit zurück; nur von Zeit zu Zeit besuchte sie die Stadt und hielt den Bürgern Strafpredigten und prophezeite für die Zukunft Krieg und Mord, Schuld und Strafe. Als sich diese Prophezeiung im ehernen Zeitalter erfüllte und die Menschen begannen, Waffen zu schmieden und die Ackertiere zu schlachten, verließ sie voll Zorn die Erde und stieg zum Himmel empor, um dort als Sternbild zu glänzen. Diese Inhaltsangabe zeigt, daß der Dichter die Weltalter nur als Hintergrund für seine Legende von der Astraia, der Dike, brauchte. Sie ist an die Stelle der *hesiod*ischen *Αἰδώς* und *Νέμεσις* getreten; deren Flucht am Ende der Tage, v. 197ff., ist zum Motiv der Erzählung *Aratos*' geworden. Da diese aber zum Zielpunkt den Katasterismos der Göttin hat, so mußte ihre Flucht von der Erde in einen früheren Zeitpunkt verlegt werden, und zwar passend in das eherne Zeitalter, so daß der Dichter im Rahmen seiner Geschichte keine Veranlassung hatte, vom eisernen Zeitalter zu erzählen.*) An *Hesiods* Darstellung der *πόλις τῶν δικαίων* in den *Erga*, v. 225ff., erinnert v. 112f. *αὐτή, πότνια λαῶν, μυρία πάντα παρεῖχε Δίκη, δώτειρα δικαίων*, während die vorausgehende Anführung der *βόες καὶ ἄροτρα* mit *Hesiods* *καρπὸν δ' ἔφερεν ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη*, v. 117f., in Widerspruch steht und der Vorwurf, der dem ehernen Geschlecht v. 132 gemacht wird, '*πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ' ἀροτήρων*', außerhalb des Gedankenkreises des älteren Dichters liegt, wovon später zu reden sein wird. Die *arat*eische Legende ist zwar aus der *hesiod*ischen Dichtung hervorgegangen, hat aber ihre volkstümliche Grundlage völlig verlassen, der Einfluß philo-

*) Auffallend ist, daß *Cicero de natura deorum* 2, 159 die Verse der *Phainomena* 130ff., die vom ehernen Geschlecht handeln, wiedergibt: *ferrea tum vero proles exorta repente est ausaque funestum prima est fabricarier ensem et gustare manu vinctum domitumque iuvencum. Germanicus* in seiner Bearbeitung, v. 133, setzt *aerea proles*, läßt aber das Eisen in diesem Zeitalter in Gebrauch kommen, v. 135: *ferrique invento mens est laetata metallo*, ebenso *Festus Avienus* v. 340: *aerea saecla*, aber 341f.: *atque cruentus amor chalybis . . . subit.* Auf diese Unstimmigkeit hat bereits *Buttmann*, *Mythologus* 2, 7 Anm. aufmerksam gemacht.

sophischer Weltanschauung ist unverkennbar. Dagegen scheint es, als ob die Darstellung *Ovids* im ersten Buche der *Metamorphosen* (v. 89 ff.) der als ursprünglich vorauszusetzenden Fassung der Sage näher käme als selbst *Hesiod.* Denn in vier nach den Metallen Gold, Silber, Erz und Eisen benannten Geschlechtern verläuft der Verfall des Glückes und der Sitte bis zum Tiefpunkt. Das goldene Zeitalter unter der Herrschaft des Saturnus, der hier ganz dem griechischen Kronos entspricht, wird in reichen Zügen geschildert: Recht und Treue ohne Gesetz und Richter, keine Schiffahrt, kein Krieg, ewiger Friede, ewiger Frühling; die Menschen begnügen sich anfangs mit den Früchten der Bäume und Sträucher, nachher genießen sie die Feldfrüchte, ohne den Acker zu pflügen; neben dem wilden Honig in gehöhlten Eichstämmen wird von Milch- und Nektarströmen gefabelt. Das letztere erinnert an die Wunder des Dionysos in den griechischen Dichtungen — *Eurip. Bacch.* 142 *ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ᾽ οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελισσᾶν νέκταρι*, vgl. v. 699 ff. *Platon Jon* p. 534 a *αἱ βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα*, *Hor. od.* 2, 19, 10 ff. Andererseits führt das Genügen an glandes und anderen wildwachsenden Baumfrüchten, v. 104 ff., in eine Urzeit tierischen Lebens, die der Vorstellung des goldenen Zeitalters entgegengesetzt ist. Der ewige Frühling geht auf die Schilderung des olympischen Göttersitzes in *Hom.* ζ 42 ff. zurück, und der ewige Friede, der Heer und Flotte entbehrlich macht, ist der Traum der hellenistischen Welt und der römischen Kaiserzeit nach den Stürmen des Bürgerkriegs. So sind die Farben von allen Seiten zusammengetragen und haben das Bild, das sich der boiotische Bauer von der goldenen Zeit gemacht haben mag, verändert. Auch die Darstellung des silbernen Zeitalters ist nicht echt: der Häuserbau, zu dem der Wechsel der Jahreszeiten nötigt (v. 121), ist ein Element des Kulturfortschrittes in einer der ursprünglichen Vorstellung von den Weltaltern entgegengesetzten Entwickelungslehre, und auch die empfindsame Tierfreundlichkeit, mit der des unter der Last ächzenden Pflugstiers, v. 124, gedacht wird, ist dem Bauer fremd, der nur an die eigene Plage denkt. Mit wenigen Worten wird das eherne Zeitalter erledigt: es bringt den Krieg, den ehrlichen; das *non scelerata tamen,* v. 127, wird durch den Gegensatz zum eisernen Zeitalter gefordert, das allein unter dem Zeichen der Sünde stehen soll: Trug und List, Tücke und Gewalt werden auf die Habsucht, *amor sceleratus habendi,* v. 131, zurückgeführt; Eigenbesitz, Schiffahrt und Bergbau sind ihre Förderer; gewalttätiger Raubkrieg wird überboten durch den Meuchelmord im Frieden des Hauses. Dieser Zug ist eine Steigerung der *hesiod*ischen Prophezeiung von der Auflösung der Familienbande im Verlaufe der eisernen Zeit; hier etwa an Verbrechen der augusteischen Zeit zu denken, verbietet die Parallele bei *Catull* 64, 397 ff., wo das eiserne Zeitalter mit ähnlichen, wenn auch nicht so grell aufgetragenen Farben geschildert wird. Diese Schilderung bietet das Gegenstück zu dem vorausgehenden Abschnitt v. 384—396, von der Vorzeit, in der die Götter noch auf Erden verkehrten. Wenn nun *Ovid,* v. 150, am Schlusse seiner Dichtung von den Weltaltern, Astraea (*aurea virgo* in der 1. *Elegie auf Maecenas* v. 23) als die letzte der Himmlischen die Erde verlassen läßt, so geht zwar dieses Motiv im Keime au *Hesiod* zurück, aber dieser weiß nichts davon zu erzählen, daß in seinem goldenen Zeitalter die Götter mit den Menschen verkehrt haben, und der Name Astraea führt auf den Katasterismos bei *Aratos.* Wir haben also bei *Ovid* eine Darstellung, die von der *hesiod*ischen einerseits dadurch abweicht, daß die Zahl der Zeitalter auf die durch das Symbol der Metalle gegebene Vierzahl beschränkt und dem ursprünglichen Sinn der Dichtung gemäß der Verfall des Menschengeschlechts geradlinig entwickelt ist, andererseits aber auch dadurch, daß in die einzelnen Bilder Züge hineingetragen sind, die der älteren Dichtung fremd sind. Die unmittelbare Quelle *Ovids* in dem besprochenen Abschnitt läßt sich nicht bestimmen; über die hellenistische Dichtung dürfte sie nicht zurückgehen (Poseidonios? s. *Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur*² S. 140). An dritter Stelle kann der Monolog des *Seneca* in der Tragödie *Octavia* 377 ff. hier nicht übergangen werden; denn auch er bietet, wenn auch in dürftigen Zügen, ein Gesamtbild von dem Wechsel der Zeiten. Beginnend mit der Klage über sein eigenes Schicksal, das ihn aus der beschaulichen Einsamkeit des korsischen Exils auf die Höhe des Staatskanzlers gehoben habe, um ihn um so tiefer zu stürzen, prophezeit er den Weltuntergang, der nach der Vernichtung des gegenwärtigen Geschlechtes zur Erneuerung der Menschheit führen soll — die Lehre von der *ἀποκατάστασις*, die in der Stoa fortgepflanzt wurde. Daran knüpft sich die Darstellung der Geschlechter, und zwar in 6 Stufen. Das erste Geschlecht wird in den bekannten Zügen geschildert: Treue und Recht, ewiger Friede, Gemeinbesitz, freiwillige Fruchtbarkeit der Erde; das zweite mit einem Worte als *minus mitis* erledigt; das dritte als Förderer der Kultur ohne Sünde, das vierte als Verfolger und Bändiger der Tiere, das fünfte (*deterior aetas* v. 418) als Finder von Gold und Eisen, der Mittel des Krieges und des Imperialismus. In diesem Zeitalter verläßt Astraea die Erde und überläßt das sechste Geschlecht der Gegenwart dem äußersten Verfall der Sittlichkeit, v. 430 ff. *collecta vitia per tot aetates diu in nos redundant. saeculo premimur gravi, quo scelera regnant.* Die Sechszahl der Zeitalter wird noch überboten von dem Pessimismus der unter *Iuvenals* Namen überlieferten 13. Satire, v. 28 ff.: *nona aetas agitur peioraque saecula ferri temporibus, quorum sceleri non invenit ipsa nomen et a nullo posuit natura metallo;* hier haben wir es mit keiner Überlieferung mehr, auch nicht mit einer Verwechslung der sibyllinischen *γενεαί*, sondern mit einer galligen Hyperbel zu tun. Fassen wir zusammen, was in diesem Abschnitt zusammengestellt ist, so ergibt sich, daß die nach*hesiod*ischen Dichtungen uns über die der *hesiod*ischen

zugrunde liegende Überlieferung keinen Aufschluß gewähren; ihre Abweichungen von dieser und ihre Ergänzungen sind durch spätere Einflüsse zu erklären; nur die Vierzahl der *ovid*ischen Dichtung hat sich durch das Symbol der Metallnamen erhalten.

5. Der ursprüngliche Charakter der Vierzahl wird freilich bestritten. *Ed. Meyer* führt in seinem wiederholt angeführten Aufsatz, S. 172 ff., die *hesiod*ische Dichtung von den Weltaltern auf attischen Volksglauben zurück, der im Feste der Kronien seinen Ausdruck fand, 'einem Freudenfest der gütigen Mächte, bei dem keine lebenden Wesen getötet und keine blutigen Opfer dargebracht wurden, bei dem die Arbeit auch für die Sklaven ruhte und die Armen beschenkt wurden'. 'Gegeben war nichts weiter als die Schilderung der idealen Zustände unter Kronos, wie sie bei den Kronien vorübergehend wieder aufleben, und der Name des 'goldenen' Geschlechtes. Den Gegensatz dazu bilden die jetzigen Menschen mit ihrer Not und ihrem Unfrieden. Alles andere ist . . . . . von *Hesiod* selbst geschaffen' usw. Ohne weiteres ist *Meyer* zuzugeben, daß *Hesiods* Darstellung im einzelnen ihm angehört, aber gerade daraus haben wir gefolgert, daß der Rahmen der vier Weltalter, in die er seine Bilder eingefügt hat, ihm nicht angehören kann. Was nun das Fest der Kronien betrifft, so haben wir keinen Grund, seinen Ursprung in Attika zu suchen — das Zeugnis des *Philochoros* bei *Macrobius, Saturn.* 1, 10, 22 verliert durch die Art seiner Überlieferung an Beweiskraft*) —; es beschränkte sich auch nicht auf diese Landschaft: *'Ἑλληνικὸν τοῦτο τὸ ἔθος* sagt *Athen.* 14, 639 b mit Recht; insbesondere aber finden wir Kronien in Olympia (*Paus.* 5, 7, 6) und in Boiotien, vgl. *Max. Mayer* in diesem Lexikon Bd. 2, Sp. 1507 ff. und *Max Pohlenz* in *Ilbergs Jahrb.* 37 (1916) S. 549 ff. *Aug. Mommsen* hat in der *Heortologie* 19 ff. die ansprechende Vermutung geäußert, daß die Kronien in Athen ursprünglich mit den Anthesterien im Februar verbunden gewesen seien, ihren Charakter aber verkannt; richtiger erscheint die Auffassung von *Max Mayer* a. a. O. Sp. 1517 ff., daß diese Feier im Februar von ernster Natur gewesen sei. Erst die Peisistratiden (*Mommsen, Heortologie* S. 80) mögen die Kronien in den Hekatombaion verlegt haben, und damals mag das Fest unter

*) *„Philochorus Saturno et Opi primum in Attica statuisse aram Cecropem dicit eosque deos pro Jove Terraque coluisse instituisseque ut patres familiarum et frugibus et fructibus iam coactis passim cum servis vescerentur, cum quibus patientiam laboris in colendo rure toleraverant. delectari enim deum honore servorum contemplatu laboris"*. *Max. Mayer* in diesem Lexikon Bd. 2, Sp. 1513 f. und *M. Pohlenz* in *Ilbergs Jahrb.* 37 (1916) S. 552 f. halten an dem Zeugnis fest; aber es scheint doch, daß *Macrobius* odor seine römische Quelle zwar irgendwo eine Berufung auf *Philochoros* gefunden, aber mebr die Saturnalien als die Kronion beschrieben habe. Auffallend ist die Gleichsetzung der Ops mit Rhea; das *frugibus et fructibus coactis* will auch für den attischen Sommer nicht passen, und das *pro Jove Terraque* steht in Widerspruch zu *Pausan.* 1, 18, 7, der im Olympieionbezirk gefunden hat: *ἔστι δὲ ἀρχαῖα ἐν τῷ περιβόλῳ Ζεὺς χαλκοῦς καὶ ναὸς Κρόνου καὶ Ῥέας καὶ τέμενος Γῆς ἐπίκλησιν Ὀλυμπίας*.

dem Einfluß der Sage vom goldenen Weltalter seinen heiteren, volkstümlichen und sklavenfreundlichen Charakter erhalten haben. Wenn wirklich auch in älterer Zeit nur blutlose Opfer an diesem Feste gebracht worden sind — *Heortologie* S. 110 —, so würde das nicht mit der ältesten Vorstellung von dem goldenen Zeitalter zusammenhängen, sondern, wie wir sehen werden, mit der pythagoreisch-orphischen Lehre. Die Annahme *Ed. Meyers*, daß *Hesiods* Dichtung vom goldenen Zeitalter auf die Kronienfeier in Athen zurückgehe, ist darnach zurückzuweisen. Aber es muß auch der Auffassung, als ob die Dichtung mit dem ehernen Zeitalter aus dem Reiche der Phantasie in das der geschichtlichen Entwickelung trete (*Ed. Meyer* S. 180 f.), entgegengetreten werden.*) *Fr. Schlegel, Über die hesiodischen Weltalter und die homerische Heldenzeit*, Werke 3, 208 ff. meinte noch: 'Die vier Weltalter des *Hesiod* nebst dem fünften eisernen sind wenigstens von einer Seite ganz historisch zu nehmen und bilden in großen Zügen die wesentliche Grundlage der ältesten hellenischen Geschichte'. Die Späteren konnten dieser radikalen Auffassung nicht beipflichten; aber der Name des dritten Geschlechts verführte immer wieder zu der Vermutung, daß er eine historische Bedeutung habe und die Erinnerung an die Bronzezeit erhalte; von ihm aus seien die Symbole für die übrigen Zeitalter zu erklären. *F. Bamberger* im *Rhein. Mus.* N. F. 1 (1842) S. 524 ff. hält die Namen 'golden und ehern' für ursprünglich, die beiden anderen für 'künstlich hineingetragen'; neuerdings aber hat man geglaubt, aus der Reihe den dritten ausschalten zu sollen (*P. Friedländer* in der *Zeitschr. für das Gymnasialwesen*, N. F. 46 [1912] Sp. 803 f. und *W. Hartmann, De quinque aetatibus Hesiodeis* [1915] S. 32), und beruft sich dafür auf das Bruchstück des Prooemiums zu *Babrios*, das im Papyrus Bouriant erhalten ist, abgedruckt und besprochen von *P. Jouguet* und *P. Perdrizet* in den *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, herausg. von *C. Wessely*, 6. Bd., Leipzig 1906 als Beilage zu *Wilh. Croenert, Kolotes u. Menedemos*, S. 160 f.: *Γενεὴ δικαίων ἦν τὸ πρῶτον ἀνθρώπων, ὦ Βράγχε τέκνον, ἣν καλοῦσι χρυσείην· μεθ' ἣν γενέσθαι φασὶν ἀργυρῆν ἄλλην· τρίτη δ' ἀπ' αὐτῶν ἐσμὲν ἡ σιδηρείη.* Vergleicht man damit die vulgata des Prooemiums: *Γενεὴ δικαίων ἦν τὸ πρῶτον ἀνθρώπων, ὦ Βράγχε τέκνον, ἣν καλοῦσι χρυσείην . . . . τρίτη δ' ἀπ' αὐτῶν ⟨αὖτ'⟩ ἐγένετο χαλκείη, μεθ' ἣν γενέσθαι φασὶ θεῖον ἡρώων . . . . . πέμπτη σιδηρῆ· ῥίζα καὶ γένος χεῖρον*, so erkennt man, daß beide Überlieferungen Bruchstücke sind, die einander ergänzen; der Papyrus ist ein Schulheft, von

*) *C. Neumann* und *J. Partsch, Physikalische Geographie von Griechenland*, Breslau 1885, S. 231: „In alter Zeit, so noch im Zeitalter der homerischen Gedichte, wurden Waffen und Gerätschaften vorwiegend aus Kupfer oder aus Kupferlegierungen verfertigt, und erst allmählich verdrängte für diejenigen Werkzeuge, die aus festerem Stoffe hergestellt sein mußten, das Stabeisen das althergebrachte Kupfer". Zu der Zeit also, da die Volkssage von den vier Zeitaltern entstand, kann das Erz noch nicht als Symbol für eine vorhistorische Epoche gegolten haben.

dem eine sorgfältige Abschrift nicht erwartet werden kann. *Babrios* hat sich genau an die *hesiod*ische Dichtung gehalten. Daß aus der Darstellung des *Aratos* nicht gefolgert werden darf, er habe das eiserne Zeitalter nicht gekannt oder wenigstens nicht anerkannt, ist schon unter 4 festgestellt worden; *Horaz epod.* 16, 63—65 übergeht das silberne Zeitalter: *Iuppiter illa piae secrevit litora genti, ut inquinavit aere tempus aureum; aerea dehinc ferro duravit saecula;* sein *inquinavit* forderte einen schrofferen Übergang als den vom Gold zum Silber. *Juvenal* wiederum begnügt sich *sat.* 6, 1. 23. 24 mit dem goldenen, silbernen und eisernen und läßt Astraea bereits vor dem silbernen die Erde verlassen, weil bereits dieses den ersten Ehebruch erlebt haben soll und der Dichter Pudicitia der Astraea zur Genossin gibt. Solche Willkürlichkeiten sollten nicht zur Annahme älterer Überlieferungen führen, wie niemand ernsthaft aus dem Scherze *Bions* bei *Stobaeus* 4, 202 *κατὰ Ἡσίοδον τρία γένη εἶναι μαθητῶν, χρυσοῦν* (zahlende und lernende), *ἀργυροῦν* (zahlende, nichts lernende), *χαλκοῦν* (lernende, nichts zahlende), oder aus dem bissigen Epigramm des *Antipater, Anthol. Palat.* 5, 31 *χρύσεος ἦν γενεὴ καὶ χάλκεος ἀργυρέη τε πρόσθεν* usw. darauf schließen wird, daß *Hesiod* nur die drei ersten Geschlechter gekannt habe. Es bleibt also bei der Vierzahl*), die *Platon Rep.* 8 p. 546e für seinen Staat verwendet: *τὰ Ἡσιόδου τε καὶ τὰ παρ' ἡμῖν γένη, χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν καὶ χαλκοῦν καὶ σιδηροῦν*, woraus freilich nicht mit *G. Raddatz, De Promethei fabula Hesiodea* (*Greifswalder Dissert.* 1909 p. 28 Anm.) zu folgern ist, daß der Abschnitt vom Heroenzeitalter erst nach *Platon* in die *hesiod*ische Dichtung eingefügt worden ist; *Platon* kam es an dieser Stelle nur auf die Abstufung der Metallwerte an, und er hatte damit die ursprüngliche Fassung der Sage getroffen.

6. Parallelen zu der Vorstellung von einem goldenen Zeitalter und dem Wechsel der Geschlechter finden sich bei vielen Völkern. In die Vorzeit den Zustand irdischer Vollkommenheit zu verlegen, ist zwar ungeschichtlich, aber begreiflich bei der Neigung volkstümlicher Phantasie, die Urzeit märchenhaft zu verklären, begreiflich daher auch, daß derartige Sagen, von gleichem Ausgangspunkt in gleicher Richtung weitergehend, ohne Abhängigkeit voneinander bei verschiedenen Völkern entstehen. Eine Abhängigkeit unserer griechischen Sage von fremden Legenden feststellen zu wollen, ist um so aussichtsloser, da wir das Alter ihrer Überlieferung nicht bestimmen können.

*) Ein Zusammenhang der vier Zeitalter mit den vier Perioden der Menschenschöpfung bei *Empedokles*, den *K. Ziegler* in *Ilbergs Jahrbüchern* 31 (1913) S. 557 als „unverkennbar" hinstellt, ist schwerlich nachweisbar. Im Anschluß an *Ziegler* spricht auch *Otto Kern*, *Orpheus*, Berlin 1920 (Festschrift für *C. Robert*) S. 48 f. von den vier „orphischen" Zeitaltern und eignet dem ersten die kugelrunden Menschengestalten des platonischen Aristophanes, über die der mannweibliche Phanes regiert habe, zu. Übrigens kennt die orphische Literatur (*fr.* 140 *K.*) nur drei *γένη*: *χρυσοῦν, ἀργυροῦν, τιτανικόν.*

Wie wir von der griechischen Weltalterdichtung annehmen, daß sie nicht weit über die *Erga* zurückreicht, so scheint es nicht viel anders bei anderen Völkern zu sein; diese Dichtung setzt Zustände und Stimmungen voraus, die sich erst in Zeiten zunehmender Kultur und subjektiver Reflexionen entwickeln. Auch die Paradieslegende in Kanaan läßt sich nach *O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (1906) S. 448 nur etwa bis ins 8. Jahrh. zurückverfolgen*), und die Gleichung von *Ph. Buttmann, Mythologus* 2 (S. 1 ff. *Über den Mythos von den ältesten Menschengeschlechtern*, vorgetragen in der Berliner Akademie der W. 10. März 1814) S. 16/17 'Adam goldenes Geschlecht, Abel silbernes, Kain ehernes' kann nur noch als Kuriosität notiert werden. Ernsthafter ist aus der indischen Literatur die Lehre von den vier Iuga in *Mahâbhârata* 3, 11234 ff. zu prüfen, die *Rudolf Roth* in der *Universitätsschrift* (Tübingen 1860) '*Der Mythus von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern*' behandelt hat. Er bemerkt, daß diese Lehre nicht nur den indischen Liedern und Sprüchen, sondern auch der Literatur der Brâhmana noch unbekannt sei, dagegen voll ausgebildet im *Manugesetzbuch*, in *Mahâbhârata* und *Râmâyana* und in der ganzen späteren wissenschaftlichen und Purânâliteratur. Der Verfall von Kultus, Recht und Sitte, um den es sich hauptsächlich handelt, wird mathematisch nach Bruchteilen abgestuft: volles Recht im Zeitalter Krita, $^3/_4$ Recht im Trêtâ, $^1/_2$ Recht im Dvâpara, $^1/_4$ Recht im Kalialter; das volle Recht kehrt wieder im Kreislauf der Dinge. Die Lebensdauer der Menschen wird für das erste Weltalter auf 400 Jahre, für das zweite auf 300, für das dritte auf 200, für das letzte auf 100 Jahre angegeben, Krita ist das Zeitalter der Askese, Trêtâ das der Erkenntnis, Dvâpara das des Opfers, Kali das der Almosen (vgl. S. 29), die Dauer des ersten wird auf 4000, des zweiten auf 3000, des dritten auf 2000, des vierten auf 1000 Jahre berechnet (S. 30). Das ist nicht volkstümliche Dichtung, sondern theologische Konstruktion; Folgerungen auf einen gemeinsamen Ursprung der indischen und griechischen Vorstellung — etwa durch Vermittlung des Semitischen in Vorderasien, wie *O. Gruppe, Die griechischen Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* (1887) S. 179 anzunehmen geneigt ist — lassen sich daraus nicht ziehen. Die iranischen Parallelen, die *O. Gruppe* in der *Griechischen Mythologie u. Religionsgeschichte* (1906) S. 447 Anm. 8 anführt, können auf einzelne Züge ein gewisses Licht werfen: wenn im *Bundehesh*, dem aus dem 7. Jahrh. n. Chr. stammenden Abriß der parsischen Kosmogonie, die Entartung des Menschengeschlechtes mit dem Übergang von der vegetarischen zur Fleischkost in Beziehung gesetzt wird (*Fr. Windischmann, Zoro-*

*) Das Gilgames-Epos vom Urmenschen Eabani, der mit den Tieren freundschaftlich verkehrt, kann mit unserer Sage nicht verglichen werden; s. *A. Jeremias*, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* S. 112 f.

astrische Studien 1863, 212), so werden wir Ähnliches in der pythagoreisch-orphischen Literatur wiederfinden; der von *Fr. Spiegel, Eranische Altertumskunde* (1873) 2, 152 besprochene Baum, der aus Gold, Silber, Stahl und Eisen besteht, erinnert an das Traumgesicht Nebukadnezars bei *Daniel* 2, 31 ff., wo die vier Weltreiche unter dem Bilde einer aus Gold, Silber, Erz und Ton bestehenden Statue dargestellt sind; wir gewinnen daraus die Parallele für die Verwendung der Metalle als Wertsymbole. *H. Usener, Die Sintflutsagen* (1899) S. 203 findet zu Kronos eine Parallele in dem Himmelsgott der Iranier Yima, von dessen Reich es nach *Vendidâd* 2, 5 heißt, daß in seinem Reich 'weder kalter Wind, noch Hitze, noch Krankheit, noch Tod herrschen soll' (*Geldner, Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* 25, 182), und (S. 204) in dem Himmelsgott der Inder Yama, der zum Herrn des Totenreiches und Führer der Toten geworden ist, wie Kronos auf der Insel der Seligen (*J. Ehni, Der vedische Mythus des Yama* [Straßburg 1890] S. 94 ff.). Im babylonischen Schöpfungsepos (*H. Winckler, Die babylonische Weltschöpfung* S. 21 ff.) werden vier Perioden der Weltschöpfung unterschieden. Bedeutsamer erscheint die Parallele der peruanischen und mexikanischen Legenden, in denen nach *W. Wundt, Völkerpsychologie*[2] 6, 3 S. 299 ff. unter Berufung auf *Brinton, The Myths of the New World*[3] (1905) S. 248 ff. von vier durch Weltzerstörungen getrennten Weltaltern erzählt wird, wie überhaupt nach *Wundt* a. a. O. S. 354 ff. die Vierzahl bei diesen Völkern als heilige Zahl gilt. Die Vierzahl liegt dem natürlichen Menschen nahe: im Raum sind es die vier Himmelsrichtungen*), in der Zeit die vier Mondphasen, die vier Jahreszeiten, die vier Tageszeiten, die vier Lebensalter; über letztere hat zuletzt *Franz Boll, Die Lebensalter* in *Ilbergs Jahrbüchern* 31 (1913) S. 101 ff. gehandelt.**) Es soll nicht verkannt werden, daß für den hier in Betracht kommenden Vorstellungskreis die Dreizahl der Vierzahl Konkurrenz macht: Tages- und Jahres- und Lebenszeiten werden gern der Dreiteilung unterworfen (vgl. *Boll* a. a. O. S. 94 ff.); aber auch die Vierteilung reicht hinauf in die Zeitepoche, in die wir die Entstehung der Vorstellung von den Weltaltern verlegen: mag auch die Dreizahl der Jahreszeiten ursprünglicher sein, die ὀπώρη wird doch auch schon bei *Homer* von ϑέρος unterschieden, und in dem Arbeitskalender der *Erga*, v. 414 ff., wird mit der Herbstzeit (v. 415 μετοπωρινόν) begonnen und mit dem Sommer (ϑέρεος ὥρη v. 584) geschlossen; auf die Abgrenzung beider Zeiten kommt es hier nicht an. Ebenso scheint der τεσσαρακονταετὴς αἰζηός in v. 441 auf die Teilung der menschlichen Lebenszeit in vier zwanzigjährige Abschnitte hinzuweisen, die uns aus der pythagoreischen (τετρακτὺς ζαϑέη) Lehre bei *Diog. Laert.* 8, 1, 10 (*Alexander Polyhistor*), *Ov. Met.* 15, 199 ff. und *Ocellus Lucan. de univ. nat.* 1, 14 überliefert ist. Vgl. *W. H. Roscher, Tessarakontaden* (*Bericht der philol.-histor. Klasse der K. S. Ges. d. W.* 61, 2 [1909] S. 73 ff.).

7. Wir nehmen also an, daß *Hesiod* seinen λόγος aus dem Vorstellungskreis seiner boiotischen Landsleute entnommen hat, der sich den Verfall eines ursprünglichen Glücksstandes zum Elend der Gegenwart in vier Abstufungen zurechtlegte. Es ist nicht mehr möglich, in diesem Rahmen die einzelnen Bilder wiederherzustellen, wenn wir dem Dichter die Selbständigkeit seiner Darstellung zuerkennen und zugestehen, daß auch die Volksdichtung Widersprüche nicht gescheut haben wird und mit ovidischer Glätte nichts zu tun hat. Gewiß werden die wesentlichsten Züge des goldenen Zeitalters, der der Freigebigkeit der Natur verdankte Wohlstand, Gemeinsamkeit des Besitzes, Freiheit von Krankheit, den Beschwerden des Alters und den Mühsalen des Lebens gewesen sein, derb und ohne Sentimentalität geschildert; gewiß wird mit dem silbernen Geschlechte der Beginn des Verfalls in physischer und sittlicher Beziehung begonnen haben; aber hierüber mehr zu sagen wäre Willkür. Berechtigt sind wir, die Vorstellung eines Riesengeschlechtes an die eherne Zeit zu knüpfen, von dem Krieg und Gewaltherrschaft in die Welt gekommen sein sollen; die Züge des eisernen Geschlechtes der Gegenwart sich auszumalen, blieb von Anfang an der Stimmung des einzelnen überlassen. Vielleicht ist der Glaube, der die ἐσϑλοὶ ἐπιχϑόνιοι φύλακες ϑνητῶν ἀνϑρώπων aus dem goldenen Geschlecht ableitete, in der Volkssage von den Weltaltern bodenständig, sicherlich ist es der Märchengott und Märchenkönig Kronos. Im übrigen aber hat sie mit Theologie und Theogonie ebensowenig zu tun wie mit Flutsage und Weltbrand; fremd ist ihr jegliche kulturhistorische Entwicklung, sie steht vielmehr in schroffem Gegensatz zu der Auffassung, daß sich die Menschheit aus tierischem Zustand zur Kultur erhoben habe. Auch weiß sie noch nichts vom blutlosen Opfer, von der Gottgefälligkeit vegetarischer Lebensweise; das sind Züge der nachhesiodischen Zeit, die den ursprünglichen Kern der schlichten Volkssage verhüllt haben. — Literatur, soweit sie im vorhergehenden nicht berücksichtigt ist: *Klingender, De aureae aetatis fabula disputatio. Progr. des Gymnasiums in Kassel* 1856. — *Lang, Über den hesiodischen Mythus von den ältesten Menschengeschlechtern,* Wien 1856 (dem Verf. des Art. nicht zugänglich). — *Aug. Steitz, Dei*

*) Da wir die griechische Vorstellung von den vier Weltaltern nicht über die *hesiod*ische Dichtung zurückverfolgen können, haben wir auch keine Veranlassung, das Alter der babylonischen Sternkunde zu prüfen, über das ja die Meinungen weit auseinandergehen; s. *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1, 2[3], S. 593 f. Sicher aber erscheint doch, daß man in Griechenland wie im Orient schon frühzeitig die vier Hauptpunkte der Sonnenbahn, die Äquinoktien und Solstitien, beobachtet haben wird; auch zu einer Zeit, wo man noch an der Dreiteilung des Jahres in wirtschaftlicher Beziehung festhielt.

**) In dem Gymnasialprogramm von Lohr a. M. 1912 hatte *Bolls* Schüler *Georg Höhn* in der Abhandlung *„Die Einteilung der Lebens- und Weltalter bei Griechen u. Römern"* einiges von seinem Lehrer ihm gebotene Material verarbeitet (s. *Boll* a. a. O. S. 91 Anm. 2); von *Boll* selbst (†) oder aus seiner Schule war eine neue Bearbeitung über den Parallelismus von Weltalter und Lebensalter zu erwarten (s. *Boll* a. a. O. S. 93, Anm. 3).

Werke u. Tage des Hesiodos. Leipzig 1869, S. 60 ff. — *Rinne, De mytho Hesiodeo de aetatibus hominum.* Delitzsch 1875 (nicht zugänglich). — *Eichhoff, Über die Sagen und Vorstellungen von einem glückseligen Zustande der Menschheit in der Gegenwart, der Vergangenheit oder der Zukunft bei den Schriftstellern des klassischen Altertums. N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag.* 1879 (120. Bd. 2. Abt.) S. 581 ff.

8. Der *homer*ischen Dichtung liegt die Volkssage von den Weltaltern fern: auf dem Boden des Heldenepos konnte ihre schwerblütige Lebensauffassung nicht gedeihen. Die harmlosen Bemerkungen der *laudatores temporis acti* in der *Ilias* — *οἷοι νῦν βροτοί εἰσι* z. B. *E* 304 — die Strafpredigt Nestors *A* 260 f. *ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ καὶ ἀρείοσιν ἠέ περ ὑμῖν ἀνδράσιν ὡμίλησα* — die Worte der Athene als Mentor *β* 276 f. *παῦροι γάρ τοι παῖδες ὁμοῖοι πατρὶ πέλονται, οἱ πλέονες κακίους, παῦροι δέ τε πατρὸς ἀρείους* — geben keine Weltanschauung wieder; die Schilderung des Phaiakenlebens ist trotz mythischer Züge nur eine Steigerung des Anaktenlebens, steht nicht zu ihm im Gegensatz (vgl. auch *κ* 10 von der Familie des Aiolos)*); selbst das Bild der glücklichen Insel *Συρίη* in *ο* 403 ff. darf nur als Erzeugnis persönlichen Heimwehs aufgefaßt werden; auf die *ἀγανοὶ Ἱππημολγοὶ γλακτοφάγοι* und die *Ἄβιοι δικαιότατοι ἄνθρωποι* im Skythenland *N* 5 f. sind die Vorstellungen des goldenen Zeitalters erst später übertragen worden (vgl. *Aischylos fr.* 196 *Nck* von den Gabiern und *Poseidonios* bei *Strabon* 7 p. 29 :, der die Namen als Epitheta zu *Μυσῶν* faßt, die er *Μοισῶν* — Moesia — nennt). Das Wesentliche der Sage, der Wechsel der Zeiten in mehrfacher Abstufung, fehlt in der *homer*ischen Dichtung ganz. Aus dem nachhomerischen Epos hat uns *Philodemos* (s. unter 3) mitgeteilt, daß der Dichter der *Alkmaionis* das glückliche Leben unter Kronos berührt habe; auffallen aber muß, daß uns aus der älteren Lyrik so gut wie nichts über den Wechsel der Weltalter erhalten ist. Die *Pindar*stellen von einem glückseligen Leben gehören, wie wir sehen werden, unter einen anderen Gesichtspunkt, die Worte in *fr.* 107 *Bgk.* aus *Dion. Halic. de adm. vi dic. Demosth.* c. 7) *ὕδατι ζακότῳ ξερὰν* (*Bergk*) *εἰ γαῖαν κατακλύσαισα θήσεις ἀνδρῶν νέον ἐξ ἀρχᾶς γένος* (nach *Bergk*s Fassung) beziehen sich auf die deukalionische Flut mit ihrer Erneuerung des Menschengeschlechts. Das *fr.* 36 (*Bergk*) des *Simonides* aus *Stob.* 98, 15 *οὐδὲ γὰρ οἳ πρότερόν ποτ' ἐπέλοντο, θεῶν δ' ἐξ ἀνάκτων ἐγένονθ' υἷες ἡμίθεοι, ἄπονον οὐδ' ἄφθιτον οὐδ' ἀκίνδυνον βίον ἐς γῆρας ἐξίκοντο τελέσσαντες* (vgl. *Aischyl. fr.* 162 aus *Plat. Rep.* 3 p. 391 e: *οἱ θεῶν ἀγχίσποροι, οἱ Ζηνὸς ἐγγύς, ὧν κατ' Ἰδαῖον πάγον Διὸς πατρῴου βωμός ἐστ' ἐν αἰθέρι, κοὔπω σφιν ἐξίτηλον αἷμα δαιμόνων*) bezieht sich auf die Heroen und gehört in den Vorstellungskreis der *homer*ischen Dichtung.*) So bleibt das *Theognislied* v. 1135 ff., das den sittlichen Verfall der Gegenwart mit deutlicher Anspielung auf *Hesiod Erga*, v. 197 ff., beklagt. Enger noch schließt sich an *Hesiod Euripides* in der *Medeia* 439 f. an, wenn der Chor klagt: *οὐδ' ἔτ' αἰδὼς Ἑλλάδι τᾷ μεγάλᾳ μένει. αἰθερία δ' ἀνέπτα.* Aber auch in der attischen Tragödie fehlen deutlichere Beziehungen auf die Dichtung der Weltalter; nur im *Inachos* hat *Sophokles* (*fr.* 256 *Nck.* aus *Schol. Ar. Pac* 531 und *Philodemos π. εὐσεβ.* p. 51 *Gomp.*) des goldenen Zeitalters gedacht: *εὐδαίμονες οἱ τότε γέννας ἀφθίτου λαχόντες θείου*; in welchem Zusammenhange, scheint sich aus *fr.* 253 aus *Schol. Ar. Plut.* 807 zu ergeben: *τοῦ Διὸς εἰσελθόντος πάντα μεστὰ ἀγαθῶν ἐγένετο* — Zeus besucht Argos, das Land des Inachos, dessen Tochter Io zu berücken; mit seinem Einzug strömt Segen über das ganze Land, als wäre ein neues goldenes Zeitalter aufgegangen. So verbindet beide Bruchstücke *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 1[1], 88, der das Stück nicht, wie andere, für ein Satyrdrama, sondern für eine an vierter Stelle gegebene Tragödie erklärt. Das läßt sich nicht mehr entscheiden; bezeichnend aber wäre es doch auch dann, wenn es die Stelle eines Satyrdramas vertreten hätte, wie die *Alkestis* des *Euripides*; der volkstümliche Stoff der Weltalter, insbesondere des goldenen Zeitalters, fand keinen Platz in der Tragödie, wohl aber im heiteren Spiele.

9. Denn volkstümlich war dieser Stoff, zumal in Athen, seit er in den Kronien jährlich von neuem wieder auflebte. Peisistratos' Regierung wurde nach *Aristoteles Ἀθην. πολιτ.* 16 (vgl. *Ps. Plat. Hipparch.* 229 b) mit der des Kronos verglichen: *διὸ καὶ πολλάκις ἐθρυλεῖτο, ὡς ἡ Πεισιστράτου τυραννὶς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος εἴη* (übertragen von *Plut. Cim.* 10 auf die volkstümliche Freigebigkeit des Kimon und von *Plut. Arist.* 24 auf die Leitung des attischen Seebundes durch Aristeides). So wurde das goldene Zeitalter ein beliebtes Motiv der Huldigung und Schmeichelei gegen Tyrannen und Fürsten, besonders in der hellenistischen Zeit, andererseits aber auch der Traum der von der Not der Gegenwart bedrückten Masse. Von Anfang an enthielt die Sage einen materiellen Zug, der auch bei *Hesiod* nicht ganz verwischt ist: *τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων* v. 115. Die Feier der Kronien trug dazu bei, diesen Zug zu verstärken, und Märchenmotive vom wandelnden Hausrat, vom Tischlein-deck-dich u. a. gesellten sich dazu; hatte aber die Sage von Anfang an einen sozialpolitischen Charakter gehabt, in der Zeit der wachsenden Demokratie, die doch nicht die Wünsche des Proletariats erfüllen konnte, gewann sie ebendadurch an Volkstümlichkeit. Die Komödie, die allerdings die phantasti-

*) Die Auslegung der Phaiaken als Totenfergen und ihres Landes als Jenseits (zuletzt bei *v. Wilamowitz-Möllendorff, Ilias und Homer* S. 497 ff.) kann hier außer acht gelassen werden; denn die *homer*ische Dichtung hat davon kein Bewußtsein und verrät nirgends, daß ihr das Phaiakenleben im Bild der glücklichen Urzeit des Menschentums erscheint.

*) Dazu ist auch das *Hesiodfragment* 82 (*Rzach*, s. o. 1) zu rechnen: *ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις;* vgl. *Catull* 64, 384 ff. Die Vorstellung, daß die Götter mit den Menschen verkehrten, ist, wie bereits unter 4 bemerkt worden ist, dem Dichter der *Erga* und seiner Quelle fremd.

schen Wünsche derer, die weniger Arbeit und mehr Genuß begehrten, mehr satirisch behandelte, begnügte sich nicht, das Märchen vom Schlaraffenleben unter Kronos in die gute alte Zeit zu verlegen, sondern entwarf mit seinen utopischen Elementen ein verlockendes Zukunftsbild; durch sie erlangte Kronos eine Volkstümlichkeit, wie sie ihm *Hesiods* Dichtung nicht hatte verschaffen können. Aus der reichen Literatur darüber seien hervorgehoben: *Th. Bergk, Commentationes de reliquiis comoediac atticae antiquae* (1838) S. 188 ff., auch 140 f.; *E. Graf, Ad aureae aetatis fabulam symbola* (*Leipz. Stud.* 8, 1885) S. 58 ff.; *O. Poeschel, Das Märchen vom Schlaraffenlande* (I. Das Märchen im Griechischen, in II. und III. die Parallelen dazu im Romanischen und Deutschen) in den *Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 5 (1878) S. 389 ff.; von der sozialpolitischen Seite *R. Poehlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*² (1912) 1, 376 ff; zitiert werden [*E. Hübner*], *Das goldene Zeitalter.* Berlin 1879; *Th. Zielinski, Die Märchenkomödie in Athen.* Das kategorische Urteil über die gute alte Zeit lautet bei *Kratinos* in den *Cheirones fr.* 238 (*Kock* 1, 85): μακάριος ἦν ὁ πρὸ τοῦ βίος, bei *Aristophanes* in den *Wolken* 1029: εὐδαίμονες δ' ἦσαν ἄρ' οἱ ζῶντες τότ' ἐπὶ τῶν προτέρων; beide Stellen beziehen sich aber auf eine nicht zu ferne Vergangenheit. Dagegen hat *Kratinos*, der nach *Athen.* 6, 268 d in der Schilderung des Schlaraffenlebens allen anderen vorangegangen ist, in den Πλοῦτοι, *fr.* 165 (*Kock* 1, 64) das goldene Zeitalter ausdrücklich mit den Worten: οἷς δὴ βασιλεὺς Κρόνος ἦν τὸ παλαιόν . . . . bezeichnet, während es für die *Amphiktyonen* des *Telekleides fr.* 1 (*Kock* 1, 209) zweifelhaft ist, ob nicht landschaftliche Sage auch eine goldene Zeit unter Amphiktyon angenommen hat (s. unter 2). An anderen Stellen wird die Herrlichkeit der Vergangenheit zum Zukunftsideal, ja die Lebhaftigkeit des Wunsches macht das Bild zeitlos und zaubert es in die Gegenwart; nicht mit Sicherheit läßt sich aus den überlieferten Bruchstücken (Hauptfundstelle: *Athen.* 6, c. 94—98) das eine oder das andere erkennen, die Zeiten fließen zusammen. Die dionysische Laune der Komödie bewegt sich mit Vorliebe in den phantastischen Wünschen eines üppigen Wohllebens und gesellig einträchtiger Genüsse. Da ist es der Traum gemeinsamen Besitzes (κοινωνία), der aus dem goldenen Zeitalter auf die Gegenwart übertragen wird, verspottet von *Aristophanes* in den *Ekklesiazusen*, v. 590 ff. (Weibergemeinschaft!); es ist weiter die üppige Fülle leiblicher Genüsse, die sich dem Verlangenden von selbst anbieten, so daß er weder eigene Anstrengung noch auch die Arbeit der Sklaven — die übrigens in den *Ekklesiazusen*, v. 651, als vorhanden vorausgesetzt wird — nötig hat. Das αὐτομάτη in den *Erga*, v. 118, wird zum beliebtesten Schlagwort (vgl. auch *Plat. Politik.* p. 271 c: τὸν βίον ὃν ἐπὶ τῆς Κρόνου φῂς εἶναι δυνάμεως . . . ὃ δ' ἤρου περὶ τοῦ πάντα αὐτόματα γίγνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις. Die gleichen phantastischen Vorstellungen lebten auch in sprichwörtlichen Redensarten fort, s. *O. Crusius, Märchenreminiszenzen im antiken Sprichwort, Verhandl. d. 40. Philol.-Vers.* 1889 S. 37 f.). So *Telekleides* in den *Amphiktyonen fr.* 1, 3 (*Kock* 1, 209): αὐτόματ' ἦν τὰ δέοντα . . . ., *Krates* in den Θηρία *fr.* 14, 3 (*Kock* 1, 133): ὁδοιποροῦντα γὰρ τὰ πάντ' ἐγὼ ποιήσω. Selbst von dem Friedensmarkt des Dikaiopolis preist der Chor in *Arist. Acharnern* 976: αὐτόματα πάντ' ἀγαθὰ τῷδέ γε πορίζεται. Wie jede Schilderung des Schlaraffenlebens, trägt, wie gesagt, auch die in der attischen Komödie einen satirischen Charakter, der der ursprünglichen Sage nicht eigen ist: *Eupolis* scheint so in seinem χρυσοῦν γένος (*Kock* 1, 333 ff.) die Stadt des Kleon mit der bittersten Ironie gezeichnet zu haben. Aber die Komödiendichter hätten von diesem Spiele ihrer Phantasie keine Wirkung erwarten können, wenn eben nicht die Vorstellung von einer guten alten Zeit so volkstümlich gewesen wäre.

Während die Komödie des *Menander* und *Philemon* und ihrer Zeitgenossen, soweit wir nach den Bruchstücken urteilen können, das in der älteren Komödie verbrauchte Thema selbst in Anspielungen vermieden zu haben scheint, geben einem *Lukian* die in der römischen Zeit zu neuer Blüte gelangten Kronien Gelegenheit, denselben Stoff in seiner Schrift τὰ πρὸς Κρόνον und in den ἐπιστολαὶ Κρονικαί zu behandeln; der gute alte Kronos war seiner Satire der Götterwelt besonders gelegen. Er läßt in der ersteren, c. 7, den Gott selbst daran erinnern: οἷος ἦν ὁ ἐπ' ἐμοῦ βίος, ὁπότε ἄσπορα καὶ ἀνήροτα πάντα ἐφύετο αὐτοῖς, οὐ στάχυες, ἀλλ' ἕτοιμος ἄρτος καὶ κρέα ἐσκευασμένα. καὶ ὁ οἶνος ἔρρει ποταμηδὸν καὶ πηγαὶ μέλιτος καὶ γάλακτος . . . . . . ἰσοτιμία πᾶσι καὶ δούλοις καὶ ἐλευθέροις. οὐδεὶς γὰρ ἐπ' ἐμοῦ δοῦλος ἦν. Man würfelte bei dem Feste um Nüsse (c. 8): ὑπὲρ τίνος γὰρ ἂν καὶ ἐπέττευον αὐτοὶ ὁλόχρυσοι ὄντες; desgleichen in den ἐπιστολαί, c. 20: ἀκούω τῶν ποιητῶν λεγόντων, ὡς τὸ παλαιὸν . . . . . τὸ δὲ μέγιστον, αὐτοὺς ἐκείνους φασὶ τοὺς ἀνθρώπους χρυσοῦς εἶναι; vgl. *Theokrit* 12, 16.

10. Dem Bilde des goldenen Zeitalters entspricht aber auch *Lukians* Schilderung der Insel der Seligen in der ἀληθὴς ἱστορία 2, 6 ff., u. a.: ἀντὶ δὲ πυροῦ οἱ στάχυες ἄρτον ἕτοιμον ἐπ' ἄκρων φύουσιν ὥσπερ μύκητας. πηγαὶ δὲ . . . μέλιτος . . . μύρου . . . καὶ ποταμοὶ γάλακτος ἑπτὰ καὶ οἴνου ὀκτώ (13). τὸ δὲ συμπόσιον ἔξω τῆς πόλεως πεποίηνται ἐν τῷ Ἠλυσίῳ καλουμένῳ πεδίῳ . . . . (14); vgl. im Ζεὺς ἐλεγχόμενος c. 17: ὥσπερ ὁ Τάνταλος ἐν μακάρων νήσοις πίνειν μετὰ τῶν ἡρώων ἐν τῷ Ἠλυσίῳ λειμῶνι κατακείμενος. (Parallelen bei *E. Rohde, Der Griechische Roman*² S. 210 Anm.) Auch in der satirischen Behandlung dieser Vorstellungen folgte *Lukian* der attischen Komödie, die sich den in der orphischen Lehre gebotenen Stoff nicht entgehen ließ. So schildert in den Μεταλλῆς (Bergkobolde) des *Pherekrates fr.* 108 (aus *Athen.* 6, 268 e, *Kock* 1, 174) eine Frau, die aus der Unterwelt zurückgekehrt ist, deren Herrlichkeit in so verlockenden Zügen, daß ihre Freundin am liebsten in den Tartarus

springen möchte. Andere Beispiele bei *E. Graf* a. a. O. S. 70 ff. *G. Ettig, Acheruntica, Leipziger Studien* 13 (1890) S. 297 ff. *A. Dieterich, Nekyia* S. 78 f. Übrigens läßt sich aus den erhaltenen Bruchstücken nicht überall mit Sicherheit bestimmen, ob die betreffende Szene in der Unterwelt spielt.

Die Vorstellung der Griechen von der Insel der Seligen kann hier nicht übergangen werden, da sie in Ursprung und Entwickelung eng mit der vom goldenen Zeitalter zusammenzuhängen scheint. *H. Usener* geht in den *Sintflutsagen* S. 197 ff. von dem Göttersitze Olympos bei *Homer* ζ 42 ff. aus, über den wolkenlose Heiterkeit gebreitet ist, *τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα* (46)*); ihm nachgebildet ist in δ 563 ff. das *Ἠλύσιον πεδίον*, das Proteus dem Menelaos als künftige Stätte seiner Entrückung schildert (vgl. *E. Rohde, Psyche*[2] 1 S. 68 ff.). Unverkennbar ist die Verwandtschaft dieser Stelle mit v. 167 ff. in den *Erga*, nur daß hier der Schluß v. 172 f. *ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα* an das Bild vom goldenen Zeitalter erinnert, ebenso auch der Herrscher Kronos in v. 169, wenn wir ihn für echt halten. *Hesiod* hat mit dem Heroenalter auch das Elysion in die Sage von den Weltaltern eingefügt; es fragt sich, wie sich die drei Vorstellungen vom Götterlande, von der Insel der Seligen und vom goldenen Zeitalter zueinander verhalten. *E. Rohde, Psyche*[2] 1 S. 106 Anm. hält es nicht für ausgeschlossen, daß die Sage vom goldenen Zeitalter älter sein könne als der Glaube an ein Elysion; *Usener* a. a. O. S. 204 meint, daß das Land der Seligen und das goldene Zeitalter sich unabhängig nebeneinander aus derselben Wurzel, nämlich aus dem Bilde des Götterlandes, entwickelt haben. Allerdings scheint v. 112 der *Erga* *ὥς τε θεοὶ δ᾽ ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες* an das Götterland zu erinnern; aber die derbe Volkssage vom goldenen Zeitalter, wie wir sie uns als Quelle der *Hesiod*ischen Dichtung denken, hat im übrigen mit dem Olymp oder einem Göttergarten nichts zu tun; erst in späteren Darstellungen sind die drei Vorstellungen einander angeglichen worden: Götterland und Elysion haben die Schilderung des goldenen Zeitalters verfeinert, dieses dagegen das Elysion vergröbert. Auf orphische Lehre deutet *Platon* in der *Politeia* 2, 363 c hin, wenn er Musaios und seinen Sohn (Eumolpos) als Gewährsmänner für die Belohnungen der *δίκαιοι* nennt: *Μουσαῖος δὲ τούτων* (*Hesiod* und *Homer*) *νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασι τοῖς δικαίοις· εἰς Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.**) Von orphischer Lehre ist auch die Darstellung *Pindars* in *Olymp.* 2, 61 ff. und *Threnos fr.* 129. 130 *Bgk.*[4] (aus *Plut. consol. ad Apollon.* c. 35 p. 120 c und *de latenter vivendo* c. 7 p. 1130 c d) beeinflußt. An ersterer Stelle unterscheidet er zwei Stationen, die erste für die *ἐσθλοί*: sie genießen beständiges Sonnenlicht, brauchen sich weder um Schiffahrt noch um Ackerbau zu bemühen, führen ein leidloses Dasein; die aber, welche sich in dreifachem Leben frei von Schuld erhalten haben (vgl. *fr.* 133 von der Seelenwanderung), gehen ein zur Burg des Kronos (*Κρόνου τύρσις* v. 70; wesentlich ist daran der eingehegte Bezirk, die Abgeschlossenheit), zur Insel der Seligen, wo sanfte Winde wehen und goldene Kelche an den Bäumen prangen; dort leben sie nach Rhadamanthys' Spruch in Gemeinschaft mit den Heroen. Im *Threnos* wird das Glückslos der Seligen noch weiter ausgeführt, wie sie sich an Spiel, an Ringen und Reiten erfreuen. Man erkennt, wie die von orphischer Lehre genährte Vorstellung des Dichters die Züge des goldenen Zeitalters verklärt. Spärlich ist auch für diesen Vorstellungskreis die Ausbeute aus den Tragikern, wie etwa *Euripides Hippolyt.* v. 732 ff., bes. 747 ff.: *κρῆναί τ᾽ ἀμβρόσιαι χέονται Ζηνὸς μελάθρων παρὰ κοίταις, ἵν᾽ ἁ βιόδωρος αὔξει ζαθέα χθὼν εὐδαιμονίαν θεοῖς.* Dazu *Sophokl. fr.* 753 (*Nauck*[1]) aus *Plut. de poet. aud.* c. 4 p. 21 f und *fr.* 805 aus *Schol. Arist. Ran.* 344 über die Wirkung der eleusinischen Weihen, insbesondere aber *Aristophanes* in den *Fröschen* 154 ff. 449 ff.

*) Einen Garten der Götter haben die Hellenen von alters gekannt, der an den Enden der Erde am Okeanos in ewiger Blüte prangt; der Glaube an den Göttergarten ist uralt; dort sind die Götter, dort sind die Heroen. Es ist deutlich genug, daß das Reich der Götter und der Seligen ursprünglich dasselbe ist. So *A. Dieterich, Nekyia* S. 20 ff. Belege: *Διὸς κῆποι* bei *Sophokl. fr.* 297 *N.*[2] *Φοίβου κῆπος* bei *Sophokl. fr.* 870 *N.*[2]; dort Helios' Ruhestelle *Eurip. Phaeth. fr.* 771/3 *N.*[1] *Stesich. fr.* 8 ff. bes. *Euripides Hippolyt.* 732 ff. *Aischyl. fr.* 192 *N.*[2] von Aithiopien. Vgl. *H. Bertsch, Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch* (1910) S. 413 ff.

*) *Platon* drückt sich so stark in kritischer Absicht aus; *Dieterich, Nekyia* S. 72 ff. glaubt schwerlich mit Recht, daß die gröberen Züge, wie *μέθη αἰώνιος*, zu den ursprünglichsten Bestandteilen der Lehren und Kulte gehören, die noch auf den thrakischen Dionysosdienst zurückzuführen seien: „Wo Dionysos Eingang fand, ist in der Regel auch Orpheus zu finden (S. 74)." [Die Parallelen, die *E. Ettig, Acheruntica* (*Leipziger Studien* 13 [1890] S. 96 Anm. 3) aus den Vorstellungen südamerikanischer Völker, der alten Inder und Germanen anführt, sind für die Griechen nicht ohne weiteres maßgebend.] *Dieterich* a. a. O. S. 108 ff. versucht nachzuweisen, daß *Empedokles*, *Pindar* und *Platon* ihre Vorstellungen von der Unterwelt aus der orphisch-pythagoreischen Lehre in Unteritalien geschöpft haben, in der die rohen Anschauungen der thrakischen Orpheusdiener und der griechischen Winkelpropheten durch die priesterliche Lehre der apollinischen Weisen (*Pythagoras*) veredelt sind; als Quelle sei eine *Ὀρφέως κατάβασις εἰς Ἅιδου* anzunehmen. Das bleibe dahingestellt; wie sich aber die Vorstellungen vom goldenen Zeitalter und vom Elysion vermischt haben, geht aus dem von *Dieterich* S. 80 zitierten Epigramm des Dioskorides auf Anakreon (*Anthol. Pal.* 7, 31) hervor, wo es u. a. heißt: *αὐτόματαί τοι κρῆναι ἀναβλύζοιεν ἀκρήτου, κὴκ μακάρων προχοαὶ νέκταρος ἀμβροσίου. αὐτόματοι δὲ φέροιεν ἴον, τὸ φιλέσπερον ἄνθος, κῆποι καὶ μαλακῇ μύρτα τρέφοιτο δρόσῳ.* — Das Zitat S. 79 aus *Plut. de sera numinis vindicta* p. 565 f. bezieht sich auf den *τόπος τῆς Λήθης*: *ἐξέπνει δὲ μαλακὴν καὶ πραεῖαν αὔραν ὀσμὰς ἀναφέρουσαν ἡδονῆς τε θαυμασίας καὶ κρᾶσιν, οἵαν ὁ οἶνος τοῖς μεθυσκομένοις, ἐμποιοῦσαν.* — Die Wirkung des Weines dient hier nur zum Vergleich.

Vgl. *E. Rohde, Psyche*² 2, S. 232 f. 242 f. — *Platons* Eschatologie hat sich auf eine Schilderung des Landes und Lebens der Seligen nicht weiter eingelassen: im *Gorgias* p. 523 b (zitiert von *Plut. consol. ad Apollon.* 35 p. 120 f.) begnügt er sich mit der schlichten Bemerkung über den, der gerecht befunden ist: *εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν*; der Mythus am Schlusse der *Politeia* 614 ff. läßt die Seelen der Gerechten fürs erste zum Himmel emporsteigen (*ἀσμένας εἰς τὸν λειμῶνα ἀπιούσας οἷον ἐν πανηγύρει κατασκηνᾶσθαι* 614 e), um aber, von dort zurückgekehrt, eine neue Lebenswanderung zu beginnen; im Mythus des *Phaidon* verzichtet der Philosoph ausdrücklich auf eine Beschreibung: *οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἃς οὔτε ῥᾴδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι.* p. 114 c. Viel mehr weiß dagegen der Verfasser des *Axiochos* p. 371 aus angeblich orientalischen Urkunden zu berichten: *ἐς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον οἰκίζονται, ἔνθα ἄφθονοι μὲν ὧραι παγκάρπου γονῆς βρύουσι, πηγαὶ δὲ ὑδάτων καθαρῶν ῥέουσι, παντοῖοι δὲ λειμῶνες ἄνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι, διατριβαὶ δὲ φιλοσόφων καὶ θέατρα ποιητῶν καὶ κύκλιοι χοροὶ καὶ μουσικὰ ἀκούσματα, συμπόσιά τε εὐμελῆ καὶ εἰλαπίναι αὐτοχορήγητοι καὶ ἀκήρατος ἀλυπία καὶ ἡδεῖα δίαιτα* ..... (c. d); hier überwiegen die geistigen Genüsse die materiellen; man spürt die Ansprüche einer Hochkultur. Über die glücklichen Inseln auf Erden wird unter 15 gehandelt werden. Literatur zu diesem Abschnitt: außer *Rohdes Psyche G. Ettig, Acheruntica, Leipziger Studien* 13, 305 ff. (*καταβάσεις εἰς Ἅιδου*). *A. Dieterich, Nekyia*, bes. 108 ff. *Berthold, Gefilde der Seligen. Zemmrich, Toteninseln und verwandte geogr. Mythen* (*Leipziger Dissert.* 1891) 11 f. *R. Poehlmann, N. Jahrb.* 1 (1898), S. 186. 196.

11. Nicht allein *Platon,* auch die älteren Philosophen haben dem Mythus in ihrer Lehre einen Platz eingeräumt, und je mehr sie der Gedanke beschäftigt, daß der Weltprozeß in periodischer Entwickelung verlaufe und seine Ewigkeit durch die Wiederkehr der Dinge verbürgt werde, desto weniger konnten sie an der volkstümlichen Vorstellung von dem Wechsel der Weltalter vorübergehen, suchten sie vielmehr in ihrer Weise umzudeuten und ihre eigenen Forderungen daran zu knüpfen. *Empedokles* hat in den *Καθαρμοί fr.* 128 (*Diels* aus *Porphyr. de abstin.* 2, 21. 27 nach *Theophrastos*) von einer Vergangenheit gesprochen, in der weder Ares, noch Kydoimos, noch Zeus, noch Kronos oder Poseidon herrschten, sondern Kypris, da man die Götter mit blutlosen Opfern versöhnte, nicht die Altäre mit Stierblut besudelte; sondern es galt als größter Frevel unter den Menschen, Leben zu zerstören und edle Glieder zu verzehren. Die Anführung des Kronos macht es unzweifelhaft, daß *Empedokles* von einem goldenen Zeitalter redet; ob er dies an den Anfang des Menschengeschlechts oder in eine spätere Periode gesetzt hat, ist nicht zu entscheiden, jedenfalls aber in diejenige seiner wechselnden Perioden, in der die *φιλία* (= *Κύπρις*) über das *νεῖκος* die Oberhand gewonnen hat (vgl. *Aristot. Metaph. Α* p. 985 a, 6 f. *τὴν μὲν Φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ Νεῖκος τῶν κακῶν*, ähnlich die Lehre des Zarathustra von *Ὡρομάζης* und *Ἀρειμάνιος* bei *Plut. de Is. et Osir.* c. 47 p. 370 b: *Θεόπομπος δέ φησι κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον*). Wir haben also auch hier vier Perioden zu unterscheiden: Kampf und Sieg des einen Prinzips, Kampf und Sieg des andern Prinzips, freilich in ganz anderer Folge als in der Sage von den vier Weltaltern. Wenn nun *Empedokles* dem goldenen Zeitalter unter der Herrschaft der Kypris die blutlosen Opfer und die Enthaltsamkeit vom Fleischgenuß eignete, so stand er unter dem Einfluß der pythagoreisch-orphischen Lehre, die beide Forderungen aus der *κοινωνία* aller Geschöpfe erklärte. Vgl. *Empedokles fr.* 130 aus *Schol. Nic. Ther.* 452 p. 36, 22: *ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῆ, θῆρές τ' οἰωνοί τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει* und *Sext. Empir. adv. mathem.* 9, 127: *οἱ περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα . . . . φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων· ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα* u. a. St. (*Theophrastos* bei *Porphyr. de abstin.* 3, 25). So verband sich mit der Vorstellung vom goldenen Zeitalter nicht nur eine dem *Hesiod* noch fremde vegetarische Lebensweise, sondern auch das Märchen, daß die Tiere redebegabt gewesen seien und mit den Menschen verkehrt hätten, die Erklärung der Tierfabel; vgl. *Babrios prooem.* v. 6 f. *ἐπὶ τῆς δὲ χρυσῆς* (sc. *γενεῆς*) *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ζῴων φωνὴν ἔναρθρον εἶχε καὶ λόγους ᾔδει.* (Von der Lehre von der Seelenwanderung, die auf der Annahme dieser *κοινωνία* beruht, kann hier abgesehen werden.) Der Vegetarismus der Pythagoreer berührt sich wiederum eng mit dem der Orphiker, so daß sich beide Lehren in dieser Beziehung nicht voneinander trennen lassen. Bei *Euripides Hippol.* 952 ff. höhnt Theseus seinen Sohn: *ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς σίτοις* (*ἁγνὸν?*) *καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς* (vgl. *Eur. Cret. fr.* 472 *Nck.*²), besonders aber *Platon Nom.* 6, 782 c von den Menschen der Vorzeit: *οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων γεύεσθαι θύματά τ' οὐκ ἦν τοῖς θεοῖς ζῷα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.*

Das *μηδὲν ἔμψυχον ἐσθίειν* haftete jedenfalls an den Pythagoreern, wenn auch *Aristoteles* und *Aristoxenos* die Autorität des Meisters für dieses Verbot nur unter wesentlicher Einschränkung gelten ließen (vgl. *Diels,*

Die Fragmente der Vorsokratiker[3] S. 31), und wurde von der Komödie weidlich verspottet; die Stellen aus *Athen.* 4 p. 160 f., 4 p. 161 e und *Diog. Laert.* 8, 37. 38 sind von *Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker*[2] 1, 373 f. zusammengestellt; über ihre Auffassung der Weltalter und insbesondere des goldenen Zeitalters ist uns nichts bekannt.

Die orphischen Verse aus *Sextus Empiricus adv. math.* 2, 31, *fr.* 292 *K.*, 247 Ab.: ἦν χρόνος, ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον σαρκοδακῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἥττονα φῶτα δάιζεν lassen uns über die Reihenfolge der Zeitalter im unklaren; vergleichen wir sie mit den Versen des Tragikers *Moschion* im *fr.* 6 aus *Stob. Ecl.* 1, 8, 38 p. 240: βοραὶ δὲ σαρκοβρῶτες ἀλληλοκτόνους παρεῖχον αὐτοῖς δαῖτας (v. 14 f.), so sind wir geneigt, an die Urzeit eines tierischen Lebens zu denken (vgl. unter 12), eine Auffassung, die mit der Annahme eines goldenen Zeitalters am Anfang in Widerspruch steht. Indessen läßt sich für die Epoche der ἀλληλοφαγία (ἀλληλοφθορία bei *Plat. Protag.* p. 321 a) eine andere Folge aus der Darlegung des *Theophrastos* entnehmen, die wir in den vier Büchern περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων des *Porphyrios* finden (vgl. auch *Plutarchs* Reden περὶ σαρκοφαγίας). Für des *Porphyrios* zweites Buch hat *Jacob Bernays* (*Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit,* Berlin 1866) *Theophrastos* als Hauptquelle festgestellt und durch sorgfältige Analyse die ihm zugehörigen Abschnitte ausgeschieden. Diese enthalten eine historische Entwickelung der griechischen Opfer, und da diese mit der Geschichte des gesamten Kulturstandes in Parallele gestellt wird, so wird die Schrift zugleich eine Kulturgeschichte des hellenischen Volkes und tritt damit in den Bereich unseres Themas. Obwohl sie sich vielfach mit dem unter 12 gesammelten Stoffe berührt, mag sie wegen der Bedeutung, die sie für die neupythagoreische Lehre erlangt hat, schon hier vorausgenommen werden. *Theophrastos* folgte seinem Lehrer *Aristoteles* darin, daß er keine schlechthin ersten Menschen anerkannte, sondern nur gerettete Flüchtlinge aus einem früheren durch Überschwemmung vernichteten Geschlechte an die Spitze einer neuen Erdepoche stellte. Diese mußten aber von vorn wieder anfangen und sich zuerst mit Kräutern und wilden Baumfrüchten, wie Eicheln, begnügen, also mit einem βίος θηριώδης; von einem goldenen Zeitalter kann da nicht geredet werden, wohl aber in der folgenden Periode, in der sich die Menschen des Genusses schmackhafter Früchte, des Getreides, des Weins, Öls und Honigs erfreuten und von dem, was sie selbst genießen durften, auch den Göttern opferten (*Porphyrios, de abstin.* 2, c. 5—7). Der namentlich auch von römischen Schriftstellern wie *Varro* (*r. r.* 3, 1, 5, vgl. *Plut. pro nobilitate* c. 20) vertretene Satz, daß der Ackerbau der Menschheit das goldene Zeitalter gebracht habe und die Bauern Reste aus dem Stamm des Kronos seien*), scheint auf *Theophrastos* zurückzugehen. Wenn c. 7 und 8 des zweiten Buches, wie *Bernays* annimmt, diesem angehören, so hat er auf zwei Völker als Gegenstücke zu den frommen Vertretern des goldenen Geschlechtes hingewiesen, die gottlosen Thoer, die den Göttern die Opfer verweigerten und deswegen zugrunde gingen, wie bei *Hesiod* die Menschen des silbernen Geschlechtes, und die Bassarer, die als Menschenfresser sich gegenseitig aufrieben, wie die des ehernen Geschlechtes. Denn die blutigen Opfer sollen mit den Menschenopfern begonnen haben, diese aber seien eine Folge der ἀλληλοφαγία gewesen, die, wenn nicht von *Theophrast* selbst, so doch von Späteren daraus erklärt wurde, daß die Menschen durch Hungersnot in Kriegszeiten zur Menschenfresserei und zum Genuß von Tierfleisch genötigt wurden (*Porphyrios de abstin.* 2, 9 und 12. *Plut.* π. σαρκοφαγίας 1 c. 2). *Theophrastos* verteidigte jedenfalls die Ausschließlichkeit blutloser Opfer: εἰκότως ὁ Θεόφραστος ἀπαγορεύει μὴ θύειν τὰ ἔμψυχα τοὺς τῷ ὄντι εὐσεβεῖν ἐθέλοντας (c. 11 Schluß) unter Berufung auf *Empedokles* (c. 21) und die schöne Inschrift im Asklepiostempel zu Epidauros: ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἁγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια (c. 19); insbesondere mag auch er die Tötung des Ackerstiers für einen ruchlosen Frevel erklärt haben, wie zuerst *Pythagoras* (*Aristoxenos* bei *Diog. Laert.* 8, 20). Als pythagoreische Lehre finden wir vorstehende Ausführungen im wesentlichen auch bei *Ovid. Met.* 15, 75 ff. (*parcite, mortales, dapibus temerare nefandis corpora!*) wieder und in bezug auf die Entwickelung der Opfer und Nahrungsmittel in den *Fasti* 1, 335 ff. 4, 395 ff. Wir werden auch diese Stellen auf *Theophrastos* als letzte Quelle zurückzuführen haben. *A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione* (*Greifswalder Dissert.* 1885) hat nachzuweisen gesucht, daß als unmittelbare Quelle *Varro* anzunehmen sei, und wiederum in seinem Buche *Die Philosophie der mittleren Stoa* (1892) S. 288 Anm. 4 behauptet, daß *Varros* Quelle in dieser Frage *Poseidonios* sei; viel näher aber liegt die Annahme, die *E. Graf* in seiner mehrfach angeführten *Dissertation* S. 26 ff. vertritt, daß *Ovid* seine ausdrücklich dem *Pythagoras* in den Mund gelegte Lehre der neupythagoreischen Schule verdankt, die in Rom unter der Führung des *P. Nigidius Figulus* und der *Sextier* ihr neue Freunde gewann. Wir dürfen annehmen, daß die Neupythagoreer in der Erörterung ihrer vegetarischen Lehre wesentlich aus *Theophrastos* geschöpft haben. Wenn *Ovid. Met.* 15, 96 ff. das goldene Zeitalter in die Zeit verlegt, da die Menschen sich mit Kräutern und Baumfrüchten begnügten — *at vetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen, fetibus arboreis et, quas humus educat, herbis fortunata fuit nec polluit ora cruore* —, so kommt es ihm hier, wie die letzten Worte zeigen, vor allem auf den Gegensatz zur

*) Die Deutung des Erysichthon-Märchens von *O. Crusius* in diesem Lexikon Bd. 1, Sp. 1382 stellt umgekehrt die Arbeit des Pflügers, der die Erde aufreißt, in Gegensatz zum goldenen Zeitalter, in dem die Erde freiwillig ihre Gaben spendet. Sie kann sich insbesondere auf *Ov. Met.* 1, 101 ff. 123 f. stützen, nicht auf v. 138 ff., wo nur an den Bergbau gedacht werden kann.

Fleischkost an; es ist dieselbe Anspruchslosigkeit, die er auch in den *Fasten* 4, 395 ff. der ältesten Zeit eignet, wie sich die römischen Dichter darin gegenüber dem Luxus ihrer Zeit gefielen. Übrigens hat er auch in seiner Dichtung von den Weltaltern, *Met.* 1, 89 ff., den Ackerbau des goldenen Zeitalters merklich von der älteren Periode der Pflanzenkost geschieden. Doch hat sich die Quellenkritik zu hüten, diese Dichtung mit den pythagoreischen Lehren des 15. Buches irgendwie in Zusammenhang zu bringen.

12. Schon der vorige Abschnitt hat uns gezeigt, daß die volkstümliche Sage, die an den Anfang der Menschheit den Glücksstand der goldenen Zeit setzte, dem philosophischen und historischen Denken nicht standhielt. *Empedokles* und die Pythagoreer können die Geschichte der Menschheit nicht mit ihm begonnen haben, und das *Scholion zu Apollon. Rhod.* 2, 1248: *Θεόφραστος τὸν Προμηθέα φησὶ σοφὸν γενόμενον μεταδοῦναι πρῶτον τοῖς ἀνθρώποις φιλοσοφίας, ὅθεν καὶ διαδοθῆναι τὸν μῦθον, ὡς ἄρα πυρὸς μεταδοίη* bezeugt, daß *Theophrastos* zu denen gehörte, welche die Menschheit aus einem tierischen Leben allmählich zu einer höheren Bildungsstufe emporsteigen ließen (zum Folgenden vgl. im allgemeinen *L. Preller* im *Philologus* 7 S. 35 ff.). Die Prometheussage, wie sie in den *Erga* v. 42 ff. und in der *Theogonie* v. 507 ff. erzählt wird, steht noch nicht in Widerspruch zu der Dichtung von den Weltaltern; denn der Feuerraub (*Erga* v. 51; *Theog.* v. 566) wird nur als ein Motiv in dem Kampfe zwischen Zeus und Prometheus aufgefaßt, der zu der dem Menschengeschlecht verderblichen Sendung der Pandora führte. Anders dagegen bei *Aischylos* im *Prometheus* v. 447—506, wo Prometheus als Wohltäter der Menschheit gefeiert wird, der sie durch das Geschenk des Feuers aus ihrer mit beredten Worten geschilderten Hilflosigkeit erlöst hat. Losgelöst von dem Prometheusmythus wird die gleiche Entwickelung zur Kultur von *Euripides* in den *Hiketiden* v. 201 ff. (*αἰνῶ δ' ὃς ἡμῖν βίοτον ἐκ πεφυρμένου καὶ θηριώδους θεῶν διεσταθμήσατο, πρῶτον μὲν ἐνθεὶς σύνεσιν, εἶτα δ' ἄγγελον γλῶσσαν λόγων δούς, ὡς γεγωνίσκειν ὄπα, τροφήν τε καρποῦ* usw.) dargestellt; von *Kritias* im *Sisyphos* — *fr.* 1 aus *Sext. Empir.* p. 403 *ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης* usw. — wird das Bedürfnis nach Religion und Gesetz aus der Wildheit der Urmenschen abgeleitet (vgl. die Entwickelungslehre des *Archelaos fr.* 10 [*Mullach* 1, 257]: *διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων ⟨ζῴων⟩ καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν*); die ausführlichste Schilderung dieses Zustandes finden wir in der Dichtung bei *Moschion fr.* 6 aus *Stob. Ecl.* 1, 8, 38 p. 240 (*πρῶτον δ' ἄνειμι καὶ διαπτύξω λόγῳ ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου ....*). Das ist die historische Auffassung, die *Diodor* 1, 8, 1 mit den Worten ausspricht: *τοὺς ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας σποράδην ἐπὶ τὰς νομὰς ἐξιέναι.* Sie entstammt der Aufklärung, die Sophisten haben sie am konsequentesten vertreten. *Protagoras* hat darüber in einer eigenen Schrift *περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* gehandelt (*Diog. Laert.* 9, 55); ihre Tendenz können wir aus dem Mythos des *Protagoras* bei *Plat. Protag.* p. 320 c ff. erschließen: die Prometheusgabe rettete die Menschheit aus ihrem hilflosen Zustande. Vgl. *J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus* 1² (1917), S. 62 ff. Die Kunde von dem Leben wilder Völker, der Troglodyten und Ichthyophagen u. a., diente dieser Auffassung zur Stütze, vgl. *Agatharchides* bei *Diod.* 3, 12 ff. (*H. Berger, Geschichte d. wissensch. Erdkunde d. Griechen*² [1903], 493 ff.), im schärfsten Gegensatze zur Lehre vom goldenen Zeitalter.

Als epikureisch gelten die Schilderungen des *Lucretius, de rerum nat.* 5, 925 ff. und *Hor. Sat.* 1, 3, 99 ff. von dem *θηριώδης βίος* der Urmenschen (vgl. auch die Darstellung der Latiner bei der Ankunft des Saturnus seitens des Epikureers *L. Saufeius* bei *Serv. Verg. Aen.* 1, 6); unmittelbar unter *Epikurs* Namen ist darüber nichts überliefert; indessen mag man aus den von *Plutarch adv. Colot.* c. 30 f. p. 1124 d ff. glossierten Sätzen des Epikureers *Kolotes* schließen, daß dieser nach dem Vorgange des Meisters ausgeführt hat, wie erst die Gesetze die Menschheit von dem *βίος θηριώδης* befreit haben, s. *J. Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalters* 2, 1 (1909), S. 109 Anm. 1. In einer Inschrift aus Oinoanda in Lykien (ed. *J. William,* Leipz. 1907, vorher *H. Usener* im *Rhein. Mus.* 47, 414 ff. vgl. *O. Apelt, Die Ansichten der griechischen Philosophen über die Anfänge der Kultur, Jahresber. des Carl Friedrichsgymnasiums in Eisenach* 1901) sind Bruchstücke eines Abrisses der epikureischen Philosophie aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. erhalten: darin wird gezeigt (*fr.* 10 *Will.* = 24 *Us.*), daß die Künste und die Sprache weder durch die Hilfe der Götter noch durch Satzungen weiser Männer entstanden seien, sondern mit dem Bedürfnis in allmählicher Entwickelung, vgl. *Epikurs Brief an Herodotos* § 75. So ist anzunehmen, daß *Epikur* auch über die kulturlose Zeit der Menschheit gesprochen hat; fehl greift aber *E. Norden,* wenn er in den *Beiträgen zur Geschichte der Philosophie* im 19. *Supplementband* der *Jahrb. f. klass. Philol.* (1893) S. 415 ff. (III. Abschnitt: Philosophische Ansichten über die Entstehung des Menschengeschlechts, seiner kulturellen Entwickelung und das goldene Zeitalter) behauptet, *Epikur* habe die Rückkehr zum Naturleben der Vorzeit irgendwie gebilligt; das ist kynisches Ideal, wie unter 14 dargelegt wird.

13. Zuvor aber mag noch einmal *Platon* zu Worte kommen. *Platon,* der im *Gorgias* p. 523 a f. das Totengericht auf die Zeit des Kronos zurückführt und in der *Politeia* 3 p. 415 a. 8 p. 547 a Gold, Silber, Erz und Eisen zu Symbolen seiner Stände macht (Kritik dieser Ausführungen seitens *Aristoteles* in der *Politik* 2, 5 p. 1264 b) und p. 547 b ausdrücklich die *ἀρετή* im Gegensatz zum *χρηματισμός* als *ἀρχαία κατάστασις* bezeichnet (vgl. im *Philebos* p. 16 c *οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, Cratyl.* p. 398 a), neigt mehr der dich-

terischen und volkstümlichen Auffassung von der guten alten Zeit zu. In Übereinstimmung mit älteren Lehren nimmt er große Weltperioden an, die sich durch Weltbrand oder Sintflut ablösten, *Timaios* p. 22c*); etwas anders im *Politikos* p. 269c ff., wo der Wechsel aus Umdrehungen des Kosmos nach entgegengesetzter Richtung, einmal durch Gotteskraft, das andere Mal durch eigene Kraft erklärt wird. In jeder neuen Periode lebt das alte Geschlecht, das zuletzt hinschwindend zur Erde zurückkehrte, wieder auf, und damit beginnt *ὁ ἐπὶ τῆς Κρόνου δυνάμεως βίος* (*Politik.* 271c), der p. 271d ff. als goldenes Zeitalter gerühmt wird: *αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος, αὐτόματος βίος, καρποὶ ἄφθονοι, ἄλυπος τῶν ὡρῶν κρᾶσις, μαλακαὶ εὐναί*; abweichend von *Hesiod* werden den Lebewesen schon in diesem Zeitalter *δαίμονες* als Hüter zugeteilt; die *κοινωνία* von Menschen und Tieren wird ausdrücklich hervorgehoben, p. 272b. Das goldene Geschlecht wurde durch einen Umschwung des Kosmos vernichtet; die neuen Menschen waren in hilf- und kunstlosem Zustand, der erst mit Hilfe des Prometheus und Hephaistos gehoben wurde, p. 274c (vgl. dazu *K. Ziegler* in *Ilbergs Jahrb.* 31 (1913) S. 550 ff.). Auch in den *Nomoi* werden 3 p. 676 ff. Weltperioden vorausgesetzt, die durch große Fluten voneinander getrennt sind; auf solche Flut folgte einmal ein Urzustand, der als das goldene Zeitalter des Kronos bezeichnet wird; denn da die städtischen Künste, aus denen Zwietracht und Übervorteilung entstehen, zugrunde gegangen waren, herrschte ein Verhältnis gegenseitigen Wohlwollens unter den Hirten, die sich aus der Flut gerettet hatten. Den Weisen aber, wie Daidalos, Orpheus, Palamedes und zuletzt Epimenides, wurden die Erfindungen verdankt, die zu einer höheren Kulturstufe emporführten. Man erkennt, daß *Platon* damit die Auffassung der Weltalterdichtung verläßt, obwohl er sich mit *Hesiod* in Übereinstimmung glaubt, p. 677e: *ὃ λόγῳ μὲν Ἡσίοδος ἐμαντεύετο πάλαι, τῷ δ' ἔργῳ ἐκεῖνος* (*Epimenides*) *ἀπετέλεσεν*. Im vierten Buche p. 713b kommt er wieder auf die Urzeit zurück: vor den jetzt bestehenden Staaten soll bestanden haben *ἀρχή τε καὶ οἴκησις ἐπὶ Κρόνου μάλ' εὐδαίμων, ἧς μίμημα ἔχουσά ἐστιν ἥτις τῶν νῦν ἄριστα οἰκεῖται.* p. 713c *τῶν τότε μακαρία ζωή, ὡς ἄφθονά τε καὶ αὐτόματα πάντ' εἶχεν*; um dieses Leben zu erhalten, habe Kronos über die Menschen Dämonen als Hüter gesetzt. Im sechsten Buche p. 782 spricht er noch einmal vom Urstand; er leugnet hier, wie *Aristoteles*, daß die Menschheit je einen Anfang gehabt habe: *ἦν τε ἀεὶ καὶ ἔσται πάντως, ἢ μῆκός τι τῆς ἀρχῆς ἀφ' οὗ γέγονεν ἀμήχανον ἂν χρόνον ὅσον γεγονὸς ἂν εἴη* 782a (Begriff des Unendlichen, die grenzenlose Zeit, *Zrvan akarana* im persischen *Avesta*), und stellt der Zeit der Menschenopfer diejenige

*) Indessen ist die Annahme von Weltperioden in diesem Dialog nur auf die wechselnden Zustände der Erdoberfläche und der Menschheit zu beschränken, während der vom Demiurgen geschaffene Gesamtkosmos unzerstörbar ist.

gegenüber *ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων γεύεσθαι θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῷα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλ' Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων ἀπεχόμενοι* 782c (s. unter 11). *Platon* unterscheidet also an dieser Stelle folgende Stufen: Zuerst Fleischgenuß, und zwar *ἀλληλοφαγία τῶν ζῴων*, danach das Aufkommen des Acker- und Weinbaues; der ersteren Stufe dürfen wir nach dem, was wir unter 11 besprochen haben, eine Stufe vorausschicken, auf der die *ζῷα* von Baumfrüchten und Kräutern lebten; jedenfalls ist eine Entwickelung der Menschheit aufwärts anzunehmen. (Die Deszendenzlehre, nach der die Männer zu Weibern, die Weiber zu Tieren entarten, gehört dem *Timaios* p. 90e ff. an.) Man erkennt, daß *Platon* in seiner Auffassung der Urzeit geschwankt hat; in den *Nomoi* wenigstens nähert er sich der historischen. Wenn er aber p. 713b die Herrschaft des Kronos ausdrücklich als solche bezeichnet: *ἧς μίμημα ἔχουσά ἐστιν ἥτις τῶν νῦν ἄριστα οἰκεῖται*, so erhebt er damit das Bild vom goldenen Zeitalter zum Staatsideal; wie dieses von ihm und anderen in eine Utopie verlegt wird, soll unter 15 dargelegt werden.

14. *Aristoteles* hat sich über seine Auffassung vom Urstand der Menschheit nirgends ausgesprochen; aber nach seiner Gesamtauffassung vom Staate und nach einzelnen Äußerungen (z. B. *Polit.* 2, 8 p. 1268b *τοὺς ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς.* p. 1269a *τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινος ἐσώθησαν, ὁμοίους* (*ὀλίγους?*) *εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ τοὺς ἀνοήτους* . . . .) ist anzunehmen, daß er den Urstand nicht für ideal gehalten hat; darauf deutet auch das aus *Iamblichos* gewonnene Bruchstück (*Rose, Aristot. Fragmente* der *Teubnerschen Ausgabe* p. 63 f. n. 53): *μετὰ γὰρ τὴν φθορὰν καὶ τὸν κατακλυσμὸν τὰ περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὸ ζῆν πρῶτον ἠναγκάζοντο φιλοσοφεῖν* (*φιλοπονεῖν?*)*· εὐπορώτεροι δὲ γενόμενοι . . . . οὕτως ἐπεχείρησαν φιλοσοφεῖν.* Anders stellte sich zu der Frage sein Schüler *Dikaiarchos*, von dem *Porphyrios de abstin.* 4, 2 (vgl. die übrigen Fragmente bei *Müller FHG* 2, 233 ff.) aus seinem kulturhistorischen Werke *Βίος Ἑλλάδος* ein längeres Bruchstück erhalten hat: er unterschied in den Anfängen des Menschenlebens drei Perioden, den reinen Naturstand, das Nomadenleben mit Viehzucht, den Ackerbau, nahm also an, daß die Menschen anfangs nur von Kräutern und Baumfrüchten gelebt hätten, die Menschen des goldenen Zeitalters '*τοὺς παλαιοὺς καὶ ἐγγὺς θεῶν φησι γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φύσει καὶ τὸν ἄριστον ἐξηκότας βίον, ὡς χρυσοῦν γένος νομίζεσθαι*'. Aus den Versen 116—119 der *Erga* glaubte er auf eine vegetarische Lebensweise schließen zu dürfen und bezog sich, wie sein Mitschüler *Theophrastos*, auf das sprichwörtliche *ἅλις δρυός*; jedenfalls stellte er dieses Leben als natur-

gemäß, ohne Krankheit, Eigennutz und Krieg dar. Ob er die darauffolgende Kultur als einen Verfall der Sittlichkeit geschildert hat, kann aus der kurzen Andeutung bei *Porphyrios* '*παραβαλλομένους πρὸς τοὺς νῦν, κιβδήλου καὶ φαυλοτάτης ὑπάρχοντας ὕλης*' nicht ohne weiteres geschlossen werden. Das wäre der schroffe Standpunkt der Kyniker, welche die Bestrafung des Prometheus für den Feuerraub rechtfertigten, weil das Feuer den Menschen nur Unheil gebracht habe — *Dion v. Prusa or.* 6, 25. 8, 33 —, und die paradiesische Fülle des goldenen Zeitalters nicht als Glück betrachten konnten, weil sie die Menschen verweichlicht habe — *J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters* 2, 1, 117 führt mit Recht das Urteil des indischen Gymnosophisten bei *Strab.* 15 p. 715 (*Onesikritos*) auf die kynische Auffassung zurück. *Dion v. Prusa,* der in seiner in Kelainai gehaltenen Rede (35) ein verlockendes Bild von dem indischen Wunschlande entwirft, hat in seiner Exilzeit den kynischen Standpunkt vertreten (*v. Arnim, Dio von Prusa* S. 254); seine sechste Rede (*Diogenes*) wurde von *Maximus Tyrius* in der Beschreibung des goldenen Zeitalters *diss.* 36 benutzt. Vgl. darüber *E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore* (*Leipziger Stud.* 10) S. 117 ff. (*de aurea aetate*) und S. 241. Auf kynischem Standpunkt steht auch *Tzetzes* in seinem *Kommentar zu Hes. Erg.* 42 ff. p. 39 ff. ed. *Bas.* p. 57 ff. *Gaisford* (behandelt von *E. Norden* im 19. *Suppl.* der *Jahrb. f. klass. Philol.* [1893] S. 411 ff.); hier wird die Entstehung der Lebewesen und der Urstand der Menschheit in Übereinstimmung mit *Diod.* 1, 7 ff. — s. unter 12 — dargelegt, aber die Folgen der Kultur werden ungünstig beurteilt: '*εἰ ταύτας τὰς τέχνας .... μὴ ἐδέξαντο .... οὐδέν τι τούτων τῶν δυσχερῶν .... συνέβαινεν ἂν ἡμῖν .... ἀλλ' ἐξῶμεν τὸν μακάριον βίον ἐκεῖνον, τὸν ἐλεύθερον καὶ λιτὸν καὶ ἀπέριττον καὶ φιλάλληλον*'. Zu derselben Auffassung bekennt sich *Seneca* im *90. Briefe an Lucilius,* worin er *Poseidonios* gegenüber ein bedürfnisloses Leben für den Idealzustand erklärt. Die ältere Stoa folgt in ihrer Ethik den Kynikern; die *Politeia* des *Diogenes* (*Athen.* 4 p. 159 c) wurde von den Epikureern ebenso bekämpft wie die des *Zenon*, s. die *Papyrusfragmente* in *Wilhelm Crönerts Kolotes und Menedemos, Studien zur Paläographie und Papyruskunde,* herausg. v. *C. Wessely,* 6. Band, S. 53 ff. *Zenons* Weltstaat (*v. Arnim, SVF* 1, 62) geht wie der des *Chrysippos* (*v. Arnim* 3, 183) mit seinen kommunistischen Ideen (Gemeinsamkeit der Frauen und Kinder) weit über *Platon* hinaus*) und kehrt zum Naturstand zurück. (Eingeschränkt wird diese Auffassung von *R. Poehlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*[2] 2, 340 ff., bes. S. 342 Anm. 1.) Vgl. *P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur*[2] S. 41 f. Wichtiger für die spätere Darstellung der Weltalter ist die in der *Stoa* ausgebildete Lehre von der *ἐκπύρωσις* und ihrer Folge, der *ἀποκατάστασις* oder *παλιγγενεσία*, geworden, worüber im Zusammenhang unter 19 zu handeln sein wird. Während diese in der mittleren *Stoa Panaitios* nicht annahm und den Urstand der Menschheit als *βίος θηριώδης* erklärte (s. *A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa* S. 237), hat *Poseidonios* — wenn *Seneca epist.* 90, 4 ff. seine Meinung richtig wiedergibt, s. *K. Reinhardt, Poseidonios* S. 392 ff. — die Menschen der Urzeit mit ihrem bedürfnislosen Leben zwar für unverdorben angesehen, die sich von den Besten unter ihnen willig leiten ließen, aber danach eine Zeit der Gewalt und Ungerechtigkeit angenommen, aus der sie die Weisen durch ihre Gesetzgebung befreit haben; diese *σοφοί* machte er zugleich zu Erfindern und Lehrern der Künste, durch die die Menschheit zum Kulturleben geführt wurde — also eine Verbindung der Auffassung des *Dikaiarchos* mit der historischen. *Schmekel* a. a. O. S. 287 f. glaubt ein Mißverständnis *Senecas* annehmen und es durch eine Umstellung der Epochen korrigieren zu müssen. Aber ähnlich stellt auch *Tacitus* in den *Annalen* 3, 26 die Sache dar: *vetustissimi mortalium, nulla adhuc mala libidine, sine probro scelere eoque sine poena aut coercitionibus agebant ..... at postquam exui aequalitas et pro modestia ac pudore ambitio et vis incedebat, provenere dominationes .....* darauf folgte die Gesetzgebung. Ein Beispiel für den Urstand fand *Poseidonios* in den frommen Mysern, die er mit den Moesern gleichstellte, wobei er freilich die so vielfach ausgelegte *Ilias*stelle *N* 5 ff. gewaltsam behandelte, *Strab.* 7, 296. Aus der gleichen romantischen Stimmung erklärt *Schmekel* a. a. O. S. 452 f. die *Taciteische Germania* und wirft S. 453 Anm. 2 die Frage auf, ob nicht auch *Poseidonios* die Sitten der Germanen in diesem Sinne geschildert habe (vgl. aber auch *Dion von Prusa* über die Geten, *v. Arnims* Ausg. 2 p. VII). Die Hauptsache aber bleibt bei *Poseidonios* der Einfluß, den er den Philosophen zuschreibt; sie erst sollen das wahrhaft goldene Zeitalter gebracht haben. Wenn also von *Varro r. r.* 3, 1, 5, *Pseudoplutarch pro nobilitate* 20 die Bauern als Reste aus dem goldenen Zeitalter erklärt werden, so von den Philosophen nach *Platons* Vorgang die Philosophen; vgl. *Diog. Laert.* 4, 4, 22, wo der Akademiker *Arkesilaos* von *Krates* und *Polemon* rühmt, *ὡς εἶεν θεοί τινες ἢ λείψανα τῶν ἐκ τοῦ χρυσοῦ γένους.* (Anders *E. Graf, Ad aureae aetatis fabulam symbola* S. 54 nach *Hiller,* der den Ausspruch zu *Theokrit* 12, 15 '*ἦ ῥα τότ' ἦσαν χρύσειοι πάλιν ἄνδρες, ὅτ' ἀντεφίλησ' ὁ φιληθείς*' anführt, also im erotischen Sinne erklärt.) Des *Poseidonios* Vorstellung vom idealen Urmenschen wirkte bis in das spätere Mittelalter: *Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation* 3, 1 (1917) S. 314 ff.

* Charakteristisch ist das *Scholion* zu *Hom. N* 6, wo das von *Homer* den Abiern beigelegte Epitheton *δικαιοτάτων* erklärt wird: *ὅτι κοινοὺς ἔχουσι παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τὰ πάντα πλὴν ξίφους καὶ ποτηρίου.* Darauf folgt: *τούτοις δὲ αὐτομάτως ἡ γῆ βίον φέρει οὐδέν τι ζῷον ἐσθίουσιν.* Das alles gehört zum goldenen Zeitalter nach dieser Auffassung, die nur noch in dem *αὐτομάτως ἡ γῆ βίον φέρει* mit *Hesiod* übereinstimmt. — *Nikander* (bei *Columella, de re rust.* 9, 2) läßt den Bienenstaat mit seiner naturgemäßen Ordnung im Zeitalter des Kronos entstehen.

legibus) Latiumque vocari maluit, his quoniam latuisset tutus in oris. Aurea, quae perhibent, illo sub rege fuerunt saecula: sic placida populos in pace regebat, deterior donec paulatim ac decolor aetas et belli rabies et amor successit habendi'; also nach dem goldenen Zeitalter eine Entartung der Gesittung infolge des Krieges und der Habsucht, die die Prophezeiung des Anchises begründet, Augustus werde das goldene Zeitalter wiederherstellen, *Aen.* 6, 792 ff. Ganz eigenartig ist der Fortschritt der Kultur in den *Georgica* 1, 125 ff. dargestellt: In der Urzeit — vor der Herrschaft des Iuppiter — gab es noch keinen Ackerbau, keinen Eigenbesitz, freiwillig spendete die Erde die Nahrung. Da ist es Iuppiter, der den Menschen das Feuer entzieht, wilde Tiere und giftiges Gezücht entstehen läßt und die Gaben der Natur beschränkt, so daß sie genötigt sind, allerlei Künste zu erfinden, durch Arbeit den Mangel zu ersetzen, v. 145 f. '*Labor omnia vicit improbus et duris urgens in rebus egestas*'. Aber trotz der Arbeit gilt das Landleben als glücklich, 2, 458 ff. '*O fortunatos nimium, sua si bona norint, agricolas*', v. 472 ff. '*patiens operum parvoque adsueta iuventus sacra deum, sanctique patres; extrema per illos iustitia excedens terris vestigia fecit*'. In demselben Buche v. 536 ff.: '*Ante etiam sceptrum Dictaei regis (Iovis) et ante impia quam caesis gens est epulata iuvencis, aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat necdum etiam audierant inflari classica nec dum impositos duris crepitare incudibus enses.*'

Nehmen wir noch 2, 336 ff. hinzu, wo der erste Tag der Welt als Frühlingstag mit schönen Worten gepriesen wird, so finden wir auch bei *Vergil* neben der historisierenden Auffassung, die Saturnus zum Kulturschöpfer macht, die sentimental-romantische Stimmung, die sein Zeitalter als das seliger Unschuld und ewigen Friedens preist und die letzten Spuren davon in der Einfachheit des Landlebens wiederfindet. Sie ist nicht römischen Charakters, sondern ein Nachklang hellenistischer Dichtkunst, ihr Ausdruck auf Effekt berechnet; aber sie beherrscht die Dichtung der letzten Jahrzehnte der Republik und der folgenden Zeit so, daß der Dichter der *Aetna* v. 9 ff. fragen konnte: *aurea securi quis nescit saecula regis? ...... non cessit cuiquam melius sua tempora nosse.*

Der sentimentalen Stimmung entspricht es, daß dieser Dichtung burleske Züge, die an das Schlaraffenland erinnern*), fehlen; wie schon unter 4 bei Besprechung von *Ov. Met.* 1, 89 ff. hervorgehoben ist, ist das Bild vom goldenen Zeitalter mehr negativ als positiv: Recht und Treue ohne Gesetz und Richter, keine Schiffahrt, kein Krieg, ewiger Friede, ewiger Frühling, vegetarische Nahrung von der freiwillig spendenden Erde, Freiheit der Tiere, Einfachheit und Unschuld, Verkehr mit den Göttern, dieser bes. in der Darstellung *Catulls* 64, 384 ff. Eine typische Schilderung bietet *Tibull* 1, 3, 35 ff.: Gemeinbesitz, Friede, weder Pflugstier noch Reitpferd; die Schafe kommen freiwillig zum Melkeimer, Honig aus der Eiche; ebenso 1, 10, 7 ff., *Ov. amor.* 3, 8, 35 ff., *Seneca Hippolyt.* v. 525 ff. (Verkehr mit den Göttern). Die Unschuld der Liebe läßt freilich verschiedene Auslegung zu: *Propertius* 3, 32, 49 ff. (*Haupt*) rühmt die Keuschheit der Mädchen (vgl. 4, 13, 25 ff.), d. h. ihre Treue; eine freiere Liebe hat *Tibull* 2, 3, 69 ff. im Auge: *glans aluit veteres et passim semper amarunt .... tum quibus adspirabat Amor, praebebat aperte mitis in umbrosa gaudia valle Venus. Nullus erat custos, nulla exclusura dolentes ianua* (vgl. *Goethe* in *Tasso* 2, 1, 230 ff. aus italienischer Quelle); der Dichter der *Lydia* v. 47 f. vergleicht sie mit der der Götter. Dagegen eignet *Ovid* in der *Ars amatoria* 2, 467 ff. die wilde Liebe der Urzeit, in der die Menschen noch wie die Tiere lebten; die Kunst der Liebe habe zuerst Apollo gelehrt. Das alles sind Bilder, die sich von dem Ernst der *Hesiod*ischen Dichtung weit entfernen; wir haben ihre Quelle in der hellenistischen Dichtung zu suchen. Sie erklären sich aber auch durch den Gegensatz zu der Gegenwart, in deren düsterer Färbung sich diese Dichter nicht genug tun können, so wenig ernst es ihnen auch damit sein mag; der Kontrast forderte das. Was bei *Hesiod, Erga* v. 182 ff., aus bitterster Lebenserfahrung geflossen scheint, wird hier überboten: die Pietätlosigkeit verwandelt sich in abscheuliche Verbrechen gegen die nächsten Angehörigen. Man könnte versucht sein, die Schilderung in *Ov. Met.* 1, 144 ff. aus römischen Verhältnissen zu erklären; aber ihre Ähnlichkeit mit *Catull* 64, 399 ff. legt uns auch hier nahe, die gemeinsame Quelle in hellenistischer Dichtung zu suchen. Eher könnte der Vergleich mit der Einleitung von *Sallusts Catilina* auf römische Zustände führen, wenn die Laster der *avaritia* und *luxuria* als Hauptzüge des eisernen Zeitalters gegeißelt werden, die Folgen von Krieg, Schiffahrt und Bergbau; indessen *Ov. ars amat.* 2, 277 f.: '*aurea sunt vere nunc saecula: plurimus auro venit honos, auro conciliatur amor*' erinnert an das Epigramm des *Antipater, Anthol. Palat.* 5, 31; vgl. *Ov. amor.* 3, 8, 55 *dat census honores; Propert.* 4, 13, 48 *aurum omnes victa iam pietate colunt; Tibull.* 1, 3, 49 f. *nunc Iove sub domino caedes et vulnera semper, nunc mare, nunc leti mille repente viae* u. a. St. Die Bürgerkriege mögen wohl solchen Bildern das Gepräge der Wahrheit verliehen haben; die Kaiserzeit aber hat die Düsterkeit der Zeichnung eher noch verstärkt: *Seneca Hippolyt.* 540 ff. *lucri furor, ira praeceps, libido, imperii sitis, pro iure vires esse.* 550 f. *invenit artes bellicus Mavors novas et mille formas mortis.* 553 ff. *tum scelera dempto fine per cunctas domos iere. nullum caruit exemplo nefas. a fratre*

*) Von dem Satiriker *Lucilius* ist (30, 978 f. *Marx*) ein Bruchstück erhalten: *Et circumvolitant ficedulae .... turdi curati os.* Das soll sich auf den Orkus beziehen, würde also aus einer satirischen Schilderung des Elysiums stammen. Die *insulae fortunatorum* werden bei *Plaut. Trin.* 549 (nach *Philemon*) erwähnt: *fortunatorum memorant insulas, quo cuncti qui aetatem egerint caste suam conveniant.* Wie in der neueren attischen Komödie, so sind auch bei den römischen Komikern Anspielungen auf das goldene Zeitalter nicht nachzuweisen.

frater, dextera nati parens cecidit..... Octavia v. 417ff. *Iuvenal* 6, 1ff. vom Ehebruch. Das alles überbietet der Dichter der 13. Satire: Die Laster des eisernen Zeitalters werden um so viel in der Gegenwart gesteigert, daß von einem 9. Zeitalter geredet werden kann: v. 28ff. *nona aetas agitur peioraque saecula ferri temporibus, quorum scelcri non invenit ipsa nomen et a nullo posuit natura metallo* (s. unter 4).

17. Die Römer übersetzten *γένος* oder *γενεά* im Sinne von „Weltalter" mit *aetas* oder s a e c u l u m (bei den Dichtern im Plural, der Singular bei *Tacitus dial.* 12 und *Seneca epist.* 90, 5. 115, 13). Wie bei den Griechen *γενεά* eine Generation von 25—33⅓ Jahren bedeuten kann, so *saeculum* im engeren Sinne einen Zeitraum von 100—110 Jahren. *Censorinus, De die natali* 17, 2: *saeculum est spatium vitae humanae longissimum, partu et morte definitum.* Das hängt mit der Feier der *ludi saeculares* zusammen, die niemand zweimal erleben sollte. *Suet. Claud.* 21, 2: *vox praeconis invitantis more sollemni ad ludos, quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset.* Die Geschichte der Säkularspiele zeigt, daß ursprünglich 100 Jahre als Höchstmaß der menschlichen Lebensdauer angenommen wurden; es wurde aber in der augusteischen Zeit auf 110 Jahre erhöht, das beweist das *carmen saeculare* des *Horaz* v. 21f. '*certus undenos deciens per annos orbis ut cantus referatque ludos*' und das von *Zosimus* 2, 6 überlieferte Säkularorakel: '*ἀλλ' ὁπότ' ἂν μήκιστος ἵκῃ χρόνος ἀνθρώποισι ζωῆς, εἰς ἐτέων ἑκατὸν δέκα κύκλον ὁδεύων...*'. *Th. Mommsen, Römische Chronologie*[2] S. 184 hat zuerst die Verlängerung des Säkulums auf *Varro* zurückgeführt; als Zeugnis dafür dient *Augustinus de civit. d.* 22, 28 (*fr.* 4 *Peter*): *Mirabilius autem quiddam Marcus Varro ponit in libris, quos conscripsit de gente populi Romani, cuius putavi verba ipsa ponenda: genethliaci quidam scripserunt, inquit, esse in renascendis hominibus, quam appellant παλιγγενεσίαν Graeci; hac scripserunt confici in annis numero quadringentis quadraginta, ut idem corpus et eadem anima, quae fuerint coniuncta in homine aliquando, eandem* (nicht *eadem*, wie *Peter* schreibt) *rursus redeant in coniunctionem.* Dem Wortlaut nach zitiert *Varro* irgendwelche Astrologen; man hat aber ohne weiteres *Varro* selbst als Gewährsmann eingesetzt, und *H. Peter, Die Epochen in Varros Werk De gente populi Romani, Rhein. Mus. N. F.* 57 (1902) S. 235 glaubt dies auch durch die Fortsetzung im 28. Kapitel bestätigt zu finden. Mögen wir nun aber *Varro* selbst oder die Astrologen dafür verantwortlich machen, die Stelle selbst erregt die größten Bedenken. Denn die in ihr enthaltene Erklärung der P a l i n g e n e s i e beweist, daß wir es hier mit der Lehre der ä l t e r e n S t o a zu tun haben, z. B. *Alexander Aphrod. comm. in Aristot. Analyt. pr.* p. 180, 33ff. *Wallies*: *ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς* (den Stoikern) *τὸ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀριθμόν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναί τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ, ὡς ἐν τοῖς περὶ κόσμου Χρύσιππος λέγει* (*v. Arnim, SVF* 2, 189). Es ist aber weder von *Varro* noch von seinen Gewährsmännern anzunehmen, daß sie die Frist der Palingenesie auf 440 Jahre beschränkt haben; wir müssen also annehmen, daß entweder die Zahl falsch überliefert ist oder ihre Beziehung auf die stoische Palingenesie auf Verwirrung beruht. *Peter* hat a. a. O. versucht, die Zahl 440 als abgerundet aus 441 und diese wiederum aus der Theorie der Stufenjahre (7×63) zu erklären, andererseits aber sie der Einteilung der varronischen Weltperioden (*fr.* 3 aus *Censor. d. d. n.* c. 21, 1) zugrunde zu legen; diese etwas gekünstelte Deutung kann hier außer Betracht bleiben; aber auch *Mommsens* und seiner Nachfolger Beziehung der Stelle auf die römische Säkularperiode bleibt, selbst wenn man von der Palingenesie absieht, fraglich, da nicht abzusehen ist, warum *Varro* in diesem Falle vier Säkularperioden zu einer Einheit verbunden haben soll; denn undenkbar ist es, daß er in diesem engen Zeitraum die vier Weltalter eingeschlossen hat. So wie es überliefert ist, ist das vierte *Varro*fragment für die Wissenschaft nicht brauchbar. Um so mehr Beachtung verdient, was über die Einheit von z e h n s a e c u l a in e t r u s k i s c h e r L e h r e überliefert ist, nach *Th. Mommsen, Röm. Chronol.*[2] S. 189 Anm. 372 aus *Varros* Schrift *de saeculis* bei *Censorin.* 17, 6: *in Tuscis historiis, quae octavo eorum saeculo scriptae sunt, ut Varro testatur, et quot numero saecula ei genti data sint et transactorum singula quanta fuerint quibusve ostentis eorum exitus designati sint continetur. Itaque scriptum est quattuor prima saecula annorum fuisse centenum, quintum CXXIII, sextum XIX et C, septimum totidem, octavum tum demum agi, nonum et decimum superesse, quibus transactis finem fore nominis Etrusci.**) Wenn bei *Plut. Sull.* c. 7 die *μεταβολὴ ἑτέρου γένους καὶ μετακόσμησις*, die sich *περιόδῳ μεγάλου ἐνιαυτοῦ* vollziehe, auf acht *γένη* beschränkt wird, so erklärt sich dieses Mißverständnis dadurch, daß das *saeculum octavum* das der Gegenwart ist (vgl. die Prophezeiung der Vegoia (Bogoe) im Sammelwerk der römischen Feldmesser *Gromat. veter.* p. 350 *L.*). Daß diese etruskische Lehre auch in Rom Beachtung fand, ergibt sich aus dem, was *Augustus in libro secundo de memoria vitae suae* nach *Serv. Verg. Ecl.* 9, 46 erzählt hat: *Vulcatius aruspex in contione dixit cometen* (v. J. 44 v. Chr.) *esse qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi, sed quod invitis diis sccreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum, et nondum finita oratione in ipsa contionc concidit.* Es ist nicht abzuweisen, daß man in Rom zur Zeit der Bürgerkriege von einem zehnten Zeitalter einen Umschwung der Dinge erwartete. In diesem Glauben konnten die Römer auch durch sibyllinische Orakel bestärkt werden, die damals gewiß auch in Rom Eingang gefunden hatten, so wenig sie mit den amtlichen

*) *Suidas* s. v. *Τυρρηνία* berichtet als etruskische Lehre von zwölf Zeitaltern zu 1000 Jahren. Ebenso 12 Lebensalter bei *Censorin.* 14, 6: *Etruscis libris fatalibus aetatem hominis duodecim hebdomadibus describi* *V a r r o* *commemorat. F. Boll* in den *Neuen Jahrbüchern* 31 (1913), S. 110 Anm. 1.

libri Sibyllini zu tun haben. In der erhaltenen Sammlung stammt nur der größere Teil des dritten Buches aus der Zeit vor Christi Geburt, aber älteres Gut ist auch in den anderen Büchern vorhanden, in denen die δεκάτη γενεά einen scharfen Einschnitt, den Übergang zu einer neuen Weltperiode bildet, s. unter 19. Aus *Servius* zu *Verg. Ecl.* 4, 10 scheint hervorzugehen, daß *Nigidius Figulus* die Lehre von den zehn Zeitaltern als orphisch-pythagoreische verbreitet hat, s. unter 18.

18. *Horaz epod.* 16 und *Vergil ecl.* 4; Saekularfeste. Unter dem Titel '*Römische Säkularpoesie*' hat *R. C. Kukula* neue Studien über beide Dichtungen vereinigt (Leipzig 1911). So wenig der Titel berechtigt erscheint, so richtig ist doch ihre Verbindung; denn in der Tat stehen sie zueinander in enger Beziehung, wobei jetzt zumeist anerkannt wird, daß die Epode (41/40 v. Chr.) der Ekloge (40 v. Chr.) vorausgegangen ist. Anders *Kurt Witte* in der *Philolog. Wochenschrift* 1921, Sp. 1095 ff., siehe aber *J. Kroll* im *Hermes* 1922, S. 600. *Horaz,* mit beschnittenen Flügeln vom Kriegsschauplatz zurückgekehrt, hat nur den einen Wunsch nach Frieden, und da er schon weiß, wie sich die siegreiche Caesarpartei selbst spaltet, klagt er über die Selbstzerfleischung des römischen Volkes, wie in der wohl gleichzeitig entstandenen 7. Epode; in dieser Stimmung überkommt ihn die Sehnsucht nach einem Glücksstande seligen Friedens, den er auf den glücklichen Inseln zu finden hofft. Selbstverständlich ist die Aufforderung an die Seinen, dahin mit ihm auszuwandern, nicht ernstlich gemeint, am allerwenigsten im politischen Sinne, als habe der junge Dichter an eine Verlegung der Hauptstadt gedacht, vielleicht aber doch in Erinnerung an den Plan des Sertorius, der ihm aus den Historien *Sallusts* bekannt sein konnte (s. unter 15). Mag man auch einige Mängel in der Ausführung des utopischen Gedankens zugeben, so ist es doch verfehlt, mit *Kukula* diese Mängel dadurch zu beseitigen, daß man die *sententia* von v. 17 an für einen λόγος ἐσχηματισμένος erklärt: darin läge die schärfste Kritik des Gedichtes, denn vor *Kukula* hat niemand diese versteckte Absicht verstanden, auch nicht diejenigen, in deren Kreis es zuerst vorgetragen sein mag. Zu diesem Kreise gehörte *Vergil,* der dem Pessimismus seines neuen Zunftgenossen seinen eigenen Optimismus in der 4. *Ekloge* entgegenstellt. (Die reiche Literatur über dieses Gedicht s. bei *Geffcken, Die Hirten auf dem Felde* im *Hermes* 49 [1914] S. 322 ff. und besonders in der von *Paul Jahn* bearbeiteten 9. Auflage von *Vergils* Gedichten, erkl. von *Ladewig,* Berlin 1915 S. 264 ff., wozu noch zu fügen ist: *Josef Kroll, Poseidonios und Vergils 4. Ekloge* im *Hermes* 50 [1915], S. 137 ff.*) 'Das Gute liegt so nah', ruft er ihm zu; nah ist die Zeit der Erfüllung, ja der Anfang schon da: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas* (v. 4), *iam redit et Virgo* (v. 6), *iam nova progenies caelo demittitur alto* (v. 7), *iam regnat Apollo* (v. 10); was du für unmöglich hältst, daß die Rinder die Löwen nicht fürchten (*epod.* v. 33 *credula nec ravos timeant armenta leones* vgl. *Aristoph. Frieden,* v. 1112 πρίν κεν λύκος οἶν ὑμεναιοῖ u. a. St.), wird im neuen Zeitalter zum Ereignis, v. 22 *nec magnos metuent armenta leones* (vgl. *epod.* v. 52 *neque intumescit alta viperis humus* mit *ecl.* v. 24 *occidet et serpens, epod.* v. 49 f. *illic iniussae veniunt ad mulctra capellae refertque tenta grex amicus ubera* mit *ecl.* v. 21 f. *ipsae lacte domum referent distenta capellae ubera*). Die goldene Zeit, die längst vergangen sein soll, von Iuppiter nach fernen Inseln entrückt (*epod.* v. 63 f.), kehrt wieder: *ecl.* v. 6 *redeunt Saturnia regna* (vgl. *epod.* v. 65 *ferro duravit saecula* mit *ecl.* v. 8 f. *ferrea desinet gens*). Wenn die 7. *Epode* der 16. gleichzeitig ist, kann auch *ecl.* v. 13 *si qua manent sceleris vestigia nostri* zu v. 1 und v. 18 der 7. *Epode* in Beziehung gesetzt und den *nepotibus* in v. 20 die *nova progenies* in *ecl.* v. 7 gegenübergestellt werden. (Es ist aber nicht an die 'Erbsünde' in orphischem Sinne zu denken, wie *Sal. Reinach* bei *Fr. Kampers, Die Sibylle von Tibur und Vergil* im *Hist. Jahrb.* 29, 1908, S. 14 will.)

Die 4. *Ekloge* ist *Vergils* Gönner Asinius Pollio gewidmet, als dieser zum Konsul für das Jahr 40 gewählt war, ein Amt, das er erst spät im Jahre antrat (das *te consule,* v. 11, kann man verstehen 'noch unter deinem Konsulat'). In der Familie des Pollio glaubte man, daß mit dem in der Ekloge gefeierten Knaben ein Sohn des Pollio — Asinius Gallus — gemeint sei; von vornherein abzuweisen ist diese Überlieferung nicht. Jedenfalls gehört das Gedicht nicht zu der sog. Säkularpoesie; denn seine zuerst von *Th. Mommsen* in der *Römischen Chronologie*² S. 184 mit dem *Varro*nischen Fragment (4 *Peter,* s. unter 17) hergestellte Verbindung, wonach gemäß einem sibyllinischen Spruch nach 4 Säkula, d. i. nach 440 Jahren, die Palingenesie erfolgen und mit dem ersten in der neuen Weltepoche geborenen Knaben das goldene Zeitalter an die Stelle des eisernen treten soll, ist ebenso fragwürdig wie die von *Mommsen* ausgesprochene und danach oft wiederholte Vermutung, daß Caesar eine Säkularfeier geplant habe und Octavian diesen Plan bereits für das Jahr 39 zu verwirklichen beabsichtigte. *Kukulas* Deutung, daß *Vergil* Octavian schon im Jahre 40 als Retter der Gesellschaft prophezeit, wird, abgesehen von den Schwierigkeiten, die sich sonst ergeben, durch die Widmung des Gedichts an Asinius Pollio hinfällig. Asinius Pollio stand damals auf des Antonius Seite; selbst wenn wir annehmen, daß die Ekloge erst durch das *foedus Brundisinum*

*) Erst als ich den Druck des Artikels zur letzten Revision erhielt, habe ich das bedeutsame Buch von *Eduard Norden, Die Geburt des Kindes,* Leipzig 1924, gelesen. Es setzt die Ekloge in keine Beziehung zu der Epode, datiert sie auf die Wende des Jahres 41/40 und hält ihre Priorität vor der horazischen Dichtung für wahrscheinlich. Die zeitgeschichtliche Deutung wird preisgegeben, der Weltheiland ist es, der verkündigt wird. Die Ekloge gehört in den Entwicklungsgang, in dem der Gedanke an den Weltheiland, auf ägyptischem Boden entstanden, durch das Medium der graeco-ägyptischen Gnosis ebenso in das Evangelium wie in die römischen Kreise gelangte.

in der Mitte des Jahres 40, das beide Parteien auf kurze Zeit näherte, veranlaßt ist, hätte der Dichter seinem Gönner einen schlechten Dienst erwiesen, wenn er das, was er im 6. Buche der *Aeneis* als *vaticinium ex eventu* verkündigt, schon im Jahre 40 prophezeit hätte; das wäre eine grobe Taktlosigkeit gewesen. Dadurch erledigt sich auch die Vermutung von *Franz Kampers* im *Hist. Jahrb.* 29 (1908) S. 258, daß Octavians Neffe Marcellus mit dem erwarteten Heiland gemeint sei.

Dreimal wechselt der Dichter mit der Anrede: *fave* v. 10 (womit *tu modo* v. 8 zu verbinden ist) gilt der Diana als Lucina (vgl. *carmen saeculare* v. 15f.); auf sie ist auch in demselben Verse *tuus Apollo* zu beziehen. Von v. 18 an gilt die Anrede dem Wunderknaben, dessen Geburt v. 8 angekündigt wird. Der Dichter beruft sich v 4 auf die Cumaeische Sibylle, v. 47 auf die Parzen*); schon aus dieser doppelten Berufung ergibt sich, daß er nicht eine in den *libri Sibyllini* überlieferte Weissagung vor sich gehabt hat.**) Andererseits ist aber auch nicht abzuweisen, daß er sich an Weissagungen anlehnte, wie sie damals unter dem Namen der Sibylle überall im Reiche ergingen; nur muß man sich hüten, die in der römischen Dichtung wieder lebendig gewordene Vorstellung von den vier Weltaltern damit zu verbinden. Allerdings redet *Vergil* im Anschluß an die 16. *Epode* von *Saturnia regna,* von *gens aurea* und *ferrea,* von der Rückkehr der *Virgo* (Astraea). Aber undenkbar ist es, *ultima aetas* in v. 4 auf diese Vorstellung zu beziehen; welche *aetas* sollte es sein? die *ferrea*? sie besteht ja seit Jahrhunderten. Oder die *aurea*? aber abgesehen davon, daß noch nicht alle *vestigia priscae fraudis* getilgt sein sollen (v. 31), die neue *aetas aurea* könnte doch nicht das letzte Zeitalter in der alten Reihe sein: *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* v. 5. (*Probus ad Verg. Ecl.* 4, 4: *Sibylla Cumana post quattuor saecula παλιγγενεσίαν futuram cecinit* vermag damit nicht die Zählung *ultima aetas* zu erklären.) Vielmehr muß die *ultima aetas* in der Ekloge eine Epoche sein, in der der Verfall, nachdem er seine Höhe erreicht hat, in allmählicher Besserung von dem neuen Glücke überwunden wird. Das paßt allein auf das 10. Zeitalter in der Einheit der 10 saecula, wie sie unter 17 aus etruskischer Lehre und der Sibyllistik genommen worden ist; vgl. auch unter 19. Wir werden daher das Scholion des *Servius* zu *Ecl.* 4, 4: *Sibyllina, quae Cumana fuit et saecula per metalla divisit, dixit etiam, quis quo saeculo imperaret, et Solem ultimum i. e. decimum voluit,* obwohl es verdorben und verworren ist, nicht beiseite schieben; die Verwirrung ist durch die Verwechslung der hier gemeinten *aetates* mit den nach Metallen benannten Weltaltern entstanden. Die gleiche Irrtumsquelle haben wir auch für das *Schol. Dan.* zu *Ecl.* 4, 10 anzunehmen, wenn in dem Fragment des *Nigidius Figulus* nur noch vier Gottheiten als Eponyme der *aetates* stehen geblieben sind. '*Nigidius de diis lib. IV: quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus* ⟨*dispescunt*⟩, *inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis; nonnulli etiam, ut magi, dicunt Apollinis fore regnum, in quo videndum est, ne ardorem sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant* (vgl. *Plut., de E apud Delph.* c. 9, 388f.). *Nigidius,* der Kenner der Astrologie, der als Astrolog von *Lucanus, Pharsal.* 1, 639ff., eingeführt wird und nach *Suet. Aug.* 94 und *Cassius Dio* 45, 1, 3 ff. Octavians Weltherrschaft aus seinem Horoskop prophezeit haben soll (vgl. *F. Boll, Sphaera* S. 361ff.), wird aus orphisch-pythagoreischer Quelle zehn Zeitalter angenommen haben, die nach ebensoviel Gottheiten benannt sind, das letzte nach Apollon; ihre Einheit bedeutete ein Weltjahr, jedes einzelne einen Weltmonat (*Ecl.* 4, 5 *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo,* v. 12 *incipient magni procedere menses*). Auch die neun Zeitalter der tiburtischen Sibylle (*F. Kampers* im *Hist. Jahrb.* 29 [1908] S. 1ff. und *E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen* S. 177ff.), denen eine Palingenesie unter einem messianischen König folgt, scheinen auf die Zehnzahl der Sibyllistik zurückzugehen; die syrische Sibylle rechnet sieben Zeitalter, *Sackur* a. a. O. S. 138ff.

Vergil glaubt also in seiner Dichtung an den Beginn einer neuen Weltperiode, die eine Palingenesie in allmählicher Besserung ohne Umwälzung, ohne Flut oder Weltbrand, herbeiführt, und knüpft sie an die Geburt eines Weltheilands. Die Vorstellung von der erhofften Welterneuerung durch einen Göttersohn am Ende einer Weltperiode gehört zu den Völkergedanken, die ohne Übertragung oder Entlehnung überall in derselben Form ausgeprägt werden (*H. Lüken* bei *E. Norden* im *Rhein. Mus.* 54 [1899] S. 475). Der *puer nascens* in v 8 braucht als historische Persönlichkeit ebensowenig bestimmt zu werden*), wie das Kind in den *Jesaiasweissagungen* 7, 14. 9, 6. Orientalisch-jüdische Weissagungen können unserem Dichter wohl bekannt gewesen sein;

*) *concordes stabili fatorum numine Parcae* vgl. mit *Ciris* v. 125 *concordes stabili firmarunt numine Parcae,* v. 49 *cara deum suboles magnum Iovis incrementum* mit *Ciris* v. 398 *cara Iovis suboles magnum Iovis incrementum* (von den Dioskuren). Die von *Fr. Skutsch, Aus Vergils Frühzeit* (1901) aufgeworfene Streitfrage über die Priorität beider Gedichte kann hier nicht erörtert werden.

**) Wie *Kampers* a. a. O. S. 251 meint. Die römischen Sibyllinen schreiben im wesentlichen für außerordentliche Fälle Kultushandlungen vor, wie aus den Proben bei *Phlegon* hervorgeht, vgl. *Diels, Sibyllinische Blätter.* Gemeinsam haben sie mit den jüdisch-christlichen *oracula Sibyllina* die Formel ἀλλ’ ὁπόταν . . . .; daß diese alt ist, lernen wir aus den χρησμοί bei *Herodot* und den Parodien des *Aristophanes*; aus diesen auch, daß die Vorschrift von Kultushandlungen auch der älteren Sibyllistik angehört: *Friede* v. 1088 ποῖον γὰρ κατὰ χρησμὸν ἐκαύσατε μῆρα θεοῖσιν; dazu v. 1095 οὐ γὰρ ταῦτ’ εἶπε Σίβυλλα. In der Ekloge findet sich weder eine solche Vorschrift noch auch eine bedingte Zeitbestimmung; vielmehr wird das Ereignis in die nächste Zukunft verlegt. Wir können daher nur von der Einkleidung in eine sibyllinische Weissagung reden.

*) So braucht auch das *patriis virtutibus* v. 17, *facta parentis* v. 26 nicht auf eine bestimmte Persönlichkeit bezogen zu werden; es ist also nicht notwendig, an das Kind des Asinius Pollio zu denken.

auch v. 20 und v. 25 tragen orientalische Färbung; an *Jes.* 11, 6. 65, 25 erinnert v. 22, ohne daß er daraus abgeleitet zu werden braucht; diese Vorstellungen vermischen sich mit der hellenistischen Schilderung des goldenen Zeitalters. *Kukula* a. a. O. S. 60 hat recht, wenn er zwischen der jüdischen Prophetie und dem römischen Dichter mehr als bloß eine gewisse äußere, scheinbare Ähnlichkeit findet.*) Andererseits wurde die Aufnahme des Zeuskindes (v. 49. v. 7), des *δεκάμηνος* (v. 61)**), in die Vorstellung einer Welterneuerung durch die hellenistischen Sagen von Herakles und Dionysos gefördert, und nicht erst die hellenistische Hofpoesie (Alexander, Ptolemaios, Hieron), sondern schon die Dichter an den Tyrannenhöfen des 6. und 5. Jahrhunderts haben die Huldigung der Herrscher bis zur Vergöttlichung gesteigert; möglich, daß unserem Dichter auch vorschwebte, wie bereits der Diktator Caesar im Orient als Gott und Retter gefeiert worden ist (Inschrift aus Ephesos v. J. 48. *CIG.* 2957, in *Dittenbergers Sylloge*³ n. 760). Eigentümlich ist der Ekloge, daß die Segnungen des goldenen Zeitalters, deren Darstellung alexandrinisch-orientalische Färbung trägt, auf die drei Altersstufen des Wunderknaben, Kindheit, Jugend, Mannesalter, verteilt werden; für die Zeit des Jünglingsalters wird sogar ein Rückfall in den kriegerischen Geist (v. 31 ff.) vorausgesetzt. Der Dichter will mit diesem Kunstgriff das Wunder der Wandlung beschränken und andererseits ihre Wirkung steigern.

Eine Art von Palingenesie erwartete der römische Glaube von den Säkularfesten, die die Schuld eines Jahrhunderts sühnen und das neue Geschlecht von den Sünden der Väter befreien sollten; so konnte sich auch mit ihnen die Vorstellung von dem Beginn eines goldenen Zeitalters verbinden. *Horaz, carmen saeculare* v. 57 ff.: *Iam Fides et Pax et Honos Pudorque priscus et neglecta redire Virtus audet adparetque beata pleno Copia cornu* (vgl. die Darstellungen auf der *Ara Pacis Augustae* bei *E. Petersen*). Höfische Schmeichelei hat in der Kaiserzeit dieses Motiv, das die Volksgunst bereits auf Peisistratos übertrug (s. unter 9), wiederholt; so *Seneca* in der *Apokolokyntosis* c. 1 von Neros Regierung: '*anno novo, initio saeculi felicissimi*', c. 4 v. 23 f. '*felicia lassis saecula praestabit*' und der Dichter des zum Regierungsantritt desselben Kaisers verfaßten Hirtengedichts, das in einer Handschrift von Einsiedeln erhalten ist; sein Schlußvers ist der 4. *Ekloge* entlehnt: '*Et negat huic aevo stolidum pecus aurea regna? Saturni rediere dies Astraeaque virgo Totaque in antiquos redierunt saecula mores .... Casta, fave, Lucina, tuus iam regnat Apollo*'. (*Riese, Anthol. lat.* 2 n. 726; vgl. *Bücheler, Rhein. Mus.* 26, 239.)

19. Die Sibyllinischen Orakel (vgl. in diesem Lexikon Bd. 4, Sp. 790 ff. den Artikel von *Buchholz*, die Literatur S. 813, darunter besonders: *Joh. Geffcken, Die Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902 und *Komposition u. Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur,* herausgegeben von *Gebhardt* und *Harnack*, N. F. 8. Band. Leipzig 1903 S. 1 ff.). Wenn auch der größte Teil der überlieferten Sammlung jünger ist als das erste Jahrhundert n. Chr. — nur der Hauptbestandteil des 3. Buches wird der vorchristlichen Zeit zugesprochen —, so enthält sie doch eine Anzahl von Orakeln, die jüdisch-hellenistischen, ja auch babylonischen Ursprungs sind, *Geffcken, Komposition* usw. S. 3; *Buchholz* a. a. O. Sp. 802 f. Zu den letzteren gehören diejenigen, die sich auf den Turmbau und die Sprachenverwirrung beziehen 3, 97 ff.; vgl. *Alexander Polyhistor* bei *Syncellus* 44 und *Eusebius chron.* p. 5 *ed. Mai* (1 p. 7 *Schoene*), *fr.* 4 u. 5 in *FHG* 2, 499 (dazu *O. Gruppe, Die griech. Kulte u. Mythen in ihren Beziehungen z. orientalischen Religion* S. 677 ff. und *O. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* S. 175 ff.). Auch die Erzählung von der großen Flut und der Rettung Noahs im 1. Buch v. 125 ff. kann nicht nur auf die *Genesis,* sondern auf babylonische Quellen (Xisuthros bei *Berossos*) zurückgeführt werden, s. *Jeremias* a. a. O. 117 ff. Fraglich ist es, ob die Rechnungsweise nach zehn Geschlechtern in den formelhaften Wendungen *δὴ τότε καὶ γενεὴ δεκάτη μετὰ ταῦτα φανεῖται ἀνθρώπων* und ähnlichen 2, 15. 3, 108 (= 11, 14). 4, 19 f. (*ἐς δεκάτην Alexandre* statt des handschriftlichen *ἐνδεκάτης*), 4, 47. 86. 7, 97. 8, 199 orientalischen oder hellenischen Ursprungs ist. In den Stammtafeln der *Genesis* ist die Zehnzahl nicht zu verkennen: c. 5 zehn Geschlechter von Adam bis Noah, c. 10 elf von Sam bis Abraham; bei *Berossos* in *Euseb. chron.* p. 5 ed. *Mai* (1 p. 7 *Schoene*; aus *Alexander Polyhistor FHG* 2, 499) werden zehn Herrscher bis zur großen Flut gezählt. Andererseits scheint die Ordinalzahl *δεκάτη γενεή* auf hebdomadische Fristen hinzuweisen, wie die homerischen Formeln *ἐννῆμαρ, δεκάτη δέ* u. ä. (z. B. *Hom. Od.* ξ 325. τ 294 *καί νύ κεν ἐς δεκάτην γενεὴν ἕτερόν γ' ἔτι βόσκοι*), s. *W. H. Roscher, Enneadische und Hebdomadische Fristen u. Wochen der älteren Griechen,* in den *Abh. d. philol.-histor. Klasse der K. S. Gesellsch. d. W.* (1903) 21, 4 S. 10 ff.; auch die neun Zeitalter der tiburtischen Sibylle scheinen auf dieselbe Rechnungsweise zurückzugehen, wie unter 18 bemerkt ist.

Wenn aber die Rechnung nach zehn Geschlechtern mit der griechischen Sage von den Weltaltern nichts zu tun hat, so klingt doch in

*) *Fr. Kampers* a. a. O. S. 7 ff. ist geneigt, die *ἀποκατάστασις* und das damit Zusammenhängende auf orphische Vorstellungen zurückzuführen. Es ist schwer, bei dem Synkretismus der Zeit Orientalisches und Hellenisches scharf zu sondern. Andererseits geht *Klingender, De aureae aetatis fabula disputatio, Progr. d. Lyceum Fridericianum Cassel* 1856 S. 36 ff. zu weit, wenn er die jüdische Prophetie als unmittelbare Quelle unserer Ekloge annimmt, wie ja auch die Kirchenväter, wie *Lactantius* und *Augustinus*, sie auf Christus bezogen haben; darüber ist hier kein Wort zu verlieren, so bedeutungsvoll diese Deutung für *Vergil* im Mittelalter geworden ist. Auch ein Zusammenhang mit der Mithraslegende — etwa durch Vermittlung des *Poseidonios* —, den *J. Geffcken* im *Hermes* 49 (1914) S. 322 ff. nachzuweisen versucht hat, ist nicht erkennbar.

**) Herakles ein *δεκάμηνος*: *Hypoth. Δ Rz.* zur *Ἀσπὶς Ἡρακλέους*. *Eurip. Jon* 1486 f. (Kreusa zu Jon): *δεκάτῳ δέ σε μηνὸς ἐν κύκλῳ κρύφιον ὠδῖν' ἔτεκον Φοίβῳ.*

den *Sibyllinischen Orakeln* manches an *Hesiod* an, besonders im 1. Buche über die fünf Geschlechter vor der Flut: v. 70f. οὐ γὰρ ἀνίαις τειρόμενοι θνῆσκον, ἀλλ' ὡς δεδμημένοι ὕπνῳ vgl. mit *Erga* v. 116; v. 85f. ἀλλ' οὗτοι πάντες καὶ εἰν Ἀίδαο μολόντες τιμὴν ἔσχηκαν (s. auch v. 301ff.) vgl. mit *Erga* v. 142; ebenso im 2. Buch v. 155 ἐκ γενετῆς παῖδες πολιοκρόταφοι γεγαῶτες vgl. mit *Erga* v. 181. Die Farben des goldenen Zeitalters nach hellenischer Darstellung werden, mit orientalischen gemischt, zur Schilderung nicht nur der messianischen Zeit — vgl. 3, 767ff. 7, 146ff. 8, 209ff. — sondern auch von Glückszuständen innerhalb der Geschlechter verwendet, so 1, 283ff. vom 6. Geschlecht nach der Flut: ἔνθ' αὖτις βιότοιο νέη ἀνέτειλε γενέθλη χρυσείη πρώτη, ἥτις πέλεθ' ἕκτη, ἀρίστη, ἐξότε πρωτόπλαστος ἀνὴρ γένετ'· οὔνομα δ' αὐτῇ οὐρανίη, ὅτι πάντα θεῷ μεμελημένη ἔσται — 3, 367ff. 620ff. 744ff. Der Weltbrand, ἐκπύρωσις, wird an das Ende der Dinge verlegt, verbunden mit dem Weltgericht: 3, 54ff. 2, 196ff. 4, 159ff. 8, 225ff. 5, 512ff. (Kampf der Sterne, s. *Seneca, consol ad Marc.* 26, 6. *Hercul. fur.* 944—952. *Thyestes* 844—874); eine Art von Palingenesie in jüdischer Fassung deutet 4, 179ff. an. Diese Berührungen mögen begründen, warum die Sibyllinischen Orakel in diesem Artikel nicht übergangen werden konnten.

Weltreiche. Aus der Verwirrung der geschichtlichen Ereignisse, die in den Orakeln berührt werden, heben sich die sog. Weltreiche hervor, am klarsten im 4. Buche, wo sechs Geschlechter auf die assyrische, zwei auf die medische, je eines auf die persische, die griechische (makedonische) und die römische Herrschaft gerechnet werden. Wie der ägyptische Ursprung eines Teiles der Orakel sich dadurch bemerkbar macht, daß die ägyptischen Verhältnisse darin mit Vorliebe behandelt werden, so erscheint im 3. Buche das ägyptische Weltreich zweimal, zuerst am Anfang, v. 158ff. heißt es: αὐτὰρ ἔπειτα χρόνου περιτελλομένοιο Αἰγύπτου βασίλειον ἐγείρατο, εἶτα τὸ Περσῶν Μήδων Αἰθιόπων τε καὶ Ἀσσυρίης Βαβυλῶνος, εἶτα Μακηδονίων, πάλιν Αἰγύπτου, τότε Ῥώμης (vgl. 11, 19ff.); mit der römischen Kaiserzeit beschäftigen sich vorzugsweise die letzten Bücher. Die Weltreiche treten an die Stelle der Weltalter. Ihre Vierzahl steht im 7. Kapitel des *Daniel*buches (168 v. Chr.) fest; die drei ersten sind Medien, Persien, Makedonien (c. 8, v. 20f.); zweifelhaft ist es, ob unter dem vierten das römische zu verstehen ist. *C. Trieber, Die Idee der vier Weltreiche* im *Hermes* 27 (1892) S. 321ff. nimmt an, daß nach der Schlacht bei Magnesia (190 v. Chr.) das römische Reich von einem griechischen Schriftsteller den dreien hinzugefügt worden ist. *Dionysios v. Halik.* zählt *ant. rom.* 1, 2 die vier Reiche: das assyrisch-medische, das persische, das makedonische und das römische; auf dieser Grundlage bauen *Pompeius Trogus* und *Appian* ihre Weltgeschichte auf; zum eisernen Bestand haben sie *Eusebius* und *Hieronymus* gemacht. Dagegen bezieht sich die Sechsteilung der Weltalter bei *Augustinus contra Manich.* 1, 23. *de civit. dei* 22, 30, 5 und bei *Isidoros, Etymol. lib.* 5, 38 (*Migne, Patrol. curs.* B 82) auf die Geschichte des Reiches Gottes.*) Rein chronologisch sind die Epochen *Varros* in seinem Werke *de gente populi romani, fr.* 3 aus *Censor. de die natali* 21, 1; vgl. *H. Peter* im *Rhein. Mus.* 57 (1902) S. 231ff. Der Chronologie diente auch die Rechnung nach γενεαί, deren Dauer sehr verschieden angegeben wird, in der Regel auf 30 oder $33\frac{1}{2}$ Jahr (*Hekataios* nach *Herod.* 2, 142: 40 J.), aber auch weniger oder mehr bis zu 120 Jahren, je nachdem man die ἀκμή oder das höchste erreichbare Alter berechnete. Die Zahlen sind zusammengestellt von *W. H. Roscher* in den *Enneadischen Studien, Abh. d. philol.-hist. Kl. der K. S. Gesellsch. der Wiss.* 1907 (26, 1) S. 41 Anm 65, und in den *Tesserakontaden* im 61. Bd. der *Berichte* ders. Gesellsch. S. 41ff.

20. Palingenesie. Weltjahr. Aus dem Orient hat die griechische Philosophie die Lehre von den kyklischen Weltperioden und der Wiederkehr der Dinge übernommen, deren Berührung mit der Vorstellung von den Weltaltern u. a. daraus erhellt, daß auch *Hesiod, Erga* v. 174ff., auf eine Wiederkehr besserer Zeiten hofft.**) Beeinflußt wurde sie durch die astronomische Beobachtung der Präzession des Frühlingspunktes und die Berechnung seiner Umlaufszeit in der Ekliptik. 'Wenn die Gestirne wieder den gleichen Stand haben wie früher, soll auch alles andere in denselben Zustand zurückkehren und mithin auch die gleichen Personen unter den gleichen Umständen wie ehedem vorhanden sein' (*Ed. Zeller, Philosophie der Griechen* I^5 S. 443). Wenn *Empedokles* einen ewigen Wechsel in der Herrschaft der φιλότης und des νεῖκος annahm — *fr.* 16 und 17 *Diels*: ἡ γὰρ καὶ πάρος ἔσκε καὶ ἔσσεται οὐδέ ποτ' οἴω τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών — ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα, ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει —, so ergibt sich daraus eine sich stets erneuernde Folge von Welt-

*) Schon in der späteren jüdischen Literatur spielt die Lehre von den Zeitaltern eine Rolle; im Buche *Henoch* 85ff. (*Kautzsch, Pseudepigr.* 289ff.) scheinen sieben Perioden gezählt zu sein. (Sieben Weltalter unter der Herrschaft der Planeten bei *Cumont, Catal. codd. astr.* 4, 113f.; s. *Fr. Boll* in *Ilbergs Jahrb.* 31 [1913] S. 118 Anm. 4.) *Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*^{3} (1916) S. 115: „Wie tief diese Spekulationen bis in späte christliche Zeiten gewirkt haben, zeigt der Sachsenspiegel, der die Streitfrage, ob es sechs oder sieben Heerschilde (ebenbürtige Ritterklassen) gibt, dahin entscheidet, es stehe damit wie mit dem 7. Weltzeitalter; man wisse nicht, ob es sieben oder sechs gebe. Er selbst tritt für sieben Heerschilde und Weltzeitalter ein (Adam, Noah, Abraham, Moses, David, Menschwerdung, Gegenwart). *Ubertino von Casale* nimmt im *Arbor vitae crucifixae Jesu* V. c. 1, dem heiligen Franziskus folgend, sieben Perioden (status) der Kirchengeschichte an; s. *Fr. X. Kraus, Dante* S. 738.

**) An dieser Stelle sei auch der *Vǫluspa* gedacht, in deren Offenbarung die Schilderung von den verderbten Sitten vor dem Weltuntergang (*Str.* 30 Mißachtung der Eide, *Str.* 45 Bruderzwist) an *Erga*, v. 182ff., erinnert; auch hier folgt die Palingenesie mit einem neuen goldenen Zeitalter *Str.* 59ff. (vgl. *Vafþrúðnismal Str.* 45ff.), *Eug. Mogk, Germanische Mythologie* in *Pauls Grundriß der germanischen Philologie*^{2} 3 S. 381f. Sonderabdruck S. 152. Freilich sind in der *Edda* Erbgut und Lehngut schwer zu scheiden.

perioden, sowie sich nach der Lehre des Zarathustra Ahura-Maçda und Angra-Maînyu im Siege ablösen, wodurch dreitausendjährige Perioden entstehen; *Theopompos* bei *Plut. de Iside et Osiride* c. 47 p. 370b (s. unter 11); bei *Platon* im *Politikos* p. 269c wird der Wechsel der Perioden durch Umdrehung des Kosmos in entgegengesetzter Richtung herbeigeführt (s. unter 13). *Herakleitos* hat den Kreislauf der Umwandlung der Elemente von Feuer zu Feuer gelehrt; s. *Gomperz, Griechische Denker*² S. 53; *fr.* 66 *D.*: *πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται* scheint zu erweisen, daß die stoische Lehre vom Weltbrand auf ihn zurückzuführen ist; er hat das Weltjahr auf 10800 Jahre berechnet, *Aetios* 2, 32, 3 und *Censorinus* 18, 10 (*Diels, Vorsokratiker*³ 1, 74 unter 13). Die orphisch-pythagoreische Lehre der Seelenwanderung, nach der die göttliche Seele von ihren Wanderungen durch verschiedene Körper zu ihrem Ursprung zurückkehrt, steht eher im Widerspruch zu der von der völligen Wiederkehr der Dinge; aber eine Äußerung des Peripatetikers *Eudemos* (*L. Spengel, Eudemi Rhodii fragm.* S. 73f. bei *Gomperz* a. a. O. S. 112f 434f.) macht es wahrscheinlich, daß zu seiner Zeit die Lehre von den enzyklischen Weltperioden in der pythagoreischen Schule maßgebend war; das gleiche ist von der orphischen Lehre anzunehmen; vgl. *Prokl. Tim.* 441d: *τελευτᾷ δὴ καλῶς ἡ δημιουργία τῶν νέων θεῶν κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βούλησιν εἰς τὴν παλιγγενεσίαν* (*fr.* 205 *K.*, 191. 206 Ab.). Unter 13 sind die Stellen angeführt, in denen *Platon* von der Annahme von Weltperioden ausgeht, die durch Weltbrand oder Sintflut getrennt werden; *Nomoi* p. 676ff. *Timaios* p. 22c. 39d: *ἔστι δ᾽ ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατόν, ὡς ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων* (d. i. der Erde, Sonne, Mond und der fünf Planeten) *τὰ πρὸς ἄλληλα ξυμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ.* *Aristoteles* gibt wenigstens die Möglichkeit von enzyklischen Weltperioden zu (s. unter 14). Ausgebildet und befestigt hat die Lehre der *παλιγγενεσία* (*ἀποκατάστασις*) die ältere Stoa. *Zenon* (*v. Arnim, SVF* 1, 27ff.): *fr.* 98 *κατά τινας εἱμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἶτ᾽ αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι.* *fr.* 107 *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν.* *fr.* 109 *τὸν Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλητον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν καὶ Ἡρακλέα πάλιν ἐπὶ τῷ ἀθλεῖν* ..... (aus *Tatian*) — *ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι* (aus *Nemesios*). — *Chrysippos* (*v. Arnim* a. a. O. 2, 188ff.): *fr.* 620 *οἱ δὲ Στωικοὶ κόσμον μὲν ἕνα, γενέσεως δὲ αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν, χρόνων μακραῖς περιόδοις ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἐξ ἧς πάλιν αὖ ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι προμηθείᾳ τοῦ τεχνίτου.* *fr.* 623 *ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃ νῦν ἐσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα.* *fr.* 624 *ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς τὸ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ᾽ ἀριθμόν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναί τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ, ὡς ἐν τοῖς περὶ κόσμου Χρύσιππος λέγει.* *fr.* 625 *οἱ δὲ Στωικοί φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλάνητας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον κατά τε μῆκος καὶ πλάτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι· καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι. τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων ἕκαστον ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γινόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι.* Das Weitere s. o. unter dem *Zenonfragment* 109 an 2. Stelle aus *Nemesios*. In der mittleren Stoa lehnte *Panaitios* die Annahme der *ἐκπύρωσις* ab. *Poseidonios* kehrte zu ihr zurück: *Diog Laert.* 7, 142 *περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ περὶ ὅλου, Χρύσιππος δ᾽ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν καὶ Ποσειδώνιος ἐν α΄ περὶ κόσμου καὶ Κλεάνθης καὶ Ἀντίπατρος ἐν τῷ ι΄ περὶ κόσμου. Παναίτιος δ᾽ ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον.* *Cic. de nat. deor.* 2, 46, 118 *ex quo eventurum nostri (Stoici) putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret .... ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oreretur.*

Wenn nach stoischer Lehre die Weltperioden durch die *ἐκπύρωσις**) getrennt werden, so erscheinen ihr gegenüber die Flutsagen als die ältere Vorstellung auch bei den Hellenen; man unterschied die ogygische, die deukalionische und die dardanische Flut (*Schol. Plat. Tim.* 22a, s. die betr. Artikel in diesem Lexikon). Beides, Weltbrand und Flut, verbanden diejenigen, die die *ἐκπύρωσις* für den Sommer, den *κατακλυσμός* für den Winter des Weltjahres (*mundanus annus* bei *Macrob. comment.* zu *Ciceros Somnium Scipionis* 2, 11) oder großen Jahres (*μέγας ἐνιαυτός*) erklärten. Eine Andeutung davon findet sich bei *Aristoteles, Meteor.* 1, 14 (1 p. 353a, 28ff.) *ἀλλὰ πάντων τούτων αἴτιον ὑποληπτέον, ὅτι γίγνεται διὰ χρόνων εἱμαρμένων, οἷον ἐν ταῖς κατ᾽ ἐνιαυτὸν ὥραις χειμών, οὕτω περιόδου τινὸς μεγάλης μέγας χειμὼν καὶ ὑπερβολὴ ὄμβρων.* Die Hauptstelle bei *Censor. de die natali* 18, 11: *cuius (magni) anni hiemps summa est cataclysmos, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem*

*) Von einem Weltbrande weiß auch die *Theogonie* in der Darstellung der *Titanomachie*, v. 693f. und in der *Typhoeusepisode*, v. 847 zu erzählen, doch nicht im Sinne periodischer Ereignisse. — *O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (München 1906) S. 1490 Anm. glaubt Spuren gefunden zu haben, die auf eine einfache periodische Welterneuerung durch Feuer, Wasser, Luft und Erde hindeuten; vgl. S. 1598.

ecpyrosis, quod est mundi incendium; nam his alternis temporibus mundus tum exignescere, tum exaquescere videtur. Für die Bestimmung der Dauer eines solchen Weltjahres waren aber astronomische Berechnungen oder Ratereien, daneben auch biologische Hypothesen (vgl. das *Hesiodfragment* 171 *Rz.* aus *Plut. de defect. oracul.* 11 p. 415 c und die Phoenixperioden bei *Herod.* 2, 73; *Tacit. annal.* 6, 28) maßgebend. Kürzere Schaltkreise, wie die Trieteris oder die Enneateris (in der *Theogonie* v. 799 als *μέγας ἐνιαυτός* v. 795 und v. 636 nur als *ἐνιαυτός* bezeichnet) oder das Großjahr des Pythagoreers *Philolaos* von 59 Jahren (*Censor.* a. a. O. 18, 8) kommen hier nicht in Betracht. Wenn bei *Censor.* a. a. O. 18, 11 für die orphische Lehre die Dauer des Weltjahres auf 120 Jahre angegeben wird, so zeigt schon der Zusammenhang, in den diese Angabe gestellt ist, daß die Zahl falsch überliefert ist. Unter 17 ist gezeigt worden, daß das von *Augustinus* überlieferte *Varrofragment* (4 *Peter*), das das Weltjahr auf 440 Jahre berechnet, verwirrt ist. Vielmehr ist das Weltjahr, das mit einer Palingenesie beginnt oder schließt, auf Jahrtausende berechnet worden.*) Auf der Hebdomadentheorie beruht die Zahl 7777, die ohne bestimmten Gewährsmann (*ἄλλοι δέ*) bei *Plut. de placit. philos.* 2, 32 p. 892 c überliefert ist; *Aristarchos* von Samos bei *Censor. de die nat.* 18, 11 (*Varro?*) rechnete 2484 Jahre heraus, *Herakleitos* von Ephesos war aber bereits bis auf 10800**) gekommen und der Stoiker *Diogenes* hatte diese Zahl noch mit 365 multipliziert, d. h. er hatte das *heraklit*ische Großjahr nur für einen Tag in dem seinigen gerechnet; *Aetios* 2, 32, 3 f. bei *Diels, Vorsokr.*[3] 1, 74 unter 13 und *v. Arnim, SVF* 3, 215, 28; *Censorinus* a. a. O. hat noch mehr Zahlen von unbekannten Gewährsmännern. Vgl. darüber *W. H. Roscher, Enneadische Studien* in *Abh. der philol.-hist. Kl. der K. S. Gesellsch. d. W.* 26, 1 (1907) S. 42 ff. Diese Angaben scheinen auf eine Quelle zurückzugehen; für sich steht die *Ciceros* im *Hortensius* bei *Serv. Verg. Aen.* 3, 284 und *Tacit. dial.* 16 (vgl. auch *Serv. Verg. Aen.* 1, 269. *Solinus* c. 33, 13 und im allgemeinen für die Definition des *magnus annus Cic. de nat. deor.* 2, 20, 51): *Cicero* rechnete 12954 (die Hundertzahl in den Handschriften des *Dialogus* falsch überliefert). Mit dieser Berechnung stimmt es, wenn *Cicero* im *Somnium Scipionis* c. 22 die Zeit von Romulus' Tod bis zur Ankunft Scipios in Afrika (570—573 Jahre) als den noch nicht zwanzigsten Teil eines großen Jahres rechnet, nicht aber die Angabe des *Macrobius* in seinem *Kommentar* 2, 11, 11, ein *annus mundanus* betrage 15000 Jahr. Parallelen dazu bieten die Inder mit ihrer auf astronomischer Berechnung beruhenden Periode (Mahāyuga) von 4320000 (nach *Windisch*), von 432000 (nach *Lepsius*) Jahren; vgl. *W. H. Roscher, Tessarakontaden* in den *Ber. der philol.-histor. Kl. d. K. S. G. d. W.* 61, 2 (1909) S. 146 f.; mit großen Zahlen rechnet auch *Berossos* in der babylonischen Geschichte (*FHG* 2, 499), wenn er die 10 ältesten vor dem *κατακλυσμός* herrschenden Könige der Chaldäer zusammen 120 *σάροι* von Jahren, d. i. 120 · 3600 = 432000 Jahre regieren läßt; *W. H. Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Abh. d. philol.-histor. Kl. d. K. S. G. d. W.* 27, 4 (1909) S. 97. Über ägyptische Weltperioden (Sothisperioden) s. *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1[3], 2 S. 28 ff.; *Franz Boll, Sphära* S. 369; *R. Reitzenstein, Poimandres* S. 50 f. [Seeliger.]

*) Der *Platon*ische Zyklus von 10000 Jahren — *Phaidr.* 248 e — bezieht sich auf die Wanderung der Seele.

**) *O. Gruppe, Griech. Kulte und Mythen* S. 628 Anm. 19 und *Gr. Mythologie u. Religionsgeschichte* 1, 449 Anm. 2 erklärt die Zahl durch Multiplikation der Tage des Sonnenjahres und des synodischen Monats: $365^1/_4 \times 29^1/_2$. Auch der sog. Linos nahm 10800 J. an.

Weltbild. Die mythische Kosmographie der Griechen hat *Hugo Berger* in dem 1904 erschienenen Ergänzungsheft des Lexikons behandelt. Außerdem s. den folgenden Artikel.

Weltschöpfung. Weltbild. Vorbemerkung. Kosmogonie und Theogonie*) stehen miteinander im engsten Zusammenhange. Ein für allemal sei auf Einzelbehandlung der Götter und Heroen zur Ergänzung der antiken Zeugnisse und der modernen Literatur verwiesen; denn Vollständigkeit hierin kann von der Gesamtbehandlung nicht erwartet werden. Vgl. besonders den *Ziegler*schen Artikel *Theogonien* Sp. 1469 ff.

Überlieferung. Schöpfungssagen besitzen alle Völker der Erde. Im allgemeinen hat darüber *W. Wundt* in seiner *Völkerpsychologie* 6[2] S. 268 ff. gehandelt, der namentlich die amerikanischen und polynesischen Naturvölker berücksichtigt. Eine gute Übersicht über die ägyptischen, asiatischen und europäischen Schöpfungssagen gibt *Fr. Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig 1893. Auf die arischen Völker beschränken sich *J. Darmestetter, Les cosmogonies aryennes* in *Essais orientaux* 135—206 (Paris 1883) (der alle Übereinstimmungen auf die indogermanische Vorzeit zurückführt) und *E. Veckenstedt, Kosmogonie der Arier* in der von ihm herausgegebenen *Zeitschrift für Volkskunde* (Leipzig bei A. Dörffel) 2 (1890) Heft 1 bis 6, wo auch lettische, litauische und slavische Sagen hinzugefügt sind. *Oskar Dähnhardt* hat in seinen *Natursagen* I (Leipzig-Berlin 1907) auch viele kosmogonische Märchen und Legenden gesammelt, die zum größten Teil auf dualistischen Glaubensvorstellungen beruhend den Teufel in das Schöpfungswerk

*) *Θεογονίη* zuerst bei *Herodot* 2, 53; wann die hesiodische Dichtung diesen Titel erhalten hat, wissen wir nicht; in der orphischen Lehre *Θεολογία* neben *Θεογονία*. *Θεῶν γένεσις* nennt *Hom. Ξ* 201 den Okeanos (vgl. *Aristoph. av.* 691; *Diod.* 3, 56, 1). *κοσμογονία* wird von *Plut. amat.* 13 p. 756 f das Werk des *Parmenides* betitelt, richtiger *περὶ φύσεως*; s. *H. Diels, Vorsokr.*[2] 1, 107 unter 14. Die unter dem Namen des *Linos* gehende *Kosmogonie*, die mit den Worten begann: *ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει* (*Diog. Laert.* prooem. 4) wird von anderen *περὶ φύσεως κόσμου* bezeichnet; s. *Schoemann*, *opusc.* 2, 4. *Aristot. Metaph.* A 4 p. 985 a 19 spricht von *κοσμοποιία*; so nennt er in der *Physik* B 4 p. 196 a 22 die Dichtung des *Empedokles*, die sonst *περὶ φύσεως* heißt. Die Griechen werden in älterer Zeit *οἱ περὶ θεῶν, περὶ φύσεως λόγοι* oder *μῦθοι* gesagt haben.

hineinpfuschen lassen; das Buch von *Heinrich Bertsch, Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch* (Dortmund 1910) bietet eine Fülle von Parallelen aus der Volkskunde. Die Vergleichung der Schöpfungssagen verschiedener Völker kann das Verständnis fördern, Vorsicht aber ist bei dem Versuche, die eine aus der anderen abzuleiten, geboten, da Übereinstimmungen nicht notwendig ein Abhängigkeitsverhältnis begründen.

Die ausgebildete Schöpfungssage gehört einer verhältnismäßig späteren Zeit an; ihr gehen vom Anfang mythischen Denkens an einzelne Schöpfungsmärchen voraus. Bei den Griechen hat erst die orphische Lehre unter dem Einflusse der Philosophie zu einer Art von System geführt*); aber auch in ihr hat die Neigung, die Dinge und Kräfte in Persönlichkeiten zu verwandeln, mehr eine Theogonie als eine Kosmogonie geschaffen; man fragte mehr nach dem Ursprung der Götter als nach dem der Welt und ihrer Erscheinungen und verwandelte die Perioden der Weltentwickelung in Generationen von Göttern: die *γενεαί* sind charakteristisch für die Theogonien, in denen die Kosmogonie fast verschwindet. Kosmogonisches ist aber bereits in den ältesten Vorstellungen von den Göttern erhalten, die sich auf eine Generation beschränkten und an den Stätten ihrer Verehrung hafteten. *Ζεύς* gilt zwar in der homerischen Dichtung als Sohn des Kronos, ursprünglich aber ist er, wie der indogermanische Himmelsgott Djêus, vaterlos, uralt seine Verbindung mit der Mutter Erde (*Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1³ S. 866 ff.). Dadurch, daß Zeus und seine Schwestergattin im theogonischen System auf das Urelternpaar Uranos und Gaia zurückgeführt werden, wird die kosmogonische Bedeutung dieser Verbindung wiederhergestellt.

Schöpfungssagen sind aus Tages- und Jahresmythen hervorgegangen. Der Kampf des Lichtes mit der Finsternis wiederholt sich an jedem Morgen; in jedem Jahre erneuert sich die Welt mit ihren Geschöpfen. Diese tägliche und jährliche Erneuerung wird auf die Schöpfung übertragen. Das gilt von dem *ἱερὸς γάμος*, von dem Aufgang der Sonne und Gestirne, von der Flutsage, von den Wirkungen des Wassers auf die Bildung der Erde. Der Kampf der Elemente, der damit eng verbunden ist, verdichtet sich in der Kampfsage: Titanomachie und Gigantomachie sind von der Theogonie, die von dem Sturze und dem Siege der Göttergeschlechter erzählt, ebensowenig zu trennen, wie von der Kosmogonie, die den Sieg des Lichtes über die Finsternis, des Kosmos über das Chaos schildert.

Die Schöpfungssagen eines Volkes stehen im engen Zusammenhange mit seinem Weltbilde; sie wandeln sich mit seiner Erweiterung. Die wachsende Erkenntnis der Naturerscheinungen führte die Griechen zur Naturphilosophie. Aber eigentümlich ist dieser, daß sie sich niemals von mythischen Vorstellungen hat ganz frei machen können; die Grenze zwischen Dichtung und nüchterner Erkenntnis ist bis auf *Platon* niemals scharf gezogen worden; ja an ihrem Ausgange hat die griechische Philosophie insbesondere durch orientalische Einflüsse eine Reaktion zu phantastischer Dichtung erfahren. Andererseits finden wir schon in der *hesiod*ischen Theogonie die Aufnahme geistiger Potenzen. Zeitlich reicht über diese hinaus die parodische Verwendung einer Theogonie in der *Διὸς ἀπάτη* der *Ilias* Ξ 153 ff., worin erzählt wird, wie Hera, als sich der Sieg auf die Seite der von Zeus begünstigten Troer neigte, auf dem Idaberg ihren Gemahl durch die Reize ihrer Umarmung berückt und mit Hilfe des Hypnos einschläfert. Die Szene endet mit der Erneuerung des *ἱερὸς γάμος*, da der Göttervater seine Gemahlin im goldenen Gewölk umfängt, während die Erde blühende Kräuter und duftende Blumen zum bräutlichen Lager emporsprießen läßt. Wir haben im Hinblick auf die Travestie des heiligen Stoffes keinen Grund, die Liste der Zeusgeliebten, v. 317—327, zu streichen: sie gehört zur Rangliste des Götterstaates; vor allem aber weist die Folge der drei Ehepaare: Okeanos und Tethys als das Urelternpaar (v. 201), Kronos und Rhea (v. 203), Zeus und Hera auf eine Theogonie hin, die sich von der *hesiod*ischen dadurch unterscheidet, daß in dieser Okeanos und Tethys als Kinder des Uranos und der Gaia angegeben werden und letztere zugleich die Eltern von Kronos und Rhea heißen. *O. Gruppe* (die Literatur findet sich in seinem *Orpheus*artikel 3 Sp. 1139 f. verzeichnet) hat behauptet, daß die der *Διὸς ἀπάτη* zugrunde liegende Theogonie orphischen Ursprungs sei; damit würde das Alter der orphischen Theologie hoch hinaufgerückt werden; denn die *Διὸς ἀπάτη* gehört dem Dichter der *Menis*. (Soweit ist ***v. Wilamowitz-Möllendorff**, Die Ilias und Homer* S. 318 recht zu geben; *C. Rothe, Ilias* 269 hält nach *E. Bethe, Homer, Dichtung und Sage* 1 S. 288 Anm. 9 die *Διὸς ἀπάτη* für eine spätere Zutat.) Dem gegenüber ist *Gruppe*s Beweisführung nicht stichhaltig. Sie gründet sich vornehmlich auf *Platons Kratylos* c. 19 p. 402 bc: *δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις Ῥέαν τε καὶ Κρόνον; ἆρα οἴει ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι; ὥσπερ αὖ Ὅμηρος Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσίν φησι καὶ μητέρα Τηθύν· οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος. λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.* *Platon*ische Zitate sind nicht allenthalben beweiskräftig; jedenfalls steht *Hesiod* hier an falscher Stelle, da die *hesiod*ische Theogonie sich gerade in diesem Punkte, wie wir gesehen haben, von *Homer* unterscheidet. In Übereinstimmung mit *Hesiod* werden *Timaios* c. 13 p. 40 e Okeanos und Tethys Kinder des

*) *Otto Kern, Orpheus.* Berlin 1920 (*Festschrift für C. Robert*) S. 43 ff. hat die ethische Tendenz der orphischen Theogonie, die er lieber als *ἱεροὶ λόγοι* bezeichnen möchte, richtig erkannt; eine andere Frage ist die nach dem Alter dieses Systems, wie es sich in den orphischen Rhapsodien festgelegt hat. Im übrigen vgl. über den Charakter der orphischen Theogonien besonders *E. Rohde, Psyche*² 2 S. 113 ff.

Uranos und der Gaia genannt, und zwar nach dem Zeugnis von Sängern, die sich selbst als Abkömmlinge der Götter bezeichnen, d. h. von Orpheus und Musaios (*Politeia* 2 p. 364 e). Diese beiden *platon*ischen Zeugnisse brauchen sich nicht zu widersprechen, wenn man annimmt, daß die Verbindung von Uranos und Gaia noch nicht als *γάμος* aufgefaßt wurde, sondern erst die Verbindung von Okeanos und Tethys.*) Jedenfalls aber beweist die *Timaios*stelle, daß *Platon* eine orphische Theogonie gelesen hat, in der Okeanos und Tethys nicht an den Anfang der Geschlechterreihe gestellt waren. Die von *Aristoteles* (*Metaph.* 1071 b, 27) und seinem Schüler *Eudemos* (bei *Damaskios περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* 124, 1 319 *R.*) gelesene orphische Theogonie begann mit der *Νύξ*. Aus der hohen Verehrung, die selbst Zeus der *Νύξ*, *δμήτειρα θεῶν καὶ ἀνδρῶν* in Ξ 259 erweist, hat man schon im Altertum schließen wollen, daß die Ξ zugrunde liegende Theogonie die *Νύξ* an die Spitze gestellt habe (vgl. *Damaskios* a. a. O., aber nicht nach *Eudemos*, der ausdrücklich die homerische *ἀρχή* der orphischen gegenüberstellte: *οὐ γὰρ ἀποδεκτέον Εὐδήμου λέγοντος, ὅτι (ὁ Ὅμηρος) ἀπὸ Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἄρχεται*). *Gruppe* schließt sich dem an und findet darin einen zweiten Beweis, daß der *Διὸς ἀπάτη* eine orphische Theogonie zugrunde liege. Aber eine unbefangene Deutung wird in der Verehrung der Nacht, die wie Aphrodite (v. 198) Götter und Menschen bezwingt (v. 259), nichts Kosmogonisches suchen.

Wie die *Διὸς ἀπάτη*, so hat auch die *hesiod*ische Theogonie eine kosmogonische Quelle benutzt (s. unter III), aber eine andere, wie oben gesagt ist. Die *hesiod*ische Theogonie (v. 1—964) ist insofern keine unförmige Stoffsammlung ohne Einheit, als sie trotz aller Abschweifungen von dem Gedanken beherrscht wird, die Götter und Heroen von dem Urelternpaar Uranos und Gaia abzuleiten; verfehlt aber ist es, aus ihr einen echten Kern mit wohlüberlegtem Plan, der alle Widersprüche ausschließt, herausschälen zu wollen. Der Versuch *Arthur Meyers* (*De compositione theogoniae Hesiodeae* Berl. 1887), zu erweisen, daß die ursprüngliche Dichtung von einem einzigen Bearbeiter ergänzt worden sei, verkennt das Wesen dieser Dichtung, die alte Überlieferungen aus verschiedenen Quellen mit eigenen Konstruktionen, wenig bekümmert um Widersprüche, verbindet. Noch schärfer ist eine Konkordanz der *Theogonie* mit den *Erga* zurückzuweisen, zu der *Hans Flach* in seinem Buche, *Das System der Hesiodischen Kosmogonie* (Leipz. 1874) neigt; wollten wir auch beide Dichtungen dem einen *Hesiod* zuerkennen, die ihnen zugrunde liegenden Überlieferungen sind miteinander nicht zu vereinigen; insbesondere sind die Weltalter der *Erga* nicht mit den Geschlechtern der *Theogonie* in Übereinstimmung zu bringen.

Der Sagenschatz, der aus alten Dichtungen im *ἐπικὸς κύκλος* gesammelt war, begann, wie in der *Βιβλιοθήκη* des sog. *Apollodoros*, mit der Theogonie und der Titanomachie in der Hauptsache nach *Hesiod*; aus der Angabe des *Photius, Bibl.* 319 a *Bekk.* (*Kinkel, epic. gr. fragm.* S. 5): *διαλαμβάνει δὲ καὶ περὶ τοῦ λεγομένου ἐπικοῦ κύκλου, ὃς ἄρχεται μὲν ἐκ τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μυθολογουμένης μίξεως, ἐξ ἧς αὐτοὶ καὶ τρεῖς παῖδας ἑκατοντάχειρας καὶ τρεῖς γεννῶσι κύκλωπας* ist nicht zu schließen, daß *Proklos* oder sein Gewährsmann eine epische Dichtung *θεογονία* gelesen hat. Auch der Dichter der *Titanomachie*, die von einigen dem *Eumelos* zugeschrieben wurde, hat mit theogonischen Angaben begonnen, *fr.* 1 *Kinkel* aus *Cramers Anecd. Oxon.* 1 p. 75: *Αἰθέρος δ' υἱὸς Οὐρανός, ὡς ὁ τὴν Τιτανομαχίαν γράψας.*

Maßgebend bleibt die *hesiod*ische *Theogonie* für die lyrische und tragische Dichtung; doch hat diese auch aus Ortssagen und Volksbräuchen, insbesondere dem Kultus geschöpft; maßgebend bleibt die *hesiod*ische *Theogonie* auch für die Logographen, deren Genealogien an theogonische Überlieferungen anknüpfen. Auch die Theogonie der Atlantier bei *Diod.* 3, 56 f. setzt die homerische und hesiodische voraus. *Akusilaos*, dessen Übereinstimmung mit *Hesiod* mehrfach bezeugt ist (s. *Diels, Vorsokr.*[2] S. 512 ff. *fr.* 2. 6. 12. 25, vgl. auch *fr.* 1), neigt zu kosmogonischen Spekulationen, beeinflußt durch die philosophischen Dichtungen*), mit denen wiederum die theologischen Hand in Hand gehen, die unter dem Namen des Orpheus zusammengefaßt werden. Die Frage nach der Abhängigkeit der *φυσικοί* und *θεολόγοι* voneinander ist nach dem Stande der Überlieferung schwer zu entscheiden, zumal da ja auch orientalische Einflüsse, die auf sie unabhängig voneinander eingewirkt haben können, in Betracht kommen. Der 'Orphizismus' der ionischen *φυσικοί*, wie ihn *R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 660 ff. behauptet, ist aus der spärlichen Überlieferung ihrer unverfälschten Lehre schwerlich zu erkennen; die Anspielungen auf die rhapsodische Theogonie, die *O. Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis* (Berlin 1888) bei Philosophen des 5. und 4. Jahrhunderts nachzuweisen versucht hat, haben Widerspruch gefunden (s. *O. Gruppe* im *Orpheus*artikel 3 Sp. 1143, die Literatur darüber Sp. 1139 f. 1147, 41 ff.); neuerdings (*Orpheus* S. 41 ff.) erklärt er selbst,

*) *Fr.* 112 *K* 91 *Ab.* aus *Proklos* in *Plat. Tim.* 40 e wird die Verhindung Uranos und Ge als erster *γάμος* bezeichnet, obwohl ihr das Elternpaar Phanes und Nyx vorausgeht (*fr.* 109 *K.* 89 *Ab.*); deren Verhindung ist nur eine *ἕνωσις*. *γάμος* ist die rituelle Eheschließung; darin sind sich freilich die Schriftsteller nicht einig, welches Ehepaar als Stifter dieser Eheschließung zu gelten hat. *Pherekydes* von Syros hat erst die Verhindung von Zeus und Hera als solche angesehen, s. das Papyrusfragment bei *Diels, Vorsokr.*[2] S. 508, 7. 12: *ταῦτά φασιν ἀνακαλυπτήρια πρῶτον γενέσθαι· ἐκ τούτου δὲ ὁ νόμος ἐγένετο καὶ θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν.* Man kann danach sagen, daß die orphischen Verse: *Ὠκεανὸς πρῶτος* usw. mindestens ein Vorelternpaar voraussetzen.

*) Ein für allemal sei gesagt, daß der Artikel nur mit großer Einschränkung auf die kosmogonischen Anschauungen der Philosphie cingehen, nur das berücksichtigen kann, was mit mythischen Vorstellungen im Zusammenhang steht. Freilich ist in vielen Fällen nicht leicht zu entscheiden, oh etwas dem Mythus entnommen oder nur in mythisches Gewand gekleidet ist: das gilt von *Platon* ehenso wie von *Parmenides*, *Empedokles* u. a.

daß die Frage noch nicht spruchreif sei. Vgl. *K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie* 1, 162 ff.

In späterer Zeit las man apokryphe Dichtungen unter den Namen des *Linos* und *Musaios* (vgl. *G. F. Schoemann, De poesi theogonica Graecorum opusc.* 2 S. 1 ff.; *O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen* S. 627 ff.). Greifbarer sind *Epimenides* und *Onomakritos* (*Fragmente* bei *Kinkel* S. 230), vor allem aber *Pherekydes* von *Syros,* der in Prosa schreibende, nach dem Zeugnis des *Aristoteles* (*Metaph. N* 4 p. 1091 b 8) zwischen Mythus und Philosophie vermittelnde Schriftsteller (*Fragmente* bei *O. Kern* a. a. O. S. 83 ff.; *Diels, Vorsokr.*² S. 503 ff.). Seine Theologie*) ging von den Grundwesen aus: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη*; ob er von den Orphikern abhängig ist oder umgekehrt diese von ihm, oder ob sich ihre Verwandtschaft durch ihre Abhängigkeit von orientalischen Vorstellungen erklärt, ist nicht zu erweisen. Zweifel an der Echtheit der so unter den Namen des *Epimenides* und des *Pherekydes* gehenden Titel hat zuletzt *A. Dieterich, Abraxas* S. 130 Anm. geäußert.

Die orphischen Fragmente, zuerst von *Lobeck* im *Aglaophamus* S. 465 ff. behandelt, nachher von *Eugen Abel* (*Orphica* 1885) gesammelt, sind neuerdings (1922) von *Otto Kern, Orphicorum fragmenta,* musterhaft herausgegeben worden. Die wichtigste Frage bleibt die über das Alter der sogenannten rhapsodischen Theogonie oder Theologie, *Damaskios περὶ ἀρχῶν* c. 123 (1, 316 *R.*) *ἐν μὲν ταῖς φερομέναις ῥαψῳδίαις Ὀρφικαῖς θεολογία* (*ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία*). Nach *Lobecks* Vorgang (*Aglaophamus* S. 607 ff.) hat *O. Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis,* das vielfach bestrittene Alter der rhapsodischen Theogonie zu erweisen gesucht, S. 53: *hoc iam effectum esse puto, ut Rhapsodias sexto saeculo exeunte non solum compositas sed etiam per omnes Graeciae regiones sparsas credamus* (mit der Einschränkung S. 39: *quamquam post Platonis tempora interpolatorem quendam hic illic forsitan quaedam inseruisse haud negaverim*). Dagegen *O. Gruppe* im *Orpheus*artikel Bd. 3, Sp. 1147, 35 ff. u. *A. Dieterich, Abraxas* S. 126 ff. Insbesondere kann nicht behauptet werden, daß *Platon* die Rhapsodien, deren Bruchstücke in den neuplatonischen Schriften überliefert sind, gelesen hat. Den von *Platon, Kratylos* c. 19 p. 402 b c überlieferten orphischen Versen *Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν* (*fr.* 15 *K.* 32 *Ab.*) steht das Zeugnis des *Proklos* zu *Plat. Timaeus* (*fr.* 112 *K.* 91 *Ab.*) gegenüber, wonach aus Orpheus d. h. doch wohl aus den Rhapsodien die Verbindung von Uranos und Ge als der erste *γάμος* bezeichnet wird. Auf den Anfang des Zeushymnus *Ζεὺς πρῶτος γένετο* (*fr.* 168 *K.* 123. 43 *Ab.*) spielt *Platon* in den *Gesetzen* 4 p. 715 e an: *ὁ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων*; in dem Hymnus fehlt aber gerade die für die Rhapsodien charakteristische Gestalt des Phanes und seine *κατάποσις* (dafür Metis und Eros). Der orphische Vers *ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς*, den *Platon* im *Philebos* c. 41 p. 66 c zitiert, ist ebensowenig beweiskräftig; denn abgesehen davon, daß es zweifelhaft bleibt, ob damit fünf oder sechs *γενεαί* der Theogonie gemeint sind, wissen wir aus den Zeugnissen, mit welchen Abweichungen die orphische Literatur die Reihenfolge dieser Geschlechter aufgestellt hat. *Aristoteles, Metaph. Λ* 6 = 1071 b 27 hat gewiß unter den *θεολόγοι οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες* die Orphiker verstanden, und aus *Damaskios π. ἀρχ.* 124 (1, 319 *R.*) geht hervor, daß die von dem Peripatetiker *Eudemos* gelesene orphische Theologie *ἀπὸ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν*. *Aristophanes* hat in den *Vögeln* 693 ff. eine orphische Theogonie benutzt, in der *Νύξ* das Ei ausbrütete, aus der Eros hervorgeht. Aber die von den Neuplatonikern gelesene Theogonie nennt Nyx eine Tochter des Phanes, der an die Stelle des Eros getreten ist (*fr.* 98 *K.* 73 *Ab.*).*) Es ist zuzugeben, daß Dichter des 5. Jahrhunderts (*Bacchylides* und *Kritias*) den kosmischen Chronos gekannt und wahrscheinlich eher der Orphik als dem *Pherekydes* entnommen haben; da aber *Bacchylides* (7, 1) Chronos und Nyx als Elternpaar nennt, so wird dadurch die Generationsfolge bei *Aristoteles* und *Eudemos* nicht verrückt. Wir halten danach an der Unterscheidung einer ä l t e r e n und j ü n g e r e n O r p h i k fest und nehmen etwa das Jahr 300 als Grenze zwischen beiden an, ohne zu leugnen, daß die jüngere Orphik altes Gut bearbeitet und ergänzt hat; aus ihrer Überlieferung aber bei den Neuplatonikern lassen sich nicht sichere Schlüsse auf die Vorstellungen der älteren Zeit ziehen. Die kurze Theogonie, die *Apollonius Rhodius* im Gesange des Orpheus, *Argon.* 1, 496 ff. wiedergibt (vgl. den Gesang des Hermes im *homer. Hymnus* 2, 425 ff), erinnert in der Erzählung von Ophion an *Pherekydes,* ist aber sonst nicht von Belang. Das bedeutendste Erzeugnis der jüngeren Orphik sind die Rhapsodien; außer ihnen wird von *Damaskios π. ἀρχῶν* c. 123 (1, 317, 15 *R. fr.* 54 *K.* 36 *Ab.*) *ἡ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν,* sc. *θεογονία* zitiert. (Über das Verhältnis von *Hieronymos* und *Hellanikos* zueinander s. *Ed. Zeller, Die Philosophie der Ggriechen* 1, 1⁶ S. 128 ff. Anm. 6) Sie wich in den Anfängen der Weltbildung von den Rhapsodien ab; wie weit sonst ist unbekannt, da die Zeugnisse die

*) Wir folgen mit der Bevorzugung dieses Titels *Diels, Vorsokratiker*² S 507. *Suidas* (*Diels, Vors.*² S. 505, 1): *Επτάμυχος ἤτοι Θεοκρασία ἢ θεογονία. ἔστι δὲ Θεολογία ἐν βιβλίοις ι* (?) *ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδόχους.* Der Titel *Πεντάμυχος* ist aus *Damaskios π. ἀρχῶν* 124 b, I 321 *R.* gewonnen: *ἐξ ὧν* (sc. *πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ*) *ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων πολλὴν γενεὰν συστῆναι θεῶν τὴν πεντέμυχον καλουμένην;* danach scheint es nur ein Teiltitel zu sein. Das Bruchstück, das im Papyrus *Grenfell-Hunt, Greek Pap.* Ser. 2 n. 11 p. 23 (*Diels, Vorsokr. fr.* 2) enthalten ist, zeigt, daß *Pherekydes* mit einer abstrusen Mystik und Zahlensymbolik nichts gemein hat.

*) *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 656 Anm. 2 sucht den Widerspruch dadurch zu lösen, daß er die von *Hermias* zu *Plat. Phaidr.* 247 d (*fr.* 99 *K.* 60 *Ab.*) bezeugten *τρεῖς παραδιδόμεναι Νύκτες παρ' Ὀρφεῖ* heranzieht. Aber *Aristoteles* und *Eudemos* können diese Unterscheidung noch nicht gekannt haben; sonst würden sie gewiß nicht so bestimmt von der einen *Νύξ* reden.

Fragmente nicht unterscheiden. Daß die Theogonie des *Hieronymos* der alexandrinischen Zeit angehört, wird von niemandem, der überhaupt an ihre Existenz glaubt, bestritten; daß die orphischen Hymnen ihr näher stehen, wird behauptet, kann aber kaum bewiesen werden. Die unter Orpheus' Namen gehenden Argonautika bieten in ihrem Eingang eine kurze Kosmogonie (v. 12 ff.), die mit der jüngeren Orphik übereinstimmt.

Ein charakteristisches Beispiel für die Erzeugnisse der späteren Zeit auf diesem Gebiete bietet die von *A. Dieterich* im *Abraxas* behandelte *κοσμοποιία*, die in den Zauber- und Beschwörungspapyrus des *Leidener Museums* J 395 eingefügt ist, ein stoisch-orphisch-gnostisches Machwerk des 2. Jahrhunderts n. Chr. In Ägypten entstanden, hat es altägyptische Vorstellungen benutzt (*Abraxas* S. 29 ff.); das Astrologische ist semitischen Ursprungs, Altgriechisches fehlt nicht; wie vieles dabei auf die Stoiker zurückgeht, wird von *Dieterich* S. 56 ff. nachgewiesen; S. 66 ff. die Übereinstimmung mit den *Hermes*schriften. Über diese bringt reiches Material *R. Reitzenstein* im *Poimandres* (Leipzig 1904), dessen Text S. 328 mit einer Weltschöpfung als Emanation des *Νοῦς* beginnt; den Höhepunkt bildet die Schöpfung des Gottmenschen. Ähnlich die sog. Straßburger Kosmogonie (s. S. 46 und Anm. 114). Auch der von *A. Dieterich* herausgegebene und als Mithrasliturgie erläuterte Papyrustext (1. Aufl. 1903, 2. Aufl. 1909) enthält Beiträge zur Kenntnis älterer kosmogonischer Anschauungen, deren Wert durch den Zweifel, ob eine Liturgie darin vorliegt, nicht beeinträchtigt wird. Es erhellt, daß die Mystik von der Orphik an besonders im hellenistischen Zeitalter mit Vorliebe die Lehre von der Weltschöpfung gepflegt hat, in der hellenistische Vorstellungen mit orientalischen (Astrologie) verquickt sind.

In der römischen Literatur gibt eine zusammenhängende Kosmogonie nur *Ovid* in den *Metamorphosen* 1 v. 5 ff., die sich auf die griechische Physik gründet: der *deus quisquis fuit ille deorum* (v. 32) ist als *opifex rerum* (*δημιουργός*) rein äußerlich eingefügt; philosophischen Ursprungs ist *melior natura* (v. 21), die dem Urstoff innewohnende Entwicklungsfähigkeit, nur das *chaos, rudis indigestaque moles* erinnert an *Hesiod*. Die kurze Kosmogonie in den *Fasten* 1, 103 ff. knüpft in verwegener Etymologie (nach *Varro?*) an Janus an; übrigens beweist sie nur, wie kümmerlich es auf diesem Gebiete mit der römischen Originalität bestellt war. *Lukrez* (2, 991 ff.) und *Vergil* (*ecl.* 6, 31 ff. *Aeneis* 6, 728 ff.) folgen den griechischen Philosophen, *Cicero* hat einen Teil des platonischen *Timaeus* übersetzt. *Nissens* Einfall (*Templum* S. 120 f.), in der Folge der italischen Könige Janus, Saturnus, Picus, Faunus, Latinus sei der Rest einer italischen Schöpfungsgeschichte von fünf Tagen erhalten, bedarf keiner Erörterung. Die folgende Darstellung wird daher von italischen Vorstellungen fast absehen können, da auch das *scias marc ex aethera remotum* (*Gromat. vet.* p. 350), das aus der etruskischen Vigoia-Weissagung stammen soll (*Preller-Jordan, Römische Mythologie*[3] 1, 172), nicht weiter für den Mythus in Betracht kommen kann.

I. Himmel und Erde.

Himmel und Erde vereinigen sich zu dem Weltbilde, das sich dem Menschen darstellt, mag er es aus der Ebene oder von Bergeshöhe betrachten, auch da, wo sich auf einer Insel das Meer um ihn ausbreitet; denn auch das Meer scheidet sich als Teil der Erde vom Himmel, der wie ein festes Gewölbe auf der Erde zu ruhen scheint. Als festen Kuppelbau dachte man sich ihn von Stein oder Bergkristall oder Metall (Gladsheim im Grimnismal der *Edda* Str. 8 von lauterem Gold), vgl. *H. Bertsch, Weltanschauung, Volkssage u. Volksbrauch* S. 405 ff. Ob das homerische Beiwort *χαλκοῦς* auf diese Vorstellung zurückgeht, ist fraglich, ist aber nicht ohne weiteres zurückzuweisen, da *αἰθήρ* die dünnere, *ἀήρ* die dickere Luftschicht unter dem *οὐρανός* bedeutet. Himmel und Erde werden, wie sie sich dem Auge darstellen, in der natürlichen Vorstellung als selbständige Weltteile betrachtet; es ist Spekulation, wenn die *hesiod*ische *Theogonie* an den Anfang das Chaos stellt und Uranos zum Sohne der Gaia macht, v. 126 f. *Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι, ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί* (*Pind. Nem.* 6, 3 *ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός*). So geht es auch über das unmittelbare Weltbild hinaus und setzt eine Entwicklung voraus, wenn Himmel und Erde ursprünglich als Eins gedacht werden (*Eurip. fr.* 484 *N.*[2]: *ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία*), das erst durch einen Gewaltakt gesprengt worden sei, s. unter IV. Näher liegt die Erklärung, daß der Himmel über die Erde gehoben sei, etwa durch einen Riesen, der Himmel und Erde auseinanderhält mittels Säulen: *Ibykos fr.* 58 (*Bergk*[4]) aus *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 106, *Ἴβυκος δὲ ἐπὶ τῶν τὸν οὐρανὸν βασταζόντων κιόνων <ῥαδινοὺς ἀντὶ τοῦ> εὐμεγέθεις λέγει* (Ägypytisch: 'der Himmel ruht fest auf seinen vier Pfählen', *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter* S. 201). So mag die Vorstellung von den Säulen des Atlas, des Kronos, des Briareos, des Herakles entstanden sein; daraus wurde der Riese zum Träger von Himmel und Erde: *Hom.* α 53 von Atlas *ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν. Theogon.* 517 *Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης πείρασιν ἐν γαίης πρόπαρ Ἑσπερίδων λιγυφώνων ἑστηὼς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσιν. Aischyl. Prom.* 348 *Ἄτλαντος, ὃς πρὸς ἑσπέρους τόπους ἕστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς ὤμοις ἐρείδων.*

Über die *στῆλαι Κρόνου, Βριάρεω, Ἡρακλέους Schol. ad Dion. Perieg.* 64 (*Charax* und *Euphorion*) und *Aelian. v. hist.* 5, 3 (*Aristoteles*); Tantalos als Himmelsträger *schol. Eur. Or.* 982, s. im Lexikon Bd. 5, Sp. 78, 9 ff. und *M. Mayer, Giganten und Titanen* S. 88; *Protei columnae Verg. Aen.* 11, 262.[*])

*) Die Vorstellung des Atlas als Berg wird zuerst von *Herod.* 4, 184 bezeugt, der Ätna als Himmelsträger bei

An dieses einfachste Weltbild von Himmel und Erde knüpft sich die älteste Schöpfungsgeschichte: die Erde, vom Himmel durch den Regen und die von seiner Sonne ausstrahlende Wärme befruchtet, gebiert; das wiederholt sich in jedem Jahre, einmal muß es zuerst geschehen sein. Regen und Wärme sind die Urheber alles Lebens, auch Tiere und Menschen sind wie die Pflanzen entstanden. Die Erde wird als Gebärerin und Erhalterin, der Himmel als der Erzeuger empfunden; beide verbindet der Mythus zu einem Urelternpaar*), ihre Vermählung ist der Schöpfungsakt. Zu der 'Mutter Erde' (*Albrecht Dieterich, Mutter Erde*, 1913 [2]) gehört der Himmel als Vater der Götter und Menschen. Eine uralte Vorstellung, die bei den Dichtern nachklingt: *Aischylos* in den *Danaiden* *fr.* 44 (*Nck.*[2]) aus *Athenaios* 13, p. 600b *ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα, ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν· ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνατῆρος οὐρανοῦ πεσὼν ἔδευσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον· δένδρων ὀπώρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάνους τέλειός ἐστι· τῶν δ' ἐγὼ* (Aphrodite) *παραίτιος.* *Euripides* im *Chrysippos fr.* 839 (*Nck.*[2]) aus *Sext. Empir.* p. 751, 21: *Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ, ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ, ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας παραδεξαμένη τίκτει θνητούς, τίκτει βοτάνην φῦλά τε θηρῶν· ὅθεν οὐκ ἀδίκως μήτηρ πάντων νενόμισται. fr.* 941 aus *Lukian*, *Ζεὺς τραγ.* 41: *ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις; τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.*

In der indogermanischen Religion, soweit wir sie zu erschließen vermögen, tritt in den Vordergrund der Himmelsgott Djêus, der Erzeuger der Götter und Menschen und Schöpfer alles Lebens**); ihm zur Seite steht die Mutter Erde, mit der er sich im Regen vermählt, die Spenderin aller Gaben der Natur (*Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1, 2[3], S. 867 ff.; vgl. *Paul Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* [1896], S. 78 ff.). Beide Gottheiten sind vielfach bei den eiuzelnen indogermanischen Völkern durch Stammesgottheiten zurückgedrängt worden; bei den Griechen aber hat Zeus als *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* seinen Prinzipat behauptet; dagegen hat Gaia den *ἄλοχοι κουρίδιαι* des Zeus weichen müssen. Unter den sieben, die *Theog.* 886—923 aufgezählt werden, steht Hera an letzter Stelle v. 921 *λοισθοτάτην δ' Ἥρην θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν*, natürlich weil sic seit den *homer*ischen Zeiten ihre Würde behauptet hat. Welchem der hellenischen Stämme sie ursprünglich angehörte, und welche Bedeutung sie bei ihm hatte, ist hier nicht zu erörtern; im *ἱερὸς γάμος* ist sie an die Stelle der Erdgöttin getreten. Anders *W. H. Roscher* in seinem Buche *Iuno und Hera* 1875 und im Art. *Hera* Bd. 1, Sp. 2098 ff. Wie beide Deutungen — Hera als Mondgöttin und Erdgöttin — vereinigt werden können, lehrt *W. Wundt, Völkerpsychologie* 6[2], 69: 'Wird die Herrschaft des Himmels durch die des größten und leuchtendsten der Gestirne abgelöst, so tritt nun in einer naheliegenden Übertragung dieser Assoziation der Mond an die Seite der Sonne: beide bilden ein neues Götterpaar, bei dem die männlich gedachte Sonne dem lichten Himmel, der Tageshelle, der weibliche Mond der Erde, dem Dunkel entspricht. Doch diese Vorstellungen lösen einander nicht ab, sondern sie bleiben zunächst nebeneinander bestehen' (vgl. *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 370, Anm. 1 und *O. Gruppe* in *Ilbergs Jahrb.* 1918, 1 S. 300. Über das eheliche Verhältnis von Helios und Selene s. *Roscher* im Lexikon Bd. 2, Sp. 3161). In der *Διὸς ἀπάτη* Ξ 346 ff. hat sich trotz des parodischen Charakters der Darstellung die dichterische Schönheit des zugrunde liegenden Hymnus erhalten; angedeutet ist die erste Vereinigung v. 295 f. *οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην φιλότητι, εἰς εὐνὴν φοιτῶντε φίλους λήθοντε τοκῆας* (Kronos und Rhea werden als Eltern vorausgesetzt). Der Garten der Hesperiden am Okeanos wird von *Euripides, Hippol.* 743 ff., als Stätte des *ἱερὸς γάμος* gefeiert; die Moiren sind die Brautführerinnen: *Aristoph. av.* 1731: *Ἥρᾳ ποτ' Ὀλυμπίᾳ τὸν ἠλιβάτων θρόνων ἄρχοντα θεοῖς μέγαν Μοῖραι ξυνεκοίμισαν ἐν τοιῷδ' ὑμεναίῳ.* Feste galten der Erinnerung an diesen *ἱερὸς γάμος*; doch ist die Beziehung darauf nicht überall sicher, vgl. z. B. über die *Γαμήλια* in Athen *Preller-Robert, Gr. M.*[4] 1, 165, 3. Auch das Fest der Heraien in Argos, *Paus.* 2, 42, 3. *Plut. Demetr.* 25, ist nicht notwendig darauf zu beziehen; aber die *κλίνη Ἥρας* im Heraion bei Mykenai, *Paus.* 2, 17, 3, deutet auf den *ἱερὸς γάμος*, und von dem in *Amores* 3, 13 beschriebenen Iunofest zu Falerii sagt *Ovid* v. 31 ausdrücklich: *Argiva est pompae facies.* Die Sage vom Kokkygion bei Hermione (*Aristokles* im *Schol. Theokr.* 15, 64. *Paus.* 2, 36, 2) erzählte, daß Zeus in Gestalt eines Kuckucks Hera besucht habe, die Hera des Polykleitos trug einen Kuckuck auf der Spitze ihres Zepters, *Paus.* 2, 17, 4. In Plataiai und am Kithairon wurde erzählt, daß Zeus die

Pind. Pyth. 1, 19 *κίων δ' οὐρανία συνέχει* (scil. *Τυφῶ στέρνα*) *νιφόεσσ' Αἴτνα*; von Delos *Pind. fr.* 88 (*Bergk*[4]) aus *Strab.* 10 p. 485 *ἂν δ' ἐπικράνοις σχέθον πέτραν ἀδαμαντοπέδιλοι κίονες*; vgl. *Plut. de facie in orbe lunae* 6 p. 923 c. *Schultz, Studien zur antiken Kultur* Heft 2 und 3 (1907); *Altionische Mystik* S. 141 glaubt auch in der griechischen Mythologie Spuren von der Vorstellung eines die Erde umgebenden Randgebirges zu finden, wie bei den Ägyptern, Babyloniern und Persern; aber sie sind so gering, daß wir es nicht in das *homer*isch-*hesiod*ische Weltbild aufnehmen mögen. Für dieses genügt unsere Auffassung vom Okeanos (nnter II), nm zu erklären, wie sich die Ioner den Auf- und Untergang der Gestirne vorgestellt haben.

*) In der *Theogonie* v. 126 ff. gebiert Gaia aus sich den gestirnten Himmel, die Bergo und das Meer, danach aus dem Samen des Uranos die Titanen. Daß dio Erdgöttin sich mit ihren eigenen Söhnen vermählt (vgl. *C. Robert, Oedipus* 1, 45), ist mythischem Denken gemäß, geht aber bereits über das natürliche Empfinden hinaus, das dualistisch, nicht monistisch ist. Ebenso *Γῆ παμμήτειρα* (s. *Bruchmann, Epitheta deorum* S. 72), *μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων* (*Solon fr.* 36, 2 *Bgk.*).

**) *O. Gruppe, Die Anfänge des Zeuskultus* in *Ilbergs Jahrbüchern* 1918, 1 S. 294 leugnet, daß der Himmelsgott Zeus indogermanisch sei; der Kultus des Himmelsgottes und der der Mutter Erde bildeten einen Hauptbestandteil der Religion im ältesten Kloinasien, che Phryger, Armenier und andere Indogermanen eingewandert wären: mag das letztere richtig sein, schließt es das erstere nicht aus.

in Euboia erzogene Hera geraubt und in einer Grotte verborgen habe, *Plutarch* bei *Euseb. praep. ev.* 3, 1, 4 (anders *Pausanias* 9, 3, 1). Über Sage und Kultus in Samos s. *Roscher* in Art. *Hera* Sp. 2084 u. 2101, über den Kultus von Knosos auf Kreta *Diod.* 5, 72, 4: *λέγουσι δὲ καὶ τοὺς γάμους τοῦ τε Διὸς καὶ τῆς Ἥρας ἐν τῇ Κνωσίων χώρᾳ γενέσθαι κατά τινα τόπον πλησίον τοῦ Θήρηνος ποταμοῦ, καθ' ὃν νῦν ἱερόν ἐστιν, ἐν ᾧ θυσίας κατ' ἐνιαυτὸν ἁγίους ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων συντελεῖσθαι καὶ τοὺς γάμους ἀπομιμεῖσθαι, καθάπερ ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι παρεδόθησαν.* c. 73, 2 *προθύουσι δὲ πρότερον ἅπαντες τῷ Διὶ τῷ τελείῳ καὶ Ἥρᾳ τελείᾳ* (vgl. *Aisch. Eumen.* 212. *Pausanias* 8, 22, 2. *Ἀνθεία* in Argos *Paus.* 2, 22, 1) *διὰ τὸ τούτους ἀρχηγοὺς γεγονέναι καὶ πάντων εὑρετάς.* *Dio Chrys.* 36, c. 56, p. 453: *τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον.* Über Bildwerke, die die Vermählung darstellen sollen, s. *Richard Förster, Die Hochzeit des Zeus und der Hera. Winckelmann-Programm Breslau* 1867, wozu *R. Eisler* a. a. O. S. 125 bemerkt, daß die selinuntische Metope auf die *ἀνακαλυπτήρια Κόρης* zu beziehen ist. Nicht außer acht darf gelassen werden, daß der *ἱερὸς γάμος* nicht allein kosmische Bedeutung hat, sondern mehr noch ätiologisch als Stiftung der Ehe gefeiert wurde; das geht am deutlichsten hervor aus dem *Pherekydesfragment**) des *Papyrus Grenfell-Hunt* (*Diels, Vorsokr.*[2] 508, 12): *ταῦτά φασιν ἀνακαλυπτήρια πρῶτον γενέσθαι: ἐκ τούτου δὲ ὁ νόμος ἐγένετο καὶ θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν.*

Unter den *κουρίδιαι ἄλοχοι* der *Theogonie***) ist als Erdgöttin, die mit Zeus verbunden worden ist, Demeter zu nennen, mag auch die Gleichsetzung ihres Namens mit *Γῆ μήτηρ* fraglich sein. Einen gemeinsamen Kultus hatten *Δημήτηρ Χλόη* und *Γῆ Κουροτρόφος* zu Athen, *Paus.* 1, 22, 3 (s. *Blümner* z. d. St.). Ein Kultus vereinigte Zeus und Demeter in Lebadeia (*Ζεὺς Ὑέτιος* und *Δημήτηρ Εὐρώπη* *Paus.* 9, 39, 4), *Δημήτηρ Ἀνησιδώρα* und *Ζεὺς Κτήσιος* im attischen Phlya (Kult der Lykomiden *Paus.* 1, 31, 4); im Heiligtum des Klymenos zu Hermione sind Demeter, Zeus und Asklepios verbunden (Inschrift *I. G.* 4, 692); in Megalopolis befand sich innerhalb des *τέμενος* der Großen Göttinnen (Demeter und Kore) ein *ναὸς Φιλίου Διός* (*Paus.* 8, 31, 4).*) Als *μήτηρ θεῶν* wird Demeter mit Rhea gleichgesetzt: *Eurip. Hel.* v. 1301ff. *ὀρεία μάτηρ θεῶν*, *Melanippides fr.* 10 (*Bergk*[4] S. 592) aus *Philod. π. εὐσεβ.* p. 23 ed. *Gomp.*, so auch im orphischen Mythus *fr.* 145 *K.* 106. 128 *Ab.* (*Lobeck, Aglaoph.* 501. 1225), wo Rhea nach der Welterneuerung Demeter umgenannt wird. Anderseits wird Demeter mit Iasios (Iasion) gepaart: *Hom.* ε 125 ff. *ὡς δ' ὁπότ' Ἰασίωνι ἐϋπλόκαμος Δημήτηρ ᾧ θυμῷ εἴξασα μίγη φιλότητι καὶ εὐνῇ νειῷ ἔνι τριπόλῳ.* *Theog.* 969 f. *Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο δῖα θεάων, Ἰασίων' ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι νειῷ ἔνι τριπόλῳ, Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ.* Der Ausdruck an beiden Stellen deutet auf einen *ἱερὸς γάμος*, wie man auch geneigt sein könnte *Ἴασος*, *Ἰάσιος*, *Ἰασίων* etymologisch mit *ΔιϜασος* gleichzusetzen (andere Etymologien s. *Iasion*artikel Bd. 2, Sp. 59, 60ff., die Sp. 75, 54 vorgetragene Etymologie von Iason ist aufzugeben.)**) *A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie* S. 143: ʿDas wesentliche in der Demeterreligion ist immer der Glaube an die Mutter; gerade die mystischen Richtungen alter orphischer Überlieferungen haben von vornherein Demeter und die große Erdmutter gleichgesetzt.'

Auf die Verbindung von Himmel und Erde mögen auch andere Kulte des Zeus zurückgehen. Wie eng in Dodona sein Verhältnis zur Mutter Erde aufgefaßt wurde, bezeugt der Spruch der Peleiaden: *Ζεὺς ἦν, Ζεύς ἐστι, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ, Γᾶ καρποὺς ἀνιεῖ, διὸ κλῄζετε ματέρα γαῖαν, Paus.* 10, 12, 10 (vgl. die Devotionsformel bei *Macrob. Sat.* 3, 11 *Tellus mater teque, Iuppiter, obtestor*). Auch Dione, die ihren Namen dem Zeusgemahl verdankt, mag an die Stelle der Erdgöttin getreten sein, die

*) Aus dem Fragment geht nicht hervor, welchen Namen die Göttin geführt hat. Bei *Diog. Laert.* 1, 119 (*fr.* 1 *Diels*) heißt es: *Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γέρας διδοῖ* (*γῆν* vor *γέρας* fehlt in einigen Handschriften und ist zu streichen). Der Satz ist nicht mit den vorausgehenden Worten zu verbinden (s. unter V) und beruht wohl auf einem Mißverständnis. *Γῆ* für *Χθονίη* wäre keine bemerkenswerte Umnennung, wohl aber der Name *Ἥρη* (femin. zu *ἥρως*?). — Zeus nennt seine Braut *Ἥρη*, als er ihr das Brautgeschenk überreichte. Vielleicht ist dies in dem von *Blaß* ergänzten *σύνισθι* enthalten; s. *R. Eisler* a. a. O. 352, der freilich um der Isopsephie willen *Ἥρα* statt *Ἥρη* lesen will.

**) Die Deutung der Themis (v. 901) als Erdgöttin ist trotz *Aisch. Prom.* v. 212 und der inschriftlich erhaltenen *Γῆ Θέμις* unsicher, s. *K. Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Altertum*[2] (1875) S. 107 f. Die kosmische Bedeutung der Leto (v. 918, λ 580, Φ 498 f.; *hymn. in Apollin. Del.* 1—13) ist nicht aufgeklärt; das Beiwort *κυανόπεπλος* (*Theog.* 406; *orph. hymn.* 35, 1) scheint sie als Nachtgottheit anzudeuten. Daß die Lichtgottheit aus der Nacht geboren ist, wäre kosmogonisch nicht zu beanstanden, s. unter III.

*) Nicht außer acht zu lassen ist, daß Zeus in Verbindung mit Demeter und Kore auch *χθόνιος* ist; vgl. *Hes. Erga* v. 465: *εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ' ἁγνῇ, ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν.* Als *χθόνιος* ist er wohl auch im Kultus von Amorgos mit Demeter und Kore vereinigt: *Δημήτηρ Κόρη Ζεὺς Εὐβουλεύς, Mitteil. des Athenischen Instituts* 1 S. 334. 16 S. 8 ff.; *Ζεὺς Βουλεὺς Δημήτηρ Κόρη* in Opfervorschriften auf Mykonos, *Dittenberger, Sylloge*[3] n. 1024. Wenn *Schol. Plat. Gorg.* 497 c von einem *ἱερὸς γάμος Ζηνὸς καὶ Δηοῦς* in den eleusinischen Mysterien spricht, so ist damit doch wohl *Ζεὺς χθόνιος* gemeint, der schließlich mit *Ἅιδης*, *Ἀιδωνεύς* gleichzusetzen ist: da die Erde nicht nur die gebärende, sondern auch die bergende ist, so ist auch ihr Gemahl aus dem *Οὐράνιος* der *Χθόνιος* geworden. Auch Poseidon ist in manchen Landschaften Erdgott, so namentlich in Arkadien, wo er als *γενέθλιος* mit Demeter verbunden wird, s. im Lexikon Bd. 3, Sp. 2816 ff., bes. Sp. 2826. *v. Wilamowitz-M., Ilias und Homer* S. 290 sucht darin seine ursprüngliche Bedeutung. In enger Verbindung mit diesen Vorstellungen steht die Lokalisierung des Totenreiches im Erdinnern und die Sitte des Begrabens.

**) Eine Gleichsetzung des Iasion mit dem Argonauten Iason ist abzulehnen, wie überhaupt die Auffassung zurückzuweisen ist, daß die Sage von der Verbindung des Iason und der Medeia den Ausgangspunkt der Argonautensage gebildet habe; s. Artikel *Medeia* Bd. 2, Sp. 2492 f. Allerdings hat *Apollonius Rhodius, Argon.* 4, 1130 ff. ihr Beilager auf Kerkyra in der feierlichen Form eines *ἱερὸς γάμος* behandelt; aber zu den primären Zügen der Sage gehört das nicht. *Theog.* 992 ff. ist ein jüngerer Zusatz aus dem Frauenkatalog.

an der Orakelstätte fast gefordert wird.*) Daß Semele, die Mutter des Dionysos, eine Erdgöttin (thrakisch-phrygisch?) gewesen ist, dafür sprechen mancherlei Anzeichen, s. *Jessens* Artikel Bd. 4, Sp. 662 ff. (anders *Voigt* im *Dionysos*artikel Bd. 1, Sp. 1047, 4). Weniger sicher ist das von Maia, der Mutter des Hermes, die zu den Plejaden gerechnet wird; indessen noch *Pindar Nem.* 2, 11 und *Simonides fr.* 18 *Bgk.*[4] aus den *Scholien* z. d. St. haben sie als *οὐρεία*, wie Rhea, bezeichnet; *μαῖα* 'Mütterchen' ist der beliebte Beiname der Erdgöttin, vgl. *Aisch. Choeph.* 45 *ἰὼ γαῖα μαῖα*, *Suppl.* 890 *μᾶ Γᾶ*.

Aus diesen Verbindungen des Zeus mit Göttinnen und Heroinen**) geht hervor, daß die Erdgöttin an verschiedenen Stätten unter verschiedenen Namen verehrt worden ist; aber Gaia selbst hat religiöse Verehrung genossen als *παμμήτειρα* (*hom. hym.* 30, 1 *Γαῖαν παμμήτειραν ἀείσομαι, ἠϋθέμεθλον, πρεσβίστην, ἣ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὁπόσ' ἐστιν*), als *κουροτρόφος* (*hymn.* v. 5 *ἐκ σέο δ' εὔπαιδές τε καὶ εὔκαρποι τελέθουσιν*), als Schwurgöttin (in der *Ilias* mehrfach und sonst), als *πρωτόμαντις* (besonders in Delphi, *Aisch. Eumen.* 1 f.), als Todesgöttin (*Χθονίη*, s. *Drexlers* Artikel Bd. 1, Sp. 1570 ff.). Namentlich in Athen genoß sie volkstümliche Verehrung, s. *A. Dieterich, Mutter Erde*[2] S. 37 ff., wo insbesondere die Dichterstellen gesammelt sind. Im Peribolos des Olympieion war u. a. ein *τέμενος* der Ge mit einer Erdspalte, in dem sich die deukalionische Flut verlaufen haben sollte, *Paus.* 1, 18, 7; unterhalb der Burg vereinigte ein Heiligtum die *Γῆ Κουροτρόφος* mit *Δημήτηρ Χλόη*, *Paus.* 1, 22, 3; andere Zeugnisse s. bei *Dieterich* a. a. O. S. 44 f. 62 und im Art. *Gaia*, Bd. 2, Sp. 1572, 64 ff. (Erdgöttin vorgriechisch s. *E. Kalinka, Die Herkunft der griechischen Götter* in *Ilbergs Jahrb.* 1920, S. 406 ff.). Als Persönlichkeit führt sie *Hesiod* in die *Theogonie* mehrfach ein, v. 159 ff. 494. 626 ff. 884: als kosmisches Urwesen wird sie v. 117 unmittelbar nach dem Chaos gestellt; sie ist die Schöpferin des Himmels (v. 126 f.) und in der Ehe mit Uranos Stammutter der Götter; die Titanen, darunter Kronos und Rhea, entstammen diesem Bunde, v. 133 ff.*) In der Theogonie der *Διὸς ἀπάτη* fehlt dieses Urelternpaar; aber *E* 898 (*ἐνέρτερος Οὐρανιώνων*) setzt voraus, daß die Titanen als Uranossöhne gelten. Die Genealogie der *hesiodischen Theogonie* hat ihre Geltung bis in späte Zeit, auch in der Orphik, behauptet; nur ist an die Spitze Nyx (und Phanes in der jüngeren Orphik) getreten: *ἡ δὲ — sc. Νύξ — πάλιν Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε* (*fr.* 109 *K.* 89 *Ab.* aus Hermias, vgl. *fr.* 112 *K.* 91 *Ab.* aus *Proklos*). Uranos wird zwar mit Gaia und Styx beim Schwur angerufen (*O* 36 = *ε* 184, *hom. hymn.* 2, 156 [1, 334] *κέκλυτε νῦν μοι, Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν Τιτῆνές τε θεοί*), aber ein Kultus von ihm ist noch nicht sicher nachgewiesen (Zeus Uranios in Sparta *Herod.* 6, 56 mit dem Feste der *μεγάλα Οὐράνια I. G.* 5, 1, 32 B 9 f.?). Man könnte sagen, daß Zeus einen alten Gott Uranos verdrängt habe; richtiger ist aber wohl, daß Uranos nur in der Theo- und Kosmogonie mit Gaia verbunden worden ist; der Schöpfungssage gehört auch das Motiv der Entmannung an.

Kronos und Rhea werden in der *homerischen* Dichtung als Eltern des Zeus, des Poseidon, des Hades und der Hera anerkannt, *O* 187 ff., *Ξ* 203, *Δ* 59, ebenso in der *Theogonie* 454 ff. und darnach in der späteren Dichtung. Immerhin bleibt fraglich, ob das Beiwort des Zeus *Κρονίων* von Anfang an patronymisch zu deuten ist, ob Kronion neben Zeus nicht ebenso steht wie Hyperion neben Helios. Die Sagen von der Geburt des Zeus und dem Sturze des Kronos, *Theog.* 467 ff., mögen sie in Kreta heimisch sein oder anderswo, sind in hellenischer Vorstellung nicht wurzelecht; semitischen Ursprungs ist jedenfalls die *κατάποσις*, aus Kleinasien stammt Rhea, die *ὀρεία μήτηρ* (s. *Rapp* im Art. *Rhea* Bd. 4, Sp. 92 und *Kybele* Bd. 2, Sp. 1639 ff., vgl. dazu *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* 195); *Sophokles Philokt.* 391: *ὀρεστέρα παμβῶτι γᾶ, μᾶτερ αὐτοῦ Διός, ἃ τὸν μέγαν Πακτωλὸν εὔχρυσον νέμεις*. Bei der weiten Verbreitung des Kultus der Kybele und Megale Meter in Kleinasien und Griechenland läßt sich schwer feststellen, an welchen Stätten Rhea als solche verehrt wurde, nur eben da, wo sie als Zeusmutter angerufen wurde, wie in Arkadien, Messenien, Elis (*Rapp* a. a. O. Bd. 4, Sp. 91), oder wo sie mit Kronos verbunden ist, wie in Athen und Olympia (*Rapp* Bd. 4, Sp. 95); auch von bildlichen Darstellungen sind nur solche sicher, die sich auf die Sagen von der Geburt des Zeus beziehen (*Rapp* Bd. 4, Sp. 95 f.). Allgemein aber wird anerkannt, daß sie einer Erdgöttin, der Gaia, gleichzusetzen ist, *Aisch. Suppl.* 892: *Γᾶς παῖ Ζεῦ.**) Dagegen gehen die Ansichten über die Bedeutung des Kronos auseinander. Abzulehnen ist von vornherein die antiken Mythologen geläufige Gleichsetzung mit Chronos; fremde Elemente sind in den Kronosmythen anzuerkennen.**) Ist auch die Etymologie des

*) Nicht die *Κυπρογένεια* oder *Κυθέρεια* der *Theogonie* 194 ff., sondern die Tochter des Zeus und der Dione, *E* 312. 370, ist die hellenisierte Aphrodite, die als Göttin der Fruchtbarkeit mit der Erde enge Beziehung hat; vgl. die oben angeführte Stelle aus den *Danaiden* des *Aischylos.* — Auch die in Phleius und Sikyon verehrte Dia, die dort Hebe genannt wird (*Strab.* 8, p. 382 vgl. *Paus.* 2, 13, 3), kann in diesen Kreis gehören; s. *Jacobsohn* im *Hermes* 45 (1910) S. 163 Anm. 3; noch mehr Niobe nach *E. Thraemer, Pergamos* S. 25 ff. (*νεο-γη* „junge Erde", Verbindung mit Zeus bei *Dion. Hal. arch.* 1, 11).

**) Die „Erdgöttin" Klytaimestra hat neuerdings wieder *Th. Zielinski* in *Ilbergs N. Jahrb.* 1899, 1 S. 86 ff. dem Zeus Agamemnon (s. Lex. Bd. 1, Sp. 96) zur Seite gestellt.

*) *Diodor* 3, 57; 5, 56 nennt für Gaia: Titaia; vgl. dazu *Schoemann, opusc.* 2, 118; *Max. Mayer, Giganten und Titanen* S. 76. Der Name mag erst aus dem der Titanen abgeleitet sein, nicht umgekehrt; mit Tityos (*λ* 576 *η* 321) hat er nichts zu tun. — *Varro de l. l.* 5, 58 sucht auch in der Kabirenreligion die mythische Verbindung von Himmel und Erde; vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.*[4] 85[2], 3.

*) Die Stoiker deuteten *Ῥέα* als *γῆ* im Zustande des Chaos; *v. Arnim, Vet. fragm. Stoic.* 2, 1084 f. aus *Schol. Hes. Theog.* 135 und *Etym. magn.* 701, 24 (*Chrysippos*).

**) Wenn *Ed. Meyer* im Artikel *El* Bd. 1, Sp. 1228 es für „sehr denkbar" erklärt, daß die Kronossage, die in Kreta ihre Heimat hat, sich unter phönikischem Einfluß entwickelt habe, so ist diese Auffassung höchstens

Namens nicht gesichert, so darf er doch für die griechische Sprache in Anspruch genommen werden. Sein Kultus in Olympia, Athen und Boiotien (s. *M. Mayer* im *Kronos*artikel Bd. 2, Sp. 1507 ff.) weist auf griechischen Ursprung hin, ebenso sein hervorragender Anteil an der Volkssage von den Weltaltern. Abzulehnen ist demnach auch die Auffassung von *M. Pohlenz* (in *Ilbergs Jahrb.* 37 [1916], S. 549 ff.), daß Kronos und die Titanen einer kosmogonischen Spekulation entstammen, die zwischen den olympischen Göttern und den Elementen der Weltschöpfung vermitteln soll. Das von *Max. Mayer* in seinem *Kronos*artikel gesammelte Material beweist uns vielmehr, daß Kronos eine selbständige Bedeutung hat, wenn auch auf ein engeres Gebiet beschränkt. Wenn *M. Mayer* in seinem Buche '*Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst*' (Berlin 1887) ausgeführt hat, daß Kronos, wie andere Titanen, zu den Sonnengöttern gehöre (S. 50 ff. bes. 71), so darf diese Auffassung dahin erweitert werden, daß er als Himmelsgott mit der Erdgöttin verbunden und damit, wie Zeus, zum Vater der Götter und Menschen und zum Schöpfer der Welt erhoben worden ist. Der Sieg der Zeusreligion hatte die Sage vom Sturze des Kronos zur Folge, die der Dichter von *Θ* v. 478 ff. kennt: *τὰ νείατα πείρατα γαίης καὶ πόντοιο, ἵν' Ἰαπετός τε Κρόνος τε ἥμενοι οὔτ' αὐγῇς Ὑπερίονος Ἠελίοιο τέρποντ' οὔτ' ἀνέμοισι, βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς.* Daneben die Vorstellung, daß Kronos im Ruhestande das Regiment auf den Inseln der Seligen führt, gleichwie er Herrscher im goldenen Zeitalter gewesen ist, *Erga* v. 169 — ein Vers, der nicht in Widerspruch mit v. 111 steht —, *Pind. Olymp.* 2, 126, von der orphischen Lehre nicht erfunden, sondern nur verbreitet (vgl. den indischen Yama, *H. Oldenberg, Die Religion der Veda* [1894], S. 532 f. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums* 1, 2[3], S. 926 f.).

Wenn auch die Namen des Himmels und der Erde, wie der Sonne und des Mondes, im Pantheon der Kulturvölker nicht zu Namen der großen Göttermächte geworden sind, so ist doch unverkennbar ihre religiöse Verehrung als der Schöpfer alles Lebens über die ganze Erde verbreitet.*) Hier mögen als Parallele einige Andeutungen genügen. In Kleinasien ist es die große Mutter, die Kybele oder Rhea, *μήτηρ ὀρεία*, Ma oder Ammas genannt, die weithin Verehrung genoß; die Sage von Pessinus berichtet, wie *Ζεὺς Φρύγιος*, in der Landessprache Bagaios (altpersisch Baga, indisch bhaga, slavisch Bogen*)), die auf dem heiligen Berge Agdos ruhende Gaia, nach *Strab.* 10, p. 469. 12, p. 567 Agdistis genannt, mit seinem Samen befruchtet habe (bei *Paus.* 7, 17, 10 in grobem Naturalismus: *Δία ὑπνωμένον ἀφεῖναι σπέρμα ἐς γῆν*); mit diesem *γάμος* wird die Attissage verquickt; s. die Artikel *Agdistis, Attis* und *Bagaios*. Die große Götterprozession, die auf dem uralten Bilde in den Skulpturen einer großen Felsnische Jazylykaja bei der chetitischen Hauptstadt Boghazkiöi (Abb. bei *Messerschmidt, Die Hethiter, Der alte Orient* 4, 1) dargestellt ist, zeigt nach der Beschreibung von *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1, 2[3], S. 707 ff. eine Göttin mit der hohen Haube (Mauerkrone) auf dem Rücken eines über Berggipfel schreitenden Panthers, hinter ihr einen Gott, der außer dem Schwert an der Hüfte die Doppelaxt trägt; ihr zieht ein Gott mit dem Zepter entgegen. Die Göttin ist die Göttermutter Ma, Ammas, der ihr folgende Gott der chetitische Hauptgott Tešub; ihr zieht zur Vermählung entgegen der Himmelsgott, der sich im Frühjahr ihr vermählt, Attis in der griechischen Überlieferung genannt. Auch hier haben wir im Bilde die Verbindung zweier Vorstellungen: die Schöpfungssage, in der das Urelternpaar, Himmel und Erde, die Welt geschaffen hat, und den Jahresmythus, in dem sich von Jahr zu Jahr der *ἱερὸς γάμος* des Frühlings vollzieht, dessen Frucht zum Untergange im Herbst bestimmt ist, wie in dem ägyptischen Mythus von Isis und Osiris.

Die italische Kosmogonie ist dürftig: Himmelsgott und Erdgöttin wurden wohl als Vater und Mutter der Menschen, als Spender und Erhalter des Lebens und der Lebensgüter verehrt, ohne daß kosmogonische Ideen an sie geknüpft wurden, das gilt namentlich von Iuppiter.**) Am ehesten kann dies für Ianus angenommen werden, vgl. die Sammlung der Zeugnisse bei *Veckenstedt, Kosmogonie der Arier* S. 179 ff., *Lukas* in den *Grundbegriffen in den Kosmogonien der alten Völker* S. 202 ff.; anders *Roscher* im Artikel *Ianus* Bd. 2, Sp. 29 ff. und S. 47 ff. und *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* S. 161, die beide die Beziehung des Ianus auf ianus und ianua für ursprünglich halten. Nicht besonderer Wert wäre auf das Zeugnis des *Varro* bei *Joh. Lydus de mens.* 4, 2 zu legen: *αὐτὸν παρὰ Θούσκοις οὐρανὸν λέγεσθαι καὶ ἔφορον πάσης πράξεως*, wenn Ianus für eine altitalische, nicht etruskische Gottheit zu halten ist; aber derselbe *Varro* hat das Bruchstück des saliari-

auf einige Züge zu beschränken. Auch die Priorität Kretas ist für den Ursprung des Kronoskultus zu bestreiten. *Diodors* mythologische Ausführungen sind bei den von ihm benutzten Quellen ebenso fragwürdig wie der Versuch aussichtslos, aus der trüben Quelle des Philon-Sanchuniathon (*Philonfragm.* in *Müllers fr. hist.* 3, 565) phönikische Mythologie zu destillieren.

*) *Otto Seeck* glaubt den Dualismus: Himmel, Tag Sonne — Erde (Unterwelt), Nacht, Mond in ein System fassen zu können, in das er einen großen Teil der griechischen Mythen aufgehen läßt. Dies Kapitel „Der Sonnenglaube" findet sich im 2. Teil seines Werkes „*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*" (1901) S. 378 ff. (vorher in den *N. Jhrb.* von *Ilberg* 1899, S. 225. 305. 402), wo man es am wenigsten erwarten würde; denn von dem Sonnendienst in der römischen Kaiserzeit ist nicht die Rede, sondern von seiner Entwickelung in der vorgeschichtlichen Zeit.

*) Anders *P. Kretschmer*, *Einleitung in die Gesch. der griech. Spr.* S. 81: „Eichengott" *φηγός*.

**) Iuppiter almus, Liber, Maius (neben Maia in Tusculum) — s. *Aust* im Lexikon Bd. 2, Sp. 650. 651. 658. 661. 662. 665. Am stärksten tritt seine Bedeutung als Licht- und Gewittergottheit hervor; in der Eidesformel: *Tellus mater teque Iuppiter obtestor* wird er als Schwurgottheit angerufen.

schen Liedes erhalten, worin Ianus als *duonus cerus* (*creare*), als guter Genius angerufen wird (*de ling. Lat.* 7, 26) und hat ihn bei *August. de civ. D.* 7, 7 mit mundus identifiziert, *M. Valerius Messala* (consul 53 v. Chr.) bei *Joh. Lydus de mens.* 4, 5 mit *αἰών*.*) *Martial.* 10, 28, 1 nennt *Ianus annorum mundique sator. Preller-Jordan, Röm. Myth.*[3] 1, 172 meint zwar, daß solche Gedanken durch etruskische Seher angeregt seien, aber die bevorzugte Stelle, die Ianus pater in der römischen Liturgie einnahm — er wurde in den Indigitamenta von allen Göttern zuerst genannt —, spricht für eine tiefere Bedeutung des Gottes im römischen Kultus; auch *Roscher* Sp. 39, Z. 53 ff. gibt zu, daß die kosmogonische Idee von Ianus alt und ehrwürdig ist. Dagegen ist Caelus (*Preller-Jordan, R. M.*[3] 2, 372, Anm. 3) nur eine dem *Οὐρανός* angepaßte Personifikation (*Robert Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt* S. 65, Anm. 3 bezieht den Coeluskult auf den 'importierten syrischen Baal-Samu'). Anders die mit ihm gepaarte Tellus, Terra mater, die in der Eidesformel bei *Macrobius Sat.* 3, 9, 11 mit Iuppiter zusammen angerufen wird: *Tellus mater teque Iuppiter obtestor* und nicht nur als die gütige Mutter Erde, sondern vor allem auch mit den di Manes verbunden erscheint, s. *A. Dieterich, Mutter Erde*[2] S. 77 f. Neben ihr Dea Dia (*Preller-Jordan* 2, 20 ff.), deren Dienst mit dem des Mars vereinigt den Mittelpunkt des Kultus der fratres Arvales bildete: mag er auch vorzugsweise eine agrarische Bedeutung haben, wie der der Ceres und der Ops, so weist doch der Name auf eine umfassendere Vorstellung von ihrem Wesen und Wirken hin.

Bei den arischen Völkern sind Himmel und Erde als göttliche Mächte hinter anderen Gottheiten zurückgedrängt; zu ausgeprägter Geltung im Kultus sind sie darum nicht gelangt. Die indische Kosmogonie ist zu spekulativ, als daß sie von so konkreten Grundwesen ausgehen könnte, *Zarathustras* Lehre stellt an die Spitze ein rein geistiges Wesen: Ahura Mazda, der als Schöpfer des Himmels und der Erde verehrt wird. Weit mehr scheinen, wenn wir dem Berichte *Herodots* 4, 59 Glauben schenken dürfen, die Skythen bei der Verehrung von Himmel (Papaios) und Erde (Arpi) stehen geblieben zu sein (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums* 1, 2[3], S. 914); dagegen hat sich bei den Germanen der alte Himmelsgott Zîu in den Kriegsgott verwandelt, wie der Sonnengott Mars; unter den weiblichen Gottheiten bezeichnet *Tacitus Germ.* 40 Nerthus als Terra mater; wir hätten nach anderen Beispielen Grund, der Gleichsetzung mit der römischen Tellus zu mißtrauen, wenn nicht das von ihm beschriebene Fest der Nerthus für diese Auffassung spräche. In der Kosmogonie der Vǫluspa haben sie keinen Platz; da sind Bors Söhne, Odin, Wili und We, zu Schöpfern der Welt geworden (*E. Mogk, Germanische Mythologie* S. 117 [346]).

In der babylonischen Kosmogonie gehört der Himmelsgott Anu zu den bedeutsamsten Grundwesen: in den bekannten Schöpfungstafeln wird er zwar erst an vierter Stelle genannt; aber in anderen Quellen tritt er als geistige Schöpfungsmacht vor die Urmaterie Apsû-Tiâmat; er repräsentiert die Einheit der Welt (*Lukas, Grundbegriffe* S. 16 f.); 21 Emanationen von ihm werden aufgezählt (*Lukas* S. 12). Die ausgebildete Kosmogonie der Ägypter (*H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter* S. 100 ff.) gibt dem Urwasser und dem Lichte als Grundwesen eine so ausschließliche Bedeutung, daß Himmel und Erde nur als Geschöpfe betrachtet werden; der Lichtgott Ra ist der Schöpfer der Welt, des Himmels und der Erden (*Brugsch* S. 194).

Auch in der japanischen Mythologie steht Izanami als die gebärende Kraft der Erde der befruchtenden des Himmels, Izanagi, gegenüber; dieses göttliche Paar gilt als Emanation aus Amaterasu, der segenspendenden Kraft der Sonne, die von dem Sturmgott Susanowo bekämpft wird. Neben ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit birgt die Erde in ihrem Schoße furchtbar zerstörende Gewalten: Erdbeben, Vulkanausbrüche. So *Justus Leo, Die Entwicklung des ältesten japanischen Seelenlebens* S. 43 f. in den *Beiträgen zur Kultur- und Universalgesch.* herausgeg. von *Karl Lamprecht.* 2. Heft (Leipzig 1907).

In der Schöpfungsgeschichte gibt es nicht nur eine Entwicklung, sondern auch Zerstörung, nicht nur Fortschritt, sondern auch Hemmnis. Wie sich der Wechsel von Sommer und Winter, von Tag und Nacht, von Sonnenschein und Regen im Kampfe der Elemente vollzieht und unterirdische Gewalten in Erdbeben, Vulkanen und Sturmfluten noch jetzt Veränderungen der Erdfläche bewirken, so erklärte man sich die Entstehung und Gestaltung der Erde nicht nur aus dem Schöpfungsdrange, sondern auch aus dem Zerstörungstriebe; so unerschöpflich ist die Natur, daß sie ihrem Schöpfungsdrange selbst Einhalt tun muß. Diese Kämpfe drücken sich auch im Mythus aus. Die Zwistigkeiten zwischen Zeus und Hera, die namentlich die *homer*ische Dichtung mit Behagen schildert, sind kaum hierher zu rechnen, sie entstammen dichterischen Motiven und der dem Volksglauben entfremdeten Stellung der höheren Gesellschaftskreise zur Religion; wohl aber ist die Sage von der Entmannung des Uranos — vielleicht aus der Fremde eingeführt — kosmologisch aufzufassen in dem oben angedeuteten Sinne, wonach der ungeordnete Entwicklungstrieb einer chaotischen Welt einer Regelung und Auslese bedurfte; Trennung von Himmel und Erde aus ihrer engen Umarmung (s. unter III und V) ist das Motiv, das mannigfaltig gestaltet in den Kosmogonien wiederkehrt. Der Sturz des Kronos durch Zeus hat mehr eine religionsgeschichtliche Bedeutung, wie der Titanenkampf; insofern er aber mit dem Gigantenkampf verquickt worden ist, erhielt

*) *Macrobius Sat.* 1, 9, 14 von Messala: *de Iano ita incipit: qui cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in immensum sublime fugientem copulavit circumdato caelo quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit.* Möglich, daß *Messala* Ianus für den Demiurgen eingesetzt hat, um einen echtitalischen Gott damit zu ehren.

er auch kosmologische Züge (*Max. Mayer, Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst.* Berlin 1887. *M. Pohlenz, Kronos und die Titanen* in *Ilbergs Jahrbüchern* 37 [1916], S. 549 ff.). Die *Ilias* versetzt die Titanen um Kronos (*Κρόνον ἀμφίς*) in die Unterwelt: *Θ* 478 ff. *E* 898. *Ξ* 274. 279. *O* 225; aus dem Zusammenhange von *E* 898 geht hervor, daß sich der Dichter die Titanen zur Strafe in die Tiefe gebannt denkt; noch deutlicher wird *Ξ* 203 f.: *ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης* auf den Kampf zwischen Zeus und Kronos um die Herrschaft über die Welt hingewiesen. Die *Theogonie* erzählt, wie Kronos gezwungen wird, die von ihm verschlungenen Kinder wieder auszuspeïen, v. 492—500, schweigt aber von dem Sturze des Kronos, versetzt uns vielmehr v. 629 ff. mitten in den Titanenkampf: *δηρὸν γὰρ μάρναντο πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο.* Man fragt, welche Uraniden der Dichter unter den Titanen gemeint hat. Die Kyklopen und Hekatoncheiren, die v. 139—153 aufgezählt sind, werden von ihrem Vater Uranos in den Schoß der Erde zurückgestoßen, v. 154 ff. (vgl. *Schoemann, Opusc.* 2, 96 ff.). v. 617 ff., aber von Zeus befreit, damit sie ihm im Kampfe beistehen, v. 624 ff. — so ruft Thetis den Hekatoncheir Briareos-Aigaion zum Beistand des Zeus, als die olympischen Götter sich gegen ihn empören, *A* 397 ff. —; diese Unholde würden wir eher auf der gegnerischen Seite erwarten, wohin sie der Dichter der kyklischen Titanomachie gestellt hat, *fr.* 2 (*Kinkel*) aus *Schol. Ap. Rhod.* 1, 1165: *Αἰγαίωνα ... τοῖς Τιτᾶσι συμμαχεῖν* (verwirrend dagegen *Eudocia* p. 91, 20 von den Hekatoncheiren: *μετὰ τῶν θεῶν ἐπολέμησαν πρὸς τοὺς Γίγαντας*). Anderseits machen die Uraniden, die in der *Theogonie* v. 131 ff. an erster Stelle aufgezählt werden, nicht den Eindruck feindlich widerstrebender Gewalten; mit Recht hat *Max. Mayer* S. 50 ff. diese Titanen für Lichtgottheiten erklärt (anders *Th. Zielinski* in *Ilbergs Neuen Jahrbüchern* 3 [1899], S. 84 f. und *K. Bapp* im 1. *Titanen*artikel des Lex. Bd. 5, Sp. 992 ff., dagegen *Max. Mayer* im 2. Artikel); wie kommen diese zu einem Kampf mit den Olympiern? Eine schlagende Parallele bietet uns in dem Veda Indras Kampf mit den Asuras (vgl. *H. Oldenberg, Die Religion des Veda* S. 162 ff.), die in der arischen Religion als gute Götter verehrt wurden. Es sind die Götter der älteren Religion, welche von der neueren verdrängt worden sind wie Kronos von Zeus. Bei *Aischylos* im *Prometheus* v. 199 ff. ist diese *στάσις*, der Kampf der jüngeren Götterdynastie mit der älteren, zum deutlichen Ausdruck gekommen; er hat religionsgeschichtliche Bedeutung. (Dagegen sind die *θεομαχίαι* der *Ilias A* 399 ff. 566 f. *Θ* 18 ff. und in *Υ* lediglich als dichterische Motive wie der Zwist des Zeus und der Hera aufzufassen.) Anders ist es mit dem Kampf der Himmelsgötter gegen die erdgeborenen Riesen, die *γηγενεῖς*, die Kinder der Gaia aus den Blutstropfen des verstümmelten Uranos, *Theog.* v. 185.*) In der *Odyssee* begegnen die erdgeborenen Riesen als Märchenvolk, *ἄγρια φῦλα Γιγάντων*, mit denen die Kyklopen und Laistrygonen verglichen werden, *ὑπέρθυμοι*, dem Untergange geweiht, *η* 59 f. 206. *κ* 120; in der *Theogonie* ist ihr Unholdscharakter ausgeprägter, und die spätere Dichtung hat noch mehr dazu getan. Die Aloaden Otos und Ephialtes erscheinen in der *Ilias E* 385 als Überwinder des Ares; sie sind zu Führern in den Gigantenkämpfen geworden; die Titanomachie, wie sie die *Theogonie* v. 666 ff. und v. 820 ff. schildert, erscheint mehr als eine Gigantomachie, in der die kosmischen Gewalten aneinander anprallen (vgl. *Ilberg* im Art. *Giganten* Bd. 1, Sp. 1652 f.), die Himmelsmächte mit den Ausgeburten der Erde kämpfen, die gebändigt werden müssen, wenn der Kosmos geschaffen und erhalten werden soll. Unter Erdbeben und vulkanischen Ausbrüchen hatte Griechenland von jeher zu leiden gehabt, man denke an das Schicksal der Inselgruppe um Thera (Santorin) und an die Entstehung des Tempetals zwischen Olymp und Ossa. Wo vulkanische Kräfte tätig gewesen sind, bezeichnen Felsentürme ihre Wirkung; die Zerrissenheit der griechischen Westküste bezeugt die Wirkungen des Meeres. Das sind die Stätten dieser Kämpfe, der Götter gegen die Titanen und Giganten, aber auch der Heroen gegen die Riesen oder der Riesen unter sich (Kentauren und Lapithen). Nicht jede dieser Sagen ist so zu deuten; sie können, wie gesagt, auch religionsgeschichtlich erklärt oder auf dichterische Motive zurückgeführt werden; aber ihre Grundlage ist der Kampf der Naturkräfte, in der Urzeit wie noch immer in den Schrecknissen der Elemente. Der Ausgang des Kampfes ist der Sieg der Götter, der Ordnung; von einer Götterdämmerung weiß der griechische Mythus nichts zu erzählen.

II. Okeanos. Das homerisch-hesiodische Weltbild.

K. H. W. Völcker, Über homerische Geographie und Weltkunde. Hannover 1830. *O. Gruppe, Griech. Mythologie* S. 380 ff. *E. H. Berger, Mythische Kosmographie der Griechen.* Leipzig 1904.

Die Erde, die *Hephaistos* auf dem Schilde des Achilleus darstellt, ist vom Okeanos umgrenzt. *Σ* 607 *ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο ἄντυγα πὰρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο.* Ebenso auf dem Schilde des Herakles in *Ps.-Hes. scutum Herc.* 314 *ἀμφὶ δ' ἴτυν ῥέεν Ὠκεανὸς πλήθοντι ἐοικώς, πᾶν δὲ συνεῖχε σάκος πολυδαίδαλον.* Die Beiworte des *Ὠκεανὸς* sind *ἀκαλαρρείτης, ἀκάματος, βαθυδίνης, βαθυκύμων, βαθύρροος, κλυτός*, auf den Kreislauf bezieht sich *ἀψόρροος*. *Ὠκεανός* ist *ποταμός* (*Σ* 607. *λ* 639. *Theog.* 242 *Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο*), wird unterschieden von *θάλασσα, πόντος, ἅλς* und *πέλαγος*: das Schiff des Odysseus *μ* 1 ff. verläßt den Okeanos und gelangt in die

*) Wenn in dem *hom. hymn. Ap. Pyth.* 170 (351) und von *Stesichoros fr.* 60 (*Bgk.*[4]) aus *Etym. M.* 772, 49 Hera Mutter des Typhoeus genannt wird, so ist es die Erdgöttin. Die Echidna und Chimaira gehören nach *Theog.* v. 295 ff., wenn das *ἡ* v. 295 auf Keto bezogen wird, der Nachkommenschaft des Pontos und der Gaia v. 238 an; auch dem Meere entsteigen die zerstörenden Gewalten. Wenn aber die Aloaden als Söhne des Poseidon oder des Poseidonsohnes Aloeus gelten, so ist da wohl eher an den Erdgott Poseidon zu denken.

θάλασσα (*Theog.* 695 *ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα πόντος τ' ἀτρύγετος*); *γ* 1 heißt er *λίμνη*, wie das Meer z. B. *N* 25. Der Ausdruck *διαβὰς πόρον Ὠκεανοῖο* von Herakles, der die Rinder des Geryoneus nach Tiryns bringt, in *Theog.* 292 zeigt, daß sich der Dichter den Okeanos als *ποταμός* innerhalb zweier Ufer denkt, am jenseitigen Ufer das Eiland Erytheia*), wie auch v. 274 den Wohnsitz der Gorgonen: *Γοργούς θ' αἳ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο* und v. 215 den der Hesperiden. Wo der Okeanos fließt, sind die Grenzen der Erde, *Ξ* 301 (Hera) *ἔρχομαι ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης Ὠκεανόν τε*, *Theogon.* 518 (Atlas) *πείρασιν ἐν γαίης πρόπαρ Ἑσπερίδων*. Dieser Vorstellung liegt auch der Wunsch der Penelope *υ* 63 ff. zugrunde: *μ' ἀναρπάξασα θύελλα οἴχοιτο προφέρουσα κατ' ἠερόεντα κέλευθα, ἐν προχοῇς δὲ βάλοι ἀψορρόου Ὠκεανοῖο.* Aus dem Okeanos erheben sich die Gestirne und gehen in ihm unter, von Helios (vgl. Lexikon Bd. 1, Sp. 1996 f.) *H* 422 = *τ* 434 *ἐξ ἀκαλαρρείταο βαθυρρόου Ὠκεανοῖο οὐρανὸν εἰσανιών* (vgl. *γ* 1), *Θ* 485 *ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο*, *Σ* 239 f. *Ἠέλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι*, *hymn. hom.* 3, 68 *Ἠέλιος μὲν ἔδυνε κατὰ χθονὸς Ὠκεανόνδε αὐτοῖσίν θ' ἵπποισι καὶ ἅρμασιν* (vgl. *κ* 191 *οὐδ' ὅπῃ ἠέλιος φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν*); von der Eos *hymn. hom.* 3, 184 *Ἠὼς δ' ἠριγένεια φόως θνητοῖσι φέρουσα ὤρνυτ' ἀπ' Ὠκεανοῖο βαθυρρόου* (vgl. *χ* 197 und *ψ* 244); von Selene *hymn. hom.* 32, 7 ff. *εὖτ' ἂν ἀπ' Ὠκεανοῖο λοεσσαμένη χρόα καλόν, εἵματα ἑσσαμένη τηλαυγέα, δῖα Σελήνη ... ἐσσυμένως προτέρωσ' ἐλάσῃ καλλίτριχας ἵππους ...*; vom Arkturos *Erga* 566 *Ἀρκτοῦρος, προλιπὼν ἱερὸν ῥόον Ὠκεανοῖο*; dagegen von der nicht untergehenden *Ἄρκτος* *Σ* 489: *οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.* Am Okeanos liegt das Märchenland, wohin alles den Sterblichen Unzugängliche und Wunderbare verlegt wird: dort wohnen die Aithioper *A* 423 *ἐπ' Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας*, *Ψ* 205 (Iris) *εἶμι γὰρ αὖτις ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥέεθρα Αἰθιόπων ἐς γαῖαν*, nach *α* 23 im Osten und Westen, also geteilt: *Αἰθίοπες, τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν, οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος*; die Pygmaeen *Γ* 5 f. (von den Kranichen) *κλαγγῇ γε πέτονται ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοάων ἀνδράσι Πυγμαίοισι φόνον καὶ κῆρα φέρουσαι*; Atlas und die Hesperiden *Theog.* 215. 275 (vgl. 517 f.); die Gorgonen *Theog.* 274 (vgl. *Kyprien fr.* 21 aus *Herodian*: *τῷ* (Phorkys) *δ' ὑποκυσαμένη* (Keto) *τέκε Γοργόνας, αἰνὰ πέλωρα, αἳ Σαρπηδόνα ναῖον ἐν Ὠκεανῷ βαθυδίνῃ νῆσον πετρήεσσαν*);

*) Anders *Stesichoros fr.* 8 aus *Athen.* 11, p. 469e: da er Erytheia an die Küste von Spanien verlegt (*fr.* 5 aus *Strab.* 3, p. 148), so muß Helios, der von Herakles auf Erytheia den Sonnenbecher zurückerhält, über den Okeanos fahren, um seine Ruhestatt in der Tiefe der Nacht jenseits des Okeanosflusses zu erreichen: *ὄφρα δι' Ὠκεανοῖο περάσας ἀφίκοιθ' ἱερᾶς ποτὶ βένθεα νυκτός* .... Erst in der Morgenfrühe, so haben wir anzunehmen, kehrt er auf dem Okeanos nach Osten zum Aufgang zurück. Falsch versteht die Stelle *Athenaios* (*ὅτι δὲ καὶ ὁ Ἥλιος ἐπὶ ποτηρίου διεκομίζετο ἐπὶ τὴν δύσιν*), aber auch *J. Vürtheim, Stesichoros' Fragmente und Biographie* (1919), wenn er S. 18 *ποτὶ βένθεα* in *διὰ βένθεα* ändern will.

Geryoneus auf Erytheia *Theog.* 292 (s. oben); dort ist Pegasos geboren *Theog.* 282 f. *ὅτ' Ὠκεανοῦ περὶ πηγὰς γένθ'*; dort wurde Persephone geraubt, *hymn. hom.* 5, 5 *παίζουσαν κούρῃσι σὺν Ὠκεανοῦ βαθυκόλποις.* Am Okeanos haben wir ursprünglich Aiaie zu suchen: *μ* 3 f. *νῆσόν τ' Αἰαίην, ὅθι τ' ἠοῦς ἠριγενείης οἰκία καὶ χοροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ ἠελίοιο*; denn die Wohnung der Morgenröte kann sich nach der *homer*ischen Vorstellung nur im Osten am Okeanos befinden. Wenn aber in den ersten Versen erzählt wird, daß das Schiff des Odysseus den Okeanos verlassen habe und in die *θάλασσα* eingefahren sei, so erklärt sich das dadurch, daß die *Odyssee* bereits die von Odysseus erreichten Märchenländer — abgesehen von der Unterwelt —, wenn auch in weite Ferne, so doch in das befahrene Meer verlegte. So auch die Insel der Kalypso *Ὠγυγίη* (*μ* 448) *α* 50: *νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, ὅθι τ' ὀμφαλός ἐστι θαλάσσης.**) Von *Ὀρτυγίη* heißt es noch nach ursprünglicher Vorstellung *ο* 404: *ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο*, zu verstehen von der Sonnenwende im Sommer, also im Nordosten am Okeanos. Auch *Θρινακίη* und das Phaiakenland und alle anderen Stätten der Odysseusabenteuer von der Kyklopeninsel an in den von griechischen Schiffen befahrenen Meeren zu lokalisieren, ist vergebliche Mühe gewesen. Für Göttergeschichten ist der Okeanos die gegebene Stelle: *Σ* 398 ff. erzählt Hephaistos, wie ihn Eurynome, die Tochter des Okeanos, und Thetis bewahrt hätten *ἐν σπῆι γλαφυρῷ, περὶ δὲ ῥόος Ὠκεανοῖο ἀφρῷ μορμύρων ῥέεν ἄσπετος.* Am Okeanos liegt *Λευκὰς πέτρα* *ω* 11, dort die Inseln der Seligen, *Erga* 171 *ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην*, das *Ἠλύσιον πεδίον* *Od.* *δ* 563 ff. *ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης ἀθάνατοι πέμψουσιν ὅθι ... οὐ νιφετὸς οὔτ' ἄρ χειμὼν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος, ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνείοντος ἀήτας Ὠκεανὸς ἀνίησιν.* Dorthin zeigt Kirke dem Odysseus den Weg zur Unterwelt, *κ* 508 ff.: *ἀλλ' ὁπότ' ἂν δὴ νηὶ δι' Ὠκεανοῖο περήσῃς, ἔνθ' ἀκτή τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης μακραί τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι, νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ-*

*) *α* 50 ist die einzige Stelle der *homer*ischen Dichtung, in der *ὀμφαλός* geographische Bedeutung hat. Einen *ὀμφαλὸς γῆς* kennt weder *Homer* noch *Hesiod*, soweit sie noch zu uns reden; aber die Verse des *Epimenides* bei *Plut. de def. oracul.* c. 1 p. 409 f: *οὔτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὀμφαλὸς οὐδὲ θαλάσσης· εἰ δέ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ' ἄφαντος* setzen voraus, daß die unter vielen Völkern verbreitete Idee eines *ὀμφαλός* auch unter den Griechen seit alter Zeit vorhanden war. Von Delphi erzählt die Legende bei *Plut.* a. a. O.: *αἰετούς τινας ἢ κύκνους ... μυθολογοῦσιν ἀπὸ τῶν ἄκρων τῆς γῆς ἐπὶ τὸ μέσον φερομένους εἰς ταὐτὸ συμπεσεῖν Πυθοῖ περὶ τὸν καλούμενον ὀμφαλόν* (vgl. *Strab.* 9, p. 419); aber auch das Apollonheiligtum zu Didyma und andere Orte, wie Phleius und Athen, erhoben Anspruch, der Nabel der Erde zu sein. Dieser autozentrische Standpunkt ist erklärlich für das naive Weltbild, das die Erde als Scheibe voraussetzt; als man erkannt hatte, daß die Erde eine Kugel ist, schränkte man die Behauptung dahin ein, daß die Erd- oder Weltachse den Ort berührt; s. darüber *W. H. Roscher, Omphalos* in den *Abh. der philol.-hist. Klasse der K. S. Gesellschaft d. W.* im 29. Bd. 1913, *Neue Omphalosstudien* im 31. Bd. 1915, *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern* in den *Berichten* derselben Gesellschaft 70. Band 1918.

Ὠκεανῷ βαθυδίνῃ, αὐτὸς δ' εἰς Ἀίδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα; λ 13 ff. (vom Schiffe des Odysseus): ἡ δ' ἐς πείραθ' ἵκανε βαθυρρόου Ὠκεανοῖο, ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι, vgl. ω 11 ff. Θ 478 ff. wird aber auch der Tartaros an die Grenzen der Erde, also doch wohl an den Okeanos verlegt: εἴ κε τὰ νείατα πείραθ' ἵκηαι γαίης καὶ πόντοιο, ἵν' Ἰαπετός τε Κρόνος τε ἥμενοι οὔτ' αὐγῇς Ὑπερίονος ἠελίοιο τέρποντ' οὔτ' ἀνέμοισι, βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς. Θ 13 ff. aber heißt es: ἐς Τάρταρον ἠερόεντα, τῆλε μάλ' ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον, ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, τόσσον ἔνερθ' Ἀίδεω, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης, (nach *C. Robert, Studien zur Ilias* S. 499 wäre Θ 15 dem v. 811 der *Theogonie* nachgebildet), also Himmel, Erde, Hades, Tartaros untereinander. Nach diesem Weltbild ist die Welt eine Kugel, geschieden durch die Erde in einen Kugelschnitt des Lichts und einen größern der Finsternis. Dasselbe Bild in der *Theogonie* 720 ff.: neun Tage braucht ein Amboß, um vom Himmel zur Erde zu fallen, ebensoviel, um von der Erde den Tartaros zu erreichen; zwei Hälften, die des Lichts und die der Finsternis, werden unterschieden. V. 740 wird von einem χάσμα μέγα tief unter der Erde gesprochen*), anderseits v. 744 von der Wohnung der Nacht, woran sich v. 746 ff. der Standort des Atlas anschließt; beides haben wir uns nicht in der Tiefe, sondern am Okeanos im Westen vorzustellen (vgl. 517 f. und v. 748: ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἆσσον ἰοῦσαι ἀλλήλας προσέειπον). Zwei Vorstellungen kreuzen sich, die eine sucht den Hades und Tartaros unter der Erde, die andere im äußersten Westen, oder wenigstens ihren Eingang dort am Okeanos. Die Vorstellungen vom Jenseits sind ja überall und allzeit unklar und widerspruchsvoll, nur einig in der von der äußersten Ferne. *Theogonie* v. 814 heißt es vom Gefängnis der Titanen: πέρην Χάεος ζοφεροῖο und von ihren Wächtern: ἐπ' Ὠκεανοῖο θεμέθλοις. Nach *Theog.* v. 790 f. strömt der Okeanos in neun Wirbeln um Erde und Meer, als zehnter Teil aber der Styx aus dem Felsen, v. 789 vom Styx: Ὠκεανοῖο κέρας, δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται.**) Die Flüsse der Unterwelt werden in der *Nekyia* κ 513 f. genannt: aus der Styx fließt der Kokytos, der sich mit dem Pyriphlegethon in den Acheron ergießt. (Φ 194 wird Okeanos mit Acheloos zusammengestellt.***)

*) Den Tartaros scheint sich der Dichter der *Theogonie* als ein mächtiges Faß gedacht zu haben, aus dem die Wurzeln der Erde und des Meeres herauswachsen, v. 736 ff. 807 ff. δειρή v. 727 ist der Hals, durch den man hineingelangt. *O. Roßbach, Berliner Philol. Wochenschr.* 37 (1917), Sp. 1501 f.

**) Vgl. *W. H. Roscher, Enneadische Studien in den Abh. d. phil.-hist. Klasse der K. S. G. d. W.* Bd. 26, Heft 1, S. 35 ff.

***) Die *Nekyia* befestigte so die Vorstellung, daß der Eingang ins Totenreich im Westen am Okeanos liege. Indessen erhielt sich auch die ältere vom Totenreich unter der Erde. So erklärt es sich, daß an vielen Orten ein Eingang zur Unterwelt geglaubt wurde, zum Teil mit der Sage, daß von da aus eine Hadesfahrt unternommen sein sollte, wie die des Orpheus, Herakles, Theseus oder der Raub der Persephone; auch Totenorakel (νεκρομαντεῖα) waren damit verbunden. Vgl. *E. Rohde, Psyche* I[4] S. 212 f. *Preller-Robert, Gr. Myth.*[4] S. 812. In den platonischen Eschatologien finden sich verschiedene Angaben. *Politeia* 10, 13, p. 614c: εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δύ' εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρύ. *Phaidon* c. 57, p. 108 a: ἔστι δὲ ἄρα ἡ πορεία οὐχ ὡς ὁ Αἰσχύλου Τήλεφος λέγει· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῆν οἶμόν φησιν εἰς Ἅιδου φέρειν, ἡ δ' οὔτε ἁπλῆ οὔτε μία φαίνεταί μοι εἶναι ... Es folgt die Ausführung von der Kugelgestalt der Erde und ihren Höhlnngen, in denen die Menschen leben — c. 60, p. 111 e: ἕν τι τῶν χασμάτων τῆς γῆς ἄλλως τε μέγιοτον τυγχάνει ὂν καὶ διαμπερὲς τετρημένον δι' ὅλης τῆς γῆς, τοῦτο ὅπερ Ὅμηρος εἶπε λέγων αὐτὸ „τῆλε μάλ' ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον (Θ 14), ὃ καὶ ἄλλοθι καὶ ἐκεῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν Τάρταρον κεκλήκασιν. Dort strömen alle Flüsse zusammen, p. 112e ὁ καλούμενος Ὠκεανός, Acheron, p. 113 b Pyriphlegethon, 113c Styx, Kokytos. *Platon* verlegt also an dieser Stelle die Unterwelt in die Erde und denkt sich den Okeanus mit seinen Gewässern sie durchströmend.

Über der Erde wölbt sich der Himmel als χάλκεος, σιδήρεος bezeichnet, vielleicht doch noch ein Rest uralter Vorstellung, die den Himmel als massives Gewölbe auffaßt; unter dem οὐρανός der αἰθήρ, unter diesem der ἀήρ, die unterste Luftschicht: Β 458 αἴγλη παμφανόωσα δι' αἰθέρος οὐρανὸν ἷκεν, Θ 558 = Π 300 οὐρανόθεν δ' ἄρ ὑπερράγη ἄσπετος αἰθήρ. Ξ 288 (von Hypnos) δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν. Die Wolken, die sich im ἀήρ bilden, verhüllen den αἰθήρ; weichen sie, zeigt er sich geklärt den Augen der Menschen: Ρ 371 ὑπ' αἰθέρι, πέπτατο δ' αὐγὴ ἠελίου ὀξεῖα, νέφος δ' οὐ φαίνετο πάσης γαίης οὐδ' ὀρέων. In den Aither ragt der Olympos, doch so, daß der οὐρανός auch über ihn sich wölbt: Π 364 f. ὡς δ' ὅτ' ἀπ' Οὐλύμπου νέφος ἔρχεται οὐρανὸν εἴσω αἰθέρος ἐκ δίης.*) (Θ 19 ff. von dem Seil, mit dem Zeus die Götter hinaufzuziehen droht: οὐρανόθεν wird v. 25 durch περὶ ῥίον Οὐλύμποιο näher bestimmt.) ζ 42 ff. Οὔλυμπόνδ' ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἔμμεναι, οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρῳ δεύεται οὔτε χιὼν ἐπιπίλναται**), ἀλλὰ μάλ' αἴθρη πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη. Die Wolken sind die von den Horen bedienten Tore des Himmels und des Olympos, soweit er in den Aither hineinragt (Λ 499 ἀκροτάτῃ κορυφῇ πολυδειράδος Οὐλύμποιο): Ε 749 αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὧραι, τῇς ἐπιτέτραπται μέγας οὐρανὸς Οὔλυμπός τε, ἠμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι. Am οὐρανὸς ἀστερόεις wandert Helios der Unermüdliche (ἀκάμας Σ 239. 484): Θ 68 ἦμος δ' ἠέλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβεβήκει; der Sonnenwagen wird erst *hymn. hom.* 3, 69 (αὐτοῖσίν θ' ἵπποισι καὶ ἅρματι), 5, 88 f. (vgl. 31, 9) erwähnt. Mond und Sterne: Θ 555 f. ὡς δ' ὅτ' ἐν οὐρανῷ ἄστρα φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην φαίνετ' ἀριπρεπέα, ὅτε τ' ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ. Auf dem Schilde des Achilleus Σ 483 ff. dargestellt: ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσαν, ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται, Πληιάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὠρίωνος Ἄρκτον θ',

*) οὐρανὸν εἴσω vgl. Θ 549. Δ 44 ist von dem scheinbaren Anblick zu verstehen; die Wolke, die sich im ἀήρ bildet, wird vom Auge durch die αἰθήρ an die äußerste Grenze, den οὐρανός, projiziert.

**) Dagegen Σ 616 κατ' Οὐλύμπου νιφόεντος, so zeigt sich der Berg von unten, der Göttersitz aber ragt in die regen-, schnee- und wolkenlose αἰθήρ.

ἣν καὶ Ἄμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν, ἥ τ' αὐτοῦ στρέφεται καί τ' Ὠρίωνα δοκεύει, οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο. Außer diesen Sternbildern nennt *Homer* noch: den Hund des Orion (Seirios) *X* 29 ff. ὅν τε κύν' Ὠρίωνος ἐπίκλησιν καλέουσιν, λαμπρότατος μὲν ὅγ' ἐστιν, den Boiotes (Arkturos) ε 272 ὀψὲ δύοντα Βοώτην (vgl. Σ 485 ff.) und den Morgenstern Ψ 226 ἦμος δ' Ἑωσφόρος εἶσι φόως ἐρέων ἐπὶ γαῖαν, ν 93 f. εὖτ' ἀστὴρ ὑπερέσχε φαάντατος, ὅς τε μάλιστα ἔρχεται ἀγγέλλων φάος ἠοῦς ἠριγενείης.*) Die *Theogonie*, die v. 127 den Οὐρανὸς ἀστερόεις von Gaia geboren werden läßt, nennt v. 375 ff. Sonne, Mond und Eos Kinder des Hyperion und der Theia, v. 378 ff. den Morgenstern und die übrigen Sterne Kinder der Eos und des Astreios; die *Erga* bestimmen den Beginn der Feldarbeiten und der Schiffahrt nach den Gestirnen: Pleiaden v. 483. 572. 615. 619, Seirios v. 417. 587. 609, Arkturos v. 566, 610, Orion v. 588. 615. 619, Hyaden 615.**)

Auch nach *Homer* und *Hesiod* halten die Dichter an dem alten Weltbild insofern fest, als sie den Okeanos um die Erde strömen lassen. *Aischylos* im *Prometheus* 138 ff. τοῦ περὶ πᾶσάν θ' εἱλισσομένου χθόν' ἀκοιμήτῳ ῥεύματι παῖδες πατρὸς Ὠκεανοῦ (vgl. 531 παρ' Ὠκεανοῦ πατρὸς ἄσβεστον πόρον), im *Prometheus* λυόμενος *fr.* 186 (*Nck.*[1]) aus *Strab.* 1, p. 33: φοινικόπεδόν τ' ἐρυθρᾶς ἱερὸν χεῦμα θαλάσσης χαλκοκέραυνόν τε παρ' Ὠκεανῷ λίμναν παντοτρόφον Αἰθιόπων, ἵν' ὁ παντόπτας Ἥλιος ἀεὶ χρῶτ' ἀθάνατον κάματόν θ' ἵππων θερμαῖς ὕδατος μαλακοῦ προχοαῖς ἀναπαύει. *Euripides* im *Orestes* 1377: πόντον, Ὠκεανὸς ὃν ταυρόκρανος ἀγκάλαις ἑλίσσων κυκλοῖ χθόνα. *Ovid. fast.* 5, 81: *Oceanus, qui terram liquidis qua patet ambit aquis. Orpheus* ἐν τῷ περὶ Διὸς καὶ Ἥρας *fr.* 115 *K.* 220 *Ab.* aus *Eustath. Dion. Perieg.* v. 1: κύκλον δ' ἀκαμάτου καλλιρρόου Ὠκεανοῖο, ὃς γαῖαν δίνῃσι πέριξ ἔχει ἀμφιελίξας, *orph. hymn.* 83, 3 vom Okeanos: ὃς περικυμαίνει γαίης περιτέρμονα κύκλον. Um zu erklären, wie Helios seinen Weg zur Nachtzeit zurücklegt, fabelte man von einem Becher, der ihn durch den Okeanos von Westen nach Osten fahren sollte; es ist der Becher (δέπας, φιάλη), den Hephaistos dem Helios gearbeitet und dieser dem Herakles zur Fahrt nach Erythreia geliehen haben sollte.***) Bei *Athenaios* 11, p. 469 d—470 d sind die Stellen aus den Heraklien des *Peisandros* und *Panyasis*, der kyklischen *Titanomachie* und *Antimachos*, *Stesichoros* und *Mimnermos*, *Aischylos* (Heliaden), *Theolytos* (Horen) und *Pherekydes* gesammelt; sie setzen die *homer*isch-*hesiod*ische Vorstellung vom Okeanos voraus. *Pindar Ol.* 2, 70 ff. verlegt die Insel der Seligen an den Okeanos: παρὰ Κρόνου τύρσιν ἔνθα μακάρων νᾶσον ὠκεανίδες αὖραι περιπνέοισιν; im *Hymnus fr.* 30 *Bergk*[4] (aus *Lukian, Demosth. Enkom.* c. 19) läßt er Themis an der Quelle des Okeanos zum Himmel aufsteigen, *Euripides* im *Hippolytos* 742 ff. verlegt an den Okeanos die Wohnung des Zeus im Garten der Hesperiden: Ἑσπερίδων δ' ἐπὶ μηλόσπορον ἀκτὰν .... (Die Überlieferung unsicher, aber σεμνὸν τέρμονα ναίων οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει und Ζανὸς μελάθρων παροίκοις weisen darauf hin); auch im *Phaethon fr.* 773 *Nauck*[2] v. 33 παγαῖς τ' ἐπ' Ὠκεανοῦ, v. 66 Ὠκεανοῦ πεδίων οἰκήτορες, v. 5 δῶμα θερμὸν Ἡλίου [bei den Aithiopen] liegt die *homer*ische Vorstellung zugrunde; *Aristophanes, Wolken* v. 271 von den Νεφέλαι: εἴτ' Ὠκεανοῦ πατρὸς ἐν κήποις ἱερὸν χορὸν ἵστατε Νύμφαις (vgl. v. 277). Noch zeigte die ionische Weltkarte des Anaximander das alte Weltbild mit dem umströmenden Okeanos*); aber seine Richtigkeit wurde bekämpft *Herod.* 4, 8 u. 36. Wenn *Pind. Pyth.* 4, 251 die Argonauten, deren Ziel ursprünglich Aiaie im Okeanos gewesen ist, durch den Okeanos ins Rote Meer gelangen läßt (ἔν τ' Ὠκεανοῦ πελάγεσσι μίγεν πόντῳ τ' ἐρυθρῷ), so meint er damit nicht mehr den Okeanos im mythischen Sinne, sondern das befahrbare Meer nördlich vom Kaukasus, das im Osten mit dem Roten Meer, dem persischen und arabischen Meerbusen zusammenhängen sollte, ebenso *Hekataios, Schol. Apoll. Rh.* 4, 259 mit der Fahrt aus dem Phasis durch den Okeanos zum Nil, s. *E. H. Berger, Gesch. der wissensch. Erdkunde der Griechen*[2] S. 25 f. und *Mythische Kosmographie der Griechen* S. 5. So läßt auch *Apollonios* in seinen *Argonautika* die Gestirne nicht mehr aus dem Okeanos emporsteigen, vielmehr ist dieser bei ihm das Meer, in das der Istros mündet (ὕπατον κέρας Ὠκεανοῖο 4, 282), der sich ὑπὲρ αὐχένα γαίης (v. 307) spaltet und nach zwei Seiten, nach Osten und Westen, fließt, so daß die Argonauten durch den westlichen Arm in die Adria gelangen: nach *Schol.* 4, 284 folgte er hierin dem *Timagetos*, Verfasser einer Schrift περὶ λιμένων (*Schol.* 4, 259); ebenso *Eratosthenes* bei *Strab.* 1, p. 57: ἅτε δὴ τοῦ Ἴστρου ἀπὸ τῶν κατὰ τὸν Πόντον τόπων σχιζομένου καὶ ῥέοντος εἰς ἑκατέραν τὴν θάλασσαν διὰ τὴν θέσιν τῆς χώρας (vgl. *J. Partsch, Die*

*) *Euripides* nennt im *Ion* 1141 in der Beschreibung des delphischen Prachtgewebes dieselben Gestirne, nur den Hesperos statt des Morgensterns; beide wurden schon lange vor *Euripides* identifiziert.

**) In der verhältnismäßig jungen Astronomie, die unter *Hesiods* Namen ging, wurden Katasterismen erzählt; die *Fragmente* (*Rzach, Hes. carmina*[3] S. 200 ff.) enthalten die Pleiaden, Hyaden, den Arkturos, den Bootes, Orion, den Eridanos (*fr.* 199, s. Art. *Phaethon* in Bd. 3, Sp. 2181 f.).

***) Der Sonnenbecher erinnert an die Sonnenbarke, auf der nach ägyptischer Vorstellung der Sonnengott den Himmel befährt, und so will auch *H. Usener* in den *Sintflutsagen* Heroen, wie Deukalion und Perseus, von denen die Sage erzählte, daß sie in einer λάρναξ über die Flut gerettet werden, als Lichtgottheiten verstehen. Zweifel an dieser Auffassung äußert *E. Kuhnert* im Art. *Perseus* Bd. 3, Sp. 2025.

*) Der Verfasser der elf ersten Kapitel der hippokratischen Schrift περὶ ἑβδομάδων oder περὶ νούσων, herausgegeben von *W. H. Roscher* 1913, der nach *Roscher* (s. Bd. 28 der *Abh. der phil.-hist. Kl. der K. S. G. d. W.* 5. Heft, 1911 u. *Berichte*, Bd. 71 (1919), 5. Heft) in Milet um die Mitte des 6. Jahrh. geschrieben haben soll, kennt c. 2 bereits die Kugelgestalt der Erde, die in der Mitte der Welt in der Luft schwebt: damit ist die alte Vorstellung vom Okeanos aufgegeben. Wenn er in seiner Weltkarte die sieben Teile der Erde, die er berücksichtigt, mit den Körperteilen der Menschen vergleicht, so mag das auf eine ägyptische Vorstellung zurückgehen, unter die mythischen Weltbilder in unserem Sinne kann aber weder diese noch überhaupt seine Vorstellung vom Kosmos in c. 1 und 2 gerechnet werden.

Stromgabelung der Argonautensage in den *Ber. über die Verh. der sächs. Akademie d. W. in Leipzig, Phil.-hist. Kl.* 71, 2, der geneigt ist, die vermeintliche Gabelung an die Savemündung zu legen). Zweifeln kann man, ob *Theokrit* 7, 54 mit der Zeitbestimmung χ' Ὠρίων ὅτ' ἐπ' ὠκεανῷ πόδας ἴσχει den Okeanos im älteren oder neueren Sinn versteht; wenn aber *Platon, Phaidon* c. 61 p. 112 e in seinem mythischen Bilde der Unterwelt Okeanos zu den vier großen Strömen, die die Erde durchfluten, rechnet, so zeigt er sich noch durch das *homer*ische Weltbild beeinflußt.

Der die Erde umfassende, in sich zurückströmende Okeanos ist für das mythische Weltbild der Griechen charakteristisch, das auch dem modernen Dichter vorschwebt, wenn *Heinrich Seidel, Ges. Schriften* (Leipzig 1893) I, 363 schildert: „Vor uns die See, fast spiegelglatt und still, der ferne Horizont im Dunst verschwimmend, daß ohne Grenzen ineinander floß des Meeres Ende und des Himmels Anfang." Solange die Erde als Scheibe gedacht wurde, konnte zugleich die Vorstellung entstehen, daß ihre Flüsse und Quellen aus dem Okeanos entspringen und von ihm gespeist würden (*Φ* 195 βαθυρρείταο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο, ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν, vgl. *Soph. Inachos fr.* 248 *Nck.*[2] Ἴναχε γεννᾶτορ, παῖ τοῦ κρηνῶν πατρὸς Ὠκεανοῦ; s. Art. *Okeanos* Bd. 3, Sp. 811 Anm.); auch die unterirdischen Flußläufe, die Katabothren, scheinen diese Vorstellung zu bestätigen. Die regenspendenden Wolken sah man aus seinem Dunstkreis aufsteigen und zu ihm zurückkehren, wie die Gestirne des Himmels; Erde und Himmel begegneten sich in ihm, wie der Tag und die Nacht, das Licht und die Finsternis. Dieses Weltbild konnte ebensogut an der Küste wie im Binnenlande entstanden sein, namentlich in wasserreicher Landschaft, wo die Nebel herrschen, Himmel und Erde verschwimmen. So versteht man, daß sich Okeanos begrifflich zwar nicht dem gestirnten Himmel, wohl aber dem von Wasser und Nebel erfüllten Luftkreis nähert. Mit Okeanos werden zusammengestellt: Ὠγηνός (Ὤγηνος), Ὠγήν, Ὠγένιος, Ὠγενίδαι, ὠγύγιος.*) Vgl. *Pherekydes* bei *Clem. Alex. Strom.* 6, p. 621 A (*fr.* 2 bei *Diels, Vorsokr.*[2] S. 508): Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα und *fr.* 4 aus *Orig. c. Cels.* 6, 42 vom Mythus und Kampfe zwischen Kronos und Ophioneus: συνθήκας τε αὐτοῖς γίγνεσθαι, ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηνὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν. Ogenos kann in diesem Zusammenhange nur den Abgrund des Wassers bedeuten. Ὠγυγίη, die Kalypsoinsel, Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ ὠγύγιον (*Theog.* 805) gehören in das Gebiet des Okeanos, dazu auch der κατακλυσμὸς Ὠγύγιος, der aus der Atthis (*Hellanikos* und *Philochoros*) in das System der Chronographen gebracht worden ist. *Julius Africanus* bei *Eusebius, praep. evang.* 10, 10, p. 488 d. *H. Usener, Die Sintflutsagen,* Bonn 1899, S. 230 ff. hat die babylonisch-indisch-griechischen Flutsagen auf den Aufgang des wie durch eine Flutwelle emporgehobenen Lichtes zurückgeführt; oder ist es der das All umfassende Himmelsozean, den die rettende Arche durchfährt (vgl. *W. Wundt, Völkerpsychologie* 6[2], S. 293)? Himmel und Wasser fließen im Okeanos zusammen; διιπετεῖς heißen die ποταμοί *Π* 174. *P* 263. *η* 284, der Aigyptos (Nil) *δ* 477. 581, weil der Himmelsregen ihre Fluten nährt. Wie den Ägyptern der Nil am Himmelsgewölbe geläufig ist, so könnte auch der Grieche den Okeanos am Himmel gesucht haben; ein später Nachklang davon bei *Hesychios* s. v. Ὠκεανοῖο πόρον· τὸν ἀέρα, εἰς ὃν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτώντων ἀποχωροῦσιν; s. *E. Rohde, Psyche* 2[4], 123 Anm., der *Bergk*s Ausführungen über den Himmelsozean *opusc.* 2, 691 ff. einschränkt. Auch das alte Beiwort der Athene Τριτογένεια (*Δ* 515. *Θ* 39. *X* 183) scheint auf ihren Ursprung aus der aufrauschenden Urflut, dem Okeanos, dem die Götter entstammen sollen, zu deuten; erst der Athenekultus lokalisierte den Tritonfluß oder die λίμνη Τριτωνίς in verschiedenen Landschaften; vielleicht hängt auch der Name der Athene Ὄγγα (Ὄγκα, Ὀγκαία) am Onkäischen oder Ogygischen Tore von Theben damit zusammen, s. *Preller-Robert* 1[4], S. 186 ff., Art. *Ogygos* Bd. 3, Sp. 684 ff.

Es gab eine Zeit, so geht die Vorstellung, da Himmel und Erde noch nicht getrennt waren, sondern Wasser und Nebel den Weltraum erfüllten: das ist der Okeanos, der sich nach der Scheidung an die Grenzen von Himmel und Erde zurückgezogen hat. Er ist der Ursprung von allem. Seine nährende Kraft drückt sich in seinem Wirken aus; der Mythus fordert die weibliche Ergänzung, Tethys die Nährmutter (τήθη. Wurzel θα), τὴν γενέσεως τιθήνην *Plat. Tim.* 19, p. 52 d. Die Lehre des Thales: ὕδωρ ἀρχή*) wird von *Aristoteles Met. A* 3, p. 983 b, 18 auf *Ξ* 201 zurückgeführt: Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν, v. 245 f.: ποταμοῖο ῥέεθρα Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται. (*Krates* bei *Plut. fac. in orbe lun.* c. 25, p. 938 d las: ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς, πλείστην ἐπὶ γαῖαν ἵησιν.) Der Vers *Ξ* 201 wird oft zitiert, so von *Platon* im *Theaetet* c. 8, p. 162 e, im *Kratylos* c. 19, p. 402 b, von *Philodemos* π. εὐσ. 47 a, p. 19

*) Etymologisch ist das Wort noch nicht befriedigend erklärt. Versuche bei *Lukas*, *Grundbegriffe in den Kosmogonien* S. 153 f. *H. Berger*, *Mythische Kosmographie* S. 1 f. Die Zusammenstellung mit sanscr. âçayana, „umfassen", spricht am meisten an. *Fr. Hommel*, *Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur*, S. 9 will ὠκεανός und ὠγενός mit dem sumerischen Uginna-Kreis (phönikisch ogen) verbinden; ebenso *R. Eisler*, *Weltenmantel und Himmelszelt* S. 202, Anm. 1. 204, Anm. 4. 455 f.; 203, Anm. 1 macht er darauf aufmerksam, daß *Krates* bei *Steph. Byz.* s. v. ὠκεανὸς als eine βαρβάρων φωνή bezeichnet habe. Das sprachliche Verhältnis der beiden Wörter dürfte schwerlich festzustellen sein, ihre sachliche Verwandtschaft leuchtet ein.

*) *Schol. Ven.* zu *Ilias* 14, 246: πῶς Ἡσιόδου πάντων πρῶτον εἰπόντος γεγενῆσθαι τὸ Χάος, Ὅμηρός φησιν Ὠκεανόν; ῥητέον οὖν ὅτι ἕκαστος μὲν εἴρηκεν ὡς ἐβούλετο, Ὅμηρος δὲ φιλοσοφώτερον· τὸ γὰρ ὕδωρ πάντων ἡ ζωὴ καὶ προέχει τῶν τεσσάρων στοιχείων, ὅθεν καὶ Πίνδαρος ἄριστον αὐτό φησιν.

Gomp., von *Athenagoras pro Christ.* p. 18 (*fr.* 57 *K.* 39 *Ab.*), dort auch Ξ 246. Als orphisch führt *Platon Kratyl.* 19, p. 402 b die Verse an: Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν (im Sinne eines ἱερὸς γάμος), wie überhaupt Okeanos und Tethys in den orphischen Dichtungen viel genannt werden, ohne an die Spitze der Schöpfung gestellt zu werden, vgl. *hymn.* 83: Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον, αἰὲν ἐόντα, ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων, ὃς περικυμαίνει γαίης πολυτέρμονα κύκλον, ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα καὶ χθόνιοι γαίης πηγόρρυτοι ἰκμάδες ἁγναί, *hymn.* 22, 1: Ὠκεανοῦ καλέω νύμφην γλαυκώπιδα Τηθύν. Ὠκεανὸς θεῶν πάντων γένεσις καὶ σπορά in der hellenistischen Mysterienliteratur s. *R. Reitzenstein, Poimandres* S. 89. 102. 267. Die *Theogonie* setzt Okeanos (v. 133) und Tethys (v. 136) an zweiter Stelle als Kinder des Uranos und der Gaia und nennt sie Eltern der Flüsse (v. 337 ff.) und der Okeaninen (v. 346 ff., die Okeaniden in *Aisch. Prom.* 137 ff.). In Übereinstimmung mit der *Theogonie* werden nach dem Zeugnisse der Dichter, die sich selbst Abkömmlinge von Göttern nennen, d. h. Orpheus und Musaios, bei *Plat. Tim.* c. 13, p. 40 c Okeanos und Tethys Kinder der Ge und des Uranos genannt, ebenso bei *Proklos* zu *Plat. Tim.* 40 e nach dem Zeugnis des Orpheus (*fr.* 114 *K.* 95 *Ab.*). *Pausanias* 1, 14, 3 nennt nach dem Zeugnis der ἔπη Μουσαίου, εἰ δὴ Μουσαίου καὶ ταῦτα, Triptolemos Sohn des Okeanos und der Ge (orphische Genealogie des eleusinischen Heros?), wie auch im ersten Prooimion der *Theogonie* v. 20 Γαῖάν τ' Ὠκεανόν τε μέγαν eng verbunden sind. Ganz allgemein bezeichnet *Gregorius or.* 31, 86 Okeanos, Tethys, Phanes καὶ οὐκ οἶδε οὕστινας als πρῶται αἰτίαι der heidnischen Theologie, eine Stelle, die beweist, daß Okeanos und Tethys in der orphischen Lehre fortlebten, obwohl in ihr andere Mächte maßgebend waren. Das Ureltempaar Okeanos und Tethys hat fast nur kosmogonische Bedeutung, spärlich ist ihre Mythologie. (Über die sie darstellenden Bildwerke s. Art. *Okeanos* Bd. 3, Sp. 817 ff. und *Tethys* Bd. 4, Sp. 396 f.) Nach Ξ 202 ff. ist Hera unter ihrer Obhut aufgewachsen; der Zwist des alten Paares, den sie schlichten will, v. 205 ff. 304 ff., ist ein wiederkehrender Zug der alten Theogonie. Nach Υ 7 hält sich Okeanos von der Götterversammlung fern, wenn er sich auch dem Zeusregiment unterworfen hat (Φ 195 ff.). Daß beide, Okeanos und Tethys, auch in späterer Zeit dem Götterkreise angehörig gedacht wurden, lehrt ihre Darstellung auf der Françoisvase und auf dem pergamenischen Friese. Die Verwendung des Okeanos im *Prometheus* des *Aischylos* gehört dem Dichter, der dem *Hesiod* folgt, wenn er ihn συγγενής des *Prometheus* nennt (v. 289 f.). Mit Herakles wird Okeanos in der Sage von der Fahrt nach Erytheia (Geryoneus) in Verbindung gebracht, *Pisander* in der *Heraklie fr.* 5 *Kinkel* aus *Athen.* 11, p. 469 c und ebendas. p. 470 c d (*FHG* 1, 80 = *F. Gr. Hist.* 1, 66) *Pherekydes* (zu beachten: ... ἐν τῷ πελάγει, Ὠκεανός ...). Tethys spielt auch in den Verwandlungssagen bei *Ovid* als Meeresgöttin eine Rolle: mit Okeanos zusammen *Met.* 13, 951 (Glaukos), allein 11, 784 ff. (Aisakos), 2, 69. 156 (Phaethon), 2, 589 (mit Okeanos), *fast.* 2, 193 (Kallisto). Auch *Catulls* 88, 5 *quantum non ultima Tethys nec genitor nympharum abluit Oceanus* bezeugt, daß Okeanos und Tethys als Meergottheiten fortleben, wenigstens in der gelehrten Dichtung, wobei es scheint, als ob Tethys der Thetis gleichgestellt würde, während die ältere Vorstellung Tethys eher der Gaia angeglichen hatte. Das erklärt sich aus der Wandlung, die der Name Okeanos erfahren hatte. So versteht sich, daß Alexander d. Gr. der Tethys und dem Okeanos am indischen Meere Altäre errichtete, *Diod.* 17, 104, und daß man diesem Götterpaar nach glücklicher Heimkehr Weihgeschenke aufstellte, s. Art. *Tethys* Bd. 4, Sp. 397, 7. 57. Die Orakelgöttin Tethys bei *Plut. Rom.* 2 ist in dem teϑum des Placentiner Templums (Bd. 4, Sp. 392) wiedergefunden; da aber Tethys auch als Fluchgöttin angerufen wurde (Bd. 4, Sp. 397), so kann man auch hier die alte kosmogonische Gottheit wiedererkennen.

Okeanos ist kosmogonisch das die Keimstoffe enthaltende Urwasser, aus dem sich die Welt entwickelt haben sollte. Eine derartige Auffassung von der Entstehung der Welt konnte in einem Lande entstehen, das von der Fülle des Winterregens den Segen des Sommers erwartet, dessen Karstboden von unterirdischen Wässern getränkt ist, in dem Überflutungen nicht zu den Seltenheiten gehören, in einem Lande mit tiefen, weitverzweigten Buchten, in die die Fluten des Meeres eindringen. Himmel und Erde scheinen in der Regenzeit eine einzige Masse zu bilden, jährlich wiederholt sich der Wechsel von Nässe und Trockenheit, von Finsternis und Licht; aus dem Feuchten steigt der Segen empor, empor aus der unterirdischen Quelle: unter der Erde scheint Okeanos zu strömen, der ehemals auch sie bedeckte. *Goethe* hat in der klassischen Walpurgisnacht (*Faust* 2, 1870 ff.) dem Thales die Worte gegeben: 'Alles ist aus dem Wasser entsprungen! alles wird durch das Wasser erhalten: Ozean, gönn uns dein ewiges Walten! Wenn du nicht Wolken sendetest, nicht reiche Bäche spendetest, hin und her nicht Flüsse wendetest, die Ströme nicht vollendetest, was wären Gebirge, was Ebne und Welt? Du bist, der das frischeste Leben erhält.' *Goethes* Ozean ist der Okeanos der griechischen Kosmogonie. Die ionische Philosophie hat versucht, sie wissenschaftlich zu begründen und ihr die mythische Hülle abzustreifen, zuerst Thales von Milet nach *Aristoteles Metaph.* A 3, p. 983 b, 20: Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων), διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν· τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς (*Diels, Vorsokr.*² 1, 9). *Hippon* von Metapontum (oder Samos) hat freilich, wenn wir

durch *Schol. Il.* 21, 195 (*Diels, Vorsokr.*[2] 1, 226) recht unterrichtet sind, *Homer* falsch verstanden, wenn er Okeanos und *θάλαττα* gleichstellt und schließt: *ἡ θάλασσα βαθυτέρα ἐστὶ τῶν ὑδάτων· ὅσα οὖν καθύπερθεν τῆς θαλάσσης ἐστί, πάντα ἀπ' αὐτῆς ἐστιν.* An *Homer* knüpfte aber auch die orphische Lehre (*fr.* 57 *K.* 39 *Ab.*) an, wenn sie ihr Urwesen, den Drachen Chronos-Herakles, aus *ὕδωρ* und *ἰλύς* (Urschlamm) entstanden sein läßt.

Parallelen bieten die Kosmogonien anderer Völker, vor allem die babylonische, deren Weltbild dem *homer*ischen auffallend gleicht. Nach ihm ruht die hohle Erde, als Berg gedacht, auf dem Urwasser apsu, das sie von allen Seiten umgibt. Das Totenreich wird in das Innere der Erde verlegt, aber auch in weiter Ferne in den Westen, wo sich der Eingang in die Unterwelt befindet. Die Quellen der Flüsse entspringen dem apsu. Über der Erde wölbt sich der als Hohlbau gedachte Himmel des Anu; über dem sichtbaren Himmel strömen die oberen Gewässer, ein himmlischer Ozean. Vgl. *P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier* 1890, S. 194 ff. Aus der babylonischen Kosmogonie genügt hier der erste Satz der Tafeln von Kujundschik (*G. Smith, Chaldäische Genesis* übers. von *H. Delitzsch,* 1876): 'Als droben der Himmel noch nicht bekannt war, darunter die Erde noch keinen Namen trug, als der Ozean Apsu, der uranfängliche, der sie erzeugt, und die Meerflut, Mummu-Tiamat, die sie alle gebar, ihre Wasser zusammenmischten . . . . da entstanden die Götter.' Das Wesentliche ist das Urwasser Apsu, der griechische Okeanos, während Tiamat, die weibliche Ergänzung dazu, aus deren von Marduk gespaltenem Leibe Himmel und Erde geschaffen werden, nicht mit Tethys verglichen werden kann, wie auch die weitere Emanation der Gottheiten eigene Wege geht. *P. Jensen* a. a. O. S. 309 ff. *Lukas, Grundbegriffe* S. 1 ff. Auch in der *Genesis* c. 1, v. 1. 2 sind nicht Himmel und Erde als Anfang der Schöpfung zu verstehen, sondern das Wasser, über dem der Geist Gottes brütet; vgl. *H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* 1895, S. 7.

Wie nahe sich auch die ägyptische Schöpfungslehre mit diesen Vorstellungen berührt, ergibt sich aus der Zusammenfassung bei *H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter* 1888, S. 101. 'Im Anfang war weder Himmel noch Erde. Von dichter Finsternis umgeben erfüllte das All ein grenzenloses Urwasser — Nun genannt —, welches in seinem Schoße die männlichen und weiblichen Keime oder 'die Anfänge' der zukünftigen Welt in sich barg usw.' Die indische Kosmogonie des Rigveda (10, *hymn.* 129), die von einem eigenschaftslosen Grundwesen Tad ausgeht, bezeichnet den Urstoff als Wasser (s. bes. *Lukas, Grundbegriffe* S. 69, Anm. 1), aus dem der schöpferische Gott in einen Eber verwandelt die Erde emporzieht (*Lukas* S. 92). Zahlreich sind aber auch die Stellen im Rigveda, welche die materiellen Teile der Welt als Ausfluß Vasunas, der, ursprünglich ein Himmelsgott, mehr und mehr ein Wassergott wurde, bezeichnen (s. *Lukas* S. 87). Von einer Schöpfung aus dem Urmeer, aus dem Midgard, die Erde, emporgestiegen ist, weiß auch die germanische Kosmogonie zu erzählen; der Riese Ymir, der 'Rauschende', aus dessen Gliedern die Welt entstanden sein soll, wird von manchen mit diesem Urmeer identifiziert, *Voluspa* 3. 4. *Grimnismal* 40. *Gylfaginning* 8; die Midgardschlange umkreist die Erde wie der Okeanos (*Gylfaginning* 47. 51); vgl. *H. Bertsch, Weltanschauung* usw. 2. Abschnitt (*Erde und Wasserdrache*) S. 29 ff. (Im übrigen bietet das skandinavische Weltbild mit *Jotunheimar, Helheim, Niflhel* und *Asgard* zwar ähnliche, aber nicht charakteristisch parallele Vorstellungen gegenüber dem griechischen.) Weiteres *O. Gruppe* in *Bursians Jahresb.* 186 (Supplementband 1921) S. 429 ff.

III. Chaos. Finsternis und Licht (Sonne, Mond und Sterne).

Das Wort *Χάος* findet sich zuerst in der *Theogonie,* v. 116 steht es an der Spitze ihrer Kosmogonie: *ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετο.* Durch *αὐτὰρ ἔπειτα* werden damit unmittelbar *Γαῖα* und *Ἔρος* verbunden.*) Es wird uns nicht gesagt, ob Gaia und Eros auf derselben Stufe wie Chaos stehen oder beide erst aus diesem hervorgegangen sein sollen. Wenn Gaia eine so bevorzugte Stelle erhält, so scheint es, daß dies um der nachfolgenden Theogonie willen geschieht; denn der gesamte Stammbaum der Götter wird von Gaia und dem von ihr geschaffenen Uranos (v. 126 f.) abgeleitet. Eros als Triebkraft, als lebenschaffendes Urwesen wäre hier wohl am Platze; aber der Zusatz *ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής* charakterisiert ihn als den gewöhnlichen Liebesgott, wie er denn auch v. 201 mit Himeros im Gefolge der Aphrodite erscheint. Auch das Wort *Χάος* wird von dem Dichter nachher in anderem Sinne als v. 116 gebraucht: v. 814 *Τιτῆνες ναίουσι πέρην Χάεος ζοφεροῖο*; vgl. *χάσμα μέγα* in der Unterwelt v. 740; noch übertragen v. 700 vom Titanenkampfe: *καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν Χάος.* Daraus ergibt sich, daß *Hesiod* sein *Χάος* und den Eros aus älterer Vorstellung entnommen, nicht selbst erfunden hat (anders *H. Flach, Das System der hesiodischen Kosmogonie* S. 17. *Lukas, Grundbegriffe* S. 159); die Kosmogonie tritt bei ihm überhaupt hinter der Theogonie zurück. Indessen dürfen wir anneh-

*) *Plutarch de Is. et Os.* c. 57, p. 574 c zählt nach *Hesiod* vier *ἀρχαί*: *χάος, γῆ, τάρταρος, ἔρως.* Aber *Τάρταρα τ' ἠερόεντα* ist richtiger als Akkusativ mit *ἔχουσι* zu verbinden; wer v. 118 ausscheidet, muß auch v. 119 tilgen: in beiden Versen werden die Götter der Ober- und Unterwelt verbunden. Auf *Philodemos π. εὐσεβ.* 137, p. 61 *G.* *ἐν τοῖς [ἀνα]φερομένοις εἰς [Μο]υσαῖον γέγραπται [Τάρτ]αρον πρῶτον [τὴν Ν]ύκτα καὶ* . . . . . . (sc. *γεννῆσαι*) kann man sich nicht berufen, da *Hesiod* die *Νύξ* aus dem Chaos hervorgehen läßt; wäre [*καὶ Ν*]*ύκτα* zu lesen, so würde auch das mit *Hesiod* nicht stimmen. Wie v. 118 f. die *ἀθάνατοι* in die der Ober- und Unterwelt geteilt werden, so im letzten *Prooimion* v. 106 f. *οἳ Γῆς τ' ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος Νυκτός τε δνοφερῆς, οὓς θ' ἁλμυρὸς ἔτρεφε Πόντος* vierfach in die Götter der Erde, des Himmels, der Unterwelt und des Meeres. Verfehlt ist es, mit *Lukas, Grundzüge* S. 156 in diesen Versen eine Theogonie zu suchen und Pontos dem Okeanos gleichzusetzen.

men, daß, wo griechische und römische Schriftsteller die Schöpfung auf das Chaos zurückführen, sie dem *Hesiod* folgen, so insbesondere *Akusilaos* bei *Philod. π. εὐσ.* 137, p. 61 *G.*: Ἀκουσίλαος [δ' ἐκ] Χάους πρῶτον [τἆλ]λα; *Damasc. π. ἀρχῶν* c. 124 (1, 320 *R.*): Ἀκουσίλαος δὲ χάος μὲν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχήν, ὡς πάντῃ ἄγνωστον; vgl. *Plat. Symp.* c. 6, p. 178 b Ἡσιόδῳ Ἀκουσίλαος ὁμολογεῖ. Ἀπὸ Χάους, a Chao bedeutet darum den Anfang der Welt. *Lukian. π. ὀρχήσεως* c. 37. *Verg. Georg.* 4, 347. *Aristophanes* hat in seiner *Ornithogonie av.* 693 das Χάος ἦν καὶ Νὺξ Ἔρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς nicht unmittelbar der *Theogonie* entlehnt, sondern wahrscheinlich der orphischen Lehre (wie populär das Χάος war, zeigen *nub.* 424. 627); die *orphischen Fragmente* 54—56. 60. 65. 66 *K.* 36—38. 48. 52. 56 *Ab.* lehren, wie die orphische Kosmogonie wenigstens der späteren Zeit das Chaos einschaltete, aber nicht an die Spitze der Schöpfung stellte. Dichter, wie *Ilykos fr.* 28 *Bgk.*[4] aus *Schol. Arist. av.* 192, *Bakchylides fr.* 47 und *Schol. Hes. Theog.* 116, *Euripides fr.* 448 (*Nck.*[2]) aus *Probus in Verg. Ecl.* 6, 31: τόδ' ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ χθονός, οἱ μὲν ὀνομάζουσι χάος; auch *Aristophanes av.* 192. 1218 gebrauchen χάος im Sinne von Luftraum. Daß *Pherekydes* aus Syros das Chaos als ὕδωρ erklärt und von χεῖσθαι abgeleitet hat, dafür liegen die von *O. Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherekydis theogoniis* p. 86 gesammelten, aus einer Quelle, wie es scheint, stammenden Zeugnisse bei *Schol. Hes. theog.* v. 116. *Achilles Isag.* in *Arati Phaenomena* (*Uranologium Patavii* p. 115 E), *Tzetz.* ad *Lyk. Alex.* 145. *Favorin. Venet.* 1801, p. 175 s. v. δηναιὰν θάλασσαν vor; es wird aber nicht bestätigt durch das, was wir sonst von *Pherekydes* aus besserer Quelle wissen; ohne Berufung auf *Pherekydes* gibt dieselbe Etymologie *Plutarch* πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώτερον c. 1, p. 955 e: 'Ἡσίοδος εἰπὼν 'ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετο' τοῖς πλείστοις ὠνομακέναι δοκεῖ τὸ ὕδωρ τοῦτον τὸν τρόπον παρὰ τὴν χύσιν. *Plutarch* kann *Zenon* im Auge gehabt haben, *schol. Apoll. Rhod.* 1, 498: Ζήνων τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν, οὗ συνιζάνοντος ἰλὺν γίνεσθαι, ἧς πηγνυμένης ἡ γῆ στερεμνιοῦται. Der Stoiker *Cornutus* (85 *Osann*) deutete χάος als Feuer (καός). *Aristoteles, Phys.* 4, p. 208 b, 31 erklärte χάος als leeren Raum, entsprechend der anerkannten Ableitung des Wortes von der Wurzel χα in χάσκειν, χαίνειν. Das Wort würde also die äußerste Abstraktion von allem Stofflichen bedeuten (s. *Gomperz, Griech. Denker* 1[2], 34). Ob das ἄπειρον des *Anaximandros* (s. die Zeugnisse bei *Diels, Vorsokr.* 1[2], 11 ff.) auf die Vorstellung vom Chaos zurückgeht, wie *Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* 3, 73 annimmt, ist zweifelhaft. Es scheint, daß *Ovid* in den *Metamorphosen* 1, 7 dem ursprünglichen Begriffe des Chaos am nächsten gekommen ist, wenn er es mit *rudis indigestaque moles* übersetzt: es ist der zeugungsfähige Urstoff, der nicht bloß Wasser zu sein braucht. Darauf weisen auch die Parallelen aus fremden Kosmogonien hin. Die namentlich in der orphischen Lehre herrschende Vorstellung vom Weltei braucht damit nicht verbunden zu sein. Denn das Apsu-Tiamat der Babylonier umfaßt doch die gesamte Materie, aus der die Welt entstanden sein soll, und bedeutet zugleich den Abgrund, die klaffende Tiefe, das Dunkel, das Durcheinander, das Tohuwabohu der Genesis. Die indische Kosmogonie stellt zwar das wesenlose Tad als reinste Abstraktion an die Spitze, gibt aber auch das Dasein einer Urmaterie zu, die als Finsternis, als Wasser, als Raum bezeichnet wird (*Lukas, Grundbegriffe* S. 66 ff. nach *Rigveda* 10, 129). Dem Chaos entspricht in der *Voluspa* der *Edda*: *Ginnunga gap* die 'gähnende Kluft', vielleicht nur eine Übersetzung des griechischen Wortes. Wie in dieser Strophe 3, so ist auch in anderen Kosmogonien der Begriff des Chaos negativ ausgedrückt: 'Da war nicht Sand nicht See, nicht salzige Wellen, nicht Erde fand sich noch Überhimmel: Gähnender Abgrund und Gras nirgend' (*Simrocks* Übers.). 'Als der Himmel noch nicht war, die Erde noch nicht war' (Keilinschrift von Kujundschik). 'Damals war weder das Seiende noch das Nichtseiende' (*Rigveda* 10, 129); γῆ δ' οὐδ' ἀὴρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν (*Aristoph. av.* 694); etwas anders *Euripides* in der *Melanippe fr.* 488 *Nck.*[1]: ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία (nach *Dionys. Hal. Rhet.* 9, 11 und *Diod.* 1, 7 aus der Lehre des *Anaxagoras*; die Annahme einer philosophischen Quelle ist unnötig).

Mit dem Chaos ist die Finsternis eng verbunden, wie die oben angeführten Parallelen zeigen (vgl. die orphischen Erklärungen von χάος bei *Lobeck, Aglaoph.* 473 f.: χάσμα πελώριον, νύκτα ζοφεράν, ἀξηχὲς σκότος, σκοτόεσσαν ὀμίχλην). In der *Theogonie* v. 123 werden Ἔρεβος und Νύξ aus dem Chaos geboren (bei *Hygin. fab. prooem.*: *ex Caligine Chaos, ex Chao et Caligine Nox, Dies, Erebus, Aether*). In der Ornithogonie des *Aristophanes av.* 693 werden Nyx, Erebos, Tartaros mit Chaos in eine Reihe gestellt. *Akusilaos* stimmte auch in diesem Punkte mit *Hesiod* überein; in neuplatonischer Anordnung *Damascius π. ἀρχ.* c. 124 nach *Eudemos*: Ἀκουσίλαος δὲ χάος μὲν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχήν, ὡς πάντῃ ἄγνωστον, τάς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν, Ἔρεβος μὲν τὴν ἄρρενα, τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα. (Andere bedeutungslose Varianten s. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], S. 36, Anm. 4.) In der *Theogonie* v. 124 f. wird die weibliche Nyx mit dem männlichen Erebos zu einem Paare verbunden, das wiederum ein Paar Aither (bei *Homer* weiblich) und Hemera erzeugt; die Parallele scheint darauf hinzudeuten, daß Erebos und Aither räumlich, Nyx und Hemera zeitlich zu fassen sind; indessen wird Νύξ auch im räumlichen Sinne gebraucht. Sie spielt in der Kosmogonie eine bedeutsame Rolle. Zweifelhaft ist allerdings, ob Ξ 259 ff., wo Νὺξ δμήτειρα θεῶν καὶ ἀνδρῶν genannt wird, vor der selbst Zeus Scheu empfände, kosmologisch zu deuten ist. *Eudemos* hat das nicht behauptet; *Damascius π. ἀρχ.* c. 124 (*fr.* 28 *K.* 30 *Ab.*) sagt ausdrücklich: οὐ γὰρ ἀποδεκτέον Εὐδήμου λέγοντος, ὅτι (ὁ Ὅμηρος) ἀπὸ

Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἄρχεται; *Eudemos* leugnete also, daß *Homer* mit der Nacht beginne. Anders bei *Hesiod,* der v. 123—125 die Nyx wenn auch nicht an die Spitze, so doch unter die ἀρχαί stellt. Freilich in dem Abschnitt v. 211 bis 225 werden, abgesehen von Hypnos, den Hesperiden und der Φιλότης, nur unheilvolle Gewalten und Zustände als Kinder der Nacht genannt. Das ist aber kein Grund, mit *M. Mayer, De compositione theogoniae Hesiodeae* S. 3ff. den Abschnitt aus der ursprünglichen *Theogonie* auszuscheiden. Der Dichter berührt die kosmische Nyx nur im Anfang; sonst ist sie ihm ὀλοή (v. 224. 757); die Kinder des Lichts schauen mit Grauen auf die Gebilde der Finsternis. *Sophokles, Oed. Col.* 40, 106 nennt die Erinyen Kinder der Nacht, vgl. *Aisch. Eumen.* 878 (anders *Theog.* 185); Nyx als Göttermutter: Tragikerfragment aus *Plut. Mor.* p. 758b (*Nck.*^{2} *fr. adesp.* 405). Die Wohnung der Νύξ ist im Westen, wo Tag und Nacht sich begegnen, *Theog.* 748. 744f.: Νυκτὸς δ' ἐρεβεννῆς οἰκία δεινὰ ἕστηκεν νεφέλῃς κεκαλυμμένα κυανέῃσιν; aber auch unter der Erde im Erebos, v. 515. 669, vgl. *Eur. Or.* 176 νύξ, ἐρεβόθεν ἴθι; mit Νύξ ist die Στύξ eng verbunden, *Theog.* 775ff.: Urwasser, Finsternis und Tiefe sind nicht voneinander zu trennen. Aber die Nacht ist auch fruchtbar und wohltätig, nicht nur in der Weltschöpfung, sondern auch im Wechsel von Tag und Nacht, sie ist ὑπνοδότειρα τῶν πολυπόνων βροτῶν (*Eur. Or.* 175); so ist ihr Name εὐφρόνη — zuerst in den Ἔργα v. 560, bei *Pindar,* den Tragikern und in gehobener Sprache bei *Herodot* — nicht euphemistisch zu verstehen. Verständlich ist auch, daß die traumspendende Nacht, wie Gaia, zur Orakelgottheit geworden ist (s. *Weizsäcker* im Artikel *Nyx* Bd. 3, Sp. 572f.) und daß sie, wie diese in der *Theogonie,* den Göttern gute Ratschläge (ὑποθῆκαι) gibt, namentlich in den orphischen Dichtungen (*fr.* 155. 160. 164. 165. 166 *K.* 117. 118. 122. 126 *Ab.*). Während in der *Theogonie* die Nacht, obwohl Schöpferin des Lichtes, als ὀλοή, als Genossin des Tartaros dargestellt wird, hat die orphische Dichtung vor allem ihre schöpferische Kraft, ihre Glücksseite gefeiert, zusammengefaßt in der dritten Hymne: Νύκτα θεῶν γενέτειραν ἀείσομαι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν. Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν ......*) *Damascius* π. ἀρχ. c. 124 (*fr.* 28 *K.* 30 *Ab.*) sagt, daß die orphische Lehre die Nacht an die Spitze der Weltschöpfung gestellt habe (ἀπὸ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν); aber wenn auch sonst von dem πρωτεύειν, πρώτην εἶναι τὴν Νύκτα gesprochen wird, so wird doch ihr, wie wir sehen werden, Chronos vorangestellt und Phanes zum Vater der Nacht gemacht. *Aristophanes av.* 695 läßt die Νὺξ μελανόπτερος das Ei gebären, aus dem Eros hervorgeht (vgl. *Antagoras* bei *Diog. Laert.* 4, 26: ἤ σε θεῶν τὸν πρῶτον ἀειγενέων, Ἔρος, εἴπω, τῶν ὅσσους Ἔρεβός τε πάλαι βασίλειά τε παῖδας γείνατο Νὺξ πελάγεσσιν ὑπ' εὐρέος Ὠκεανοῖο). Von orphischer Lehre beeinflußt, wie es scheint, nahm *Epimenides* bei *Philod.* π. εὐσ. 47a p. 19 *G.* und *Damascius* π. ἀρχ. 383 *Kopp* (*fr.* 8 *Kinkel, fr.* 5 *Diels, Vorsokr.*) zwei ἀρχαί: ἀήρ und νύξ an; bei *Lydus de mens.* 2, 8 (*fr.* 310 *K.* 145 *Ab.*): τρεῖς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαί τῆς γενέσεως, νὺξ καὶ γῆ καὶ οὐρανός; dagegen führt *Hermias* zu *Plat. Phaedr.* 247d (*fr.* 109 *K.* 89 *Ab.*) die orphischen Verse über Νύξ an: ἡ δὲ πάλιν Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε δεῖξέν τ' ἐξ ἀφανῶν φανερούς, οἵτ' εἰσὶ γενέθλην. Als orphisch wird von *Alexander Aphrodis.* zu *Aristot. Met.* N 4 und ihm folgend *Syrianus* z. d. St. (*fr.* 107. 108. 111 *K.* 85. 78 *Ab.*) die Reihenfolge der Geschlechter: Chaos, Okeanos, Nyx, Uranos, Zeus angegeben; *Syrianus* führt den orphischen Vers über Uranos an: ὃς πρῶτος βασίλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα. Mag auch die Überlieferung der orphischen Lehre nicht überall gesichert und diese selbst nicht einheitlich gewesen sein, so viel ergibt sich aus den angeführten Zeugnissen, daß die Nacht in ihr als Grundwesen eine hervorragende Bedeutung gehabt hat: die Nacht des Chaos, mit ihrer Zeugungskraft, die Finsternis der Nacht, aus der das Licht hervorgegangen ist, wie das Kind aus dem Mutterschoße.

Im ἱερὸς γάμος verbindet sich der Himmel mit der Erde zur Schöpfung; sind beide entzweit, so ist Unfruchtbarkeit zu befürchten. (*J. Darmesteter, Essais orientaux* 185 führt eine Stelle aus *Aitaveya Brâhmana* 4, 27 an, in der die Götter die gestörte Verbindung von Himmel und Erde durch feierliche Eheschließung wiederherstellten, damit sie wieder schöpferisch werde.) In der *Theogonie* aber wird v. 159ff. wenigstens angedeutet, daß Uranos allzu schwer auf Gaia lastete und sein Zeugungstrieb gehemmt werden mußte. Die Chaosvorstellung führt zu der namentlich bei Naturvölkern vorkommenden Sagenwendung, daß Himmel und Erde getrennt werden, um sich schöpferisch auswirken zu können, etwa von starken Dämonen, s. *W. Wundt, Völkerpsychologie* 6^2, S. 273. Diese Auffassung läßt sich bei den Griechen aus älteren Quellen nicht belegen; wohl aber ist sie von *Euripides* in der *Melanippe fr.* 488 (*Nck.*^{1}) aus *Dion. Hal. Rhet.* 9, 11 in den berühmten Versen ausgedrückt: κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα, ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία· ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα, τίκτουσι πάντα .... Ebenso bei *Apollon Rhod.* 1, 496ff. ἤειδεν (Orpheus) δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα, τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ, νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα. (νεῖκος und φιλότης des *Empedokles.*) Vgl. *Ov. Met.* 1, 21ff. *hanc deus et melior litem natura diremit; nam caelo terras et terris abscidit undas et liquidum spisso secrevit ab aere caelum.**) Die *Theogonie,* die die Erde sich selbst den Himmel schaffen läßt (v. 126), hat keine Veranlassung, derartiges zu berich-

*) *Novalis* feiert in seiner „*Hymne an die Nacht*" diese als „den brütenden Urschoß aller Dinge".

*) *K. Ziegler* in *Ilbergs Jahrb.* 16 (1913), S. 561 verbindet diese Vorstellung mit der orphischen vom Weltei; doch weder ἐχωρίσθησαν bei *Euripides* noch διέκριθεν bei *Apollonios* noch *abscidit* bei *Ovid* scheinen diese Auffassung zu unterstützen: das Weltei wird zerschnitten oder zerplatzt.

ten, wohl aber läßt sie aus dem Chaos Erebos und Nyx entstehen, die miteinander Aither und Hemera erzeugen, v. 123 ff. Es ist der fruchtbarste Gedanke der Kosmogonie: aus der Finsternis wird das Licht geboren, der Tag folgt der Nacht. Dieser Vorgang, der sich täglich erneuert und jährlich in besonderem Maße, wenn das Dunkel des Winters von der Frühlingssonne überwunden wird, wurde zum Symbol der Weltschöpfung. Ihr Anfang erschien als ein erstes Morgengrauen, bei dessen Anbrechen die Finsternis weicht und die einzelnen Dinge aus dem Dunkel allmählich hervortreten. *Non alios prima nascentis origine mundi inluxisse dies aliumve habuisse tenorem crediderim: ver illud erat, ver magnus agebat orbis . . . . . .* (*Verg. Georg.* 2, 336). In den *Veden* wird Bhaga, der morgens singende (das Morgenlicht) angerufen als der Auseinanderhalter von Himmel und Erde, *Veckenstedt* in seiner *Zeitschrift für Volkskunde* 2, S. 15; vgl. auch *Wundt, Völkerpsychologie* 6², S 67, mit Zeugnissen von Naturvölkern S. 66, Anm. 3. S. 70. 286. Der Übergang der Nacht zum Tag wird entweder als eine Geburt gefaßt — *Theog.* v. 123 ff. *Aischyl. Agam.* 279 τῆς νῦν τεκούσης φῶς τόδ' εὐφρόνης. *Soph. Trachin.* 94 νὺξ τίκτει Ἅλιον — oder als Sieg des Lichtes über die Finsternis, des Sonnenhelden über den Drachen oder sonst einen Unhold; vgl. *A. Dieterich, Abraxas* S. 111 ff. So kann man den Sieg des Apollon über die δράκαινα (*hymn. hom.* 2, 119 ff. [300 ff.]), des Perseus über die Gorgo, des Bellerophon über die Chimaira, ebenso wie den des Indra über Vr̥tra im indischen Mythus deuten; freilich können diese Heroen auch als Gewitterhelden gefaßt werden oder der Kampf mit dem Drachen als Ausdruck für die Besitzergreifung eines Landes, schließlich ist das Märchenmotiv aus einer Sage in die andere übertragen worden. Eindeutigkeit führt auf Irrwege; der entgegengesetzte Fehler ist, derartige Deutungen grundsätzlich abzulehnen. Wie noch jetzt unsere Künstler den Wechsel der Finsternis mit dem Lichte im Bilde des Männerkampfes darstellen, so lag dies auch dem in Bildern denkenden und empfindenden Naturmenschen nahe, dessen Sinn und Gemüt von dem glänzenden Vorgange des Sonnenaufgangs gepackt wurde, und wenn er einmal über den Ursprung der Welt nachdachte, so übertrug er das gleiche Bild auf den Schöpfungsmorgen. Am sichersten erscheint diese Deutung bei dem babylonischen Mythus von dem Siege des Marduk über die Drachin Tiâmat, welche die Urflut, Chaos und Finsternis darstellt, s. *Jeremias* im Artikel *Marduk* Bd. 2, Sp. 2358, womit der Sieg des Kronos über Ophioneus im *Pherekydes*fragment aus *Origenes c. Celsum* 6, 42 (*Diels, Vorsokr* ² S. 508, n. 4) verglichen worden ist. Ohne das Motiv des Kampfes begegnet der Aufgang des Lichtes in der Flutsage, s. unter II., wozu die treffendste Parallele die Geburt des Ra aus dem Nun in dem ägyptischen Mythus bildet, s. *Brugsch, Religion u. Mythologie der alten Ägypter* S. 160 ff.

Diesen Vorstellungen ist der naive Widerspruch gemeinsam, daß der Lichtheld schon da ist, obwohl das Chaos die Existenz einer Götterwelt ausschließen sollte. Und wenn die Sonne als höchster Gott und Schöpfer der Welt verehrt wird, so hindert das nicht, den Sonnengott in die theogonische Reihe einzufügen. In ägyptischen Tempelinschriften (bei *Brugsch* a. a. O. S. 105) wird von dem thebanischen Amon gekündet, daß die Sonne aus dem Urwasser aufgeht, offenbarend das Licht nach der Finsternis — 'er ist der große Gott, welcher von Anfang besteht'. So nennt auch *Sophokles fr.* 875 (*Nck.*¹) aus *Vit. Arat.* ed. *Buhl* 2, 437 Helios, ὃν οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν καὶ πατέρα πάντων. Uralt ist der Sonnendienst in Rhodos, Korinth usw. Sokrates betet zur Sonne (*Plat. Sympos.* 36, p. 220 d). *Eurip. Iph. Taur.* 1139: ἔνθ' εὐάλιον ἔρχεται π ῦ ρ. *Ion* 84: ἄστρα δὲ φεύγει π ῦ ρ τόδ' ἀπ' αἰθέρος εἰς νύχθ' ἱεράν. Das πῦρ des *Herakleitos* und der Stoiker (σπόριμον πῦρ — πῦρ εἶναι τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν) ging in die orphische Mystik über und erhob in ihr die Sonne zur schöpferischen Urmacht: die Orphiker, wie die Pythagoreer, setzten die μονάς dem Helios oder Apollon gleich, *Io. Lydus de mens.* 2, 6 (*fr.* 309 *K.* 144 *Ab.*), *Porphyrius, De abstin.* 2, 36; in dem orphischen *Hymnus* 8, 13 wird Helios u. a. auch als ἀθάνατε Ζεῦ angerufen, im orphischen Demeterhymnus bei *Diels, Vorsokr.*² S. 481, n. 21 wurden, wie sich aus den Beiwörtern ergibt, Zeus und Helios gleichgestellt; auch Dionysos und Phanes wurden als ἥλιος angerufen, *Diod.* 1, 11. Vgl. *A. Dieterich, Abraxas* S. 48 ff. Anderseits wird Helios zum Geschöpf: der Beiname Hyperion, den er bei *Homer* führt (s. *Rapp* im Artikel Bd. 1, Sp. 2015) beweist das noch nicht, eher schon Ὑπεριονίδης in μ 176; *hymn. homer.* 31, 4 heißt er Sohn der Euryphaessa. Die *Theogonie* v. 134 zählt Hyperion zu den Söhnen des Uranos und der Gaia, also zu den Titanen, die ursprünglich Lichtgottheiten gewesen sein mögen (*Max. Mayer, Giganten und Titanen* S. 57 ff.). Helios selbst nennt sie v. 371 Sohn des Hyperion und der Theia, Bruder der Selene und Eos; die Geschwister Helios und Selene werden aber auch zu einem Ehepaar vereinigt, und Selene wird die Tochter des Helios genannt, s. *Roscher* im Artikel *Mondgöttin* Bd. 2, Sp. 3159 f. u. Sp. 3169 ff. Wohl wird auch der Mondgöttin, unter welchem Namen sie auch verehrt werden mochte, großer Einfluß auf das Wachstum der Pflanzen und Tiere zugeschrieben, ja selbst die Schöpfung aller Lebewesen (*Macrobius Somn. Scip.* 1, 11, 7: *ipsa [luna] sit mortalium corporum et auctor et conditrix*); der Mythus des *Aristophanes* bei *Plat. Symp.* c. 14, p. 190 b läßt die mannweiblichen Doppelwesen vom Monde abstammen: aber in der griechischen Kosmogonie tritt seine Bedeutung der Sonne gegenüber zurück. Zu beiden gesellen sich die Sterne im Himmelsbilde: *Theog.* v 127 läßt Gaia den Οὐρανὸς ἀστερόεις den Himmel mit den Sternen schaffen. Aber in v. 381 nennt sie Ἑωσφόρος Sohn des Eros und des Astraios und fährt fort: ἄστρα δὲ λαμπετόωντα τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται sc. Ἠριγένεια τίκτει. Den Unterschied von Planeten und Fixsternen kennen *Homer* und *Hesiod* nicht, wie ihnen auch

die Bewegung der Sonne im Tierkreis unbekannt ist; nur wenige Namen von Sternen, die frühzeitig zur Orientierung in Richtung und für die Feldarbeiten dienten, werden von ihnen genannt: die Plejaden, Hyaden, der Orion, der Bär, der Sirius, der Arkturus oder Bootes. Wenn *X* 29 der Sirius bezeichnet wird: *ὅν τε κύν' Ὠρίωνος ἐπίκλησιν καλέουσι*, fällt es schwer, den Sagenhelden Orion vom Sternbild zu trennen (*Küentzle* im Artikel *Orion* Bd. 3, Sp. 1020. 1045); aber im Widerspruch zu seinem Katasterismos steht die Vorstellung vom Büßer Orion in der *Nekyia* *λ* 573 ff. und die Erzählung von seinem Tode in *ε* 121 ff. *Erga* v. 619 f. *εὖτ' ἂν Πληιάδες σθένος ὄβριμον Ὠρίωνος φεύγουσαι* zeigt, wie die lebendige Vorstellung, die der Sternhimmel weckt, zum Katasterismos führt. (*R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 216 spricht von Spiegelbildern des Irdischen am Himmelszelt.) Eine dem *Hesiod* zugeschriebene Dichtung (*ἀστρονομία*?) erzählte nach der von *Rzach*^{3} *fr.* 177—182 versuchten Verteilung von den Katasterismen der Plejaden, Hyaden, des Arkturos, des Orion und Skorpion. Aber erst in der alexandrinischen Zeit wurden die Katasterismen eifriger gepflegt (s. *E. Bethe, Rhein. Mus.* 55 [1900], S. 414 ff.), damit wurden die Gestirne mehr und mehr der Kosmogonie entrückt. Andererseits hat die pythagoreische Mystik unter orientalischen Einflüssen die Planeten zu kosmischen Mächten (*κοσμοκράτορες*) erhoben, und darnach hat *Platon* im *Timaios* c. 11, p. 38 b. c den Demiurgen Sonne und Mond und die übrigen Planeten zur Regelung der Zeit schaffen und ihnen die Schöpfung der niederen Welt übertragen lassen, c. 13, p. 41 a ff. Seiner Darstellung liegt das Weltbild zugrunde, das sich wiederum unter orientalischem Einfluß in der hellenischen Vorstellung festsetzt: in der Mitte die Erde als Kugel, darum die Luft, die Sphären des Mondes, der Sonne, der fünf Planeten, der Fixsternhimmel, *ὁ Ὀλύμπιος κόσμος* (*ἄκριτος κόσμος* in der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, die nach *W. H. Roscher* in Bd. 28 der *Abh. d. K. Sächs. G. d. W.* [1911], H. 5, S. 60 f. Fixsterne und Planeten noch nicht unterscheiden soll (dagegen *F. Boll* in *Ilbergs Jahrb.* 16 [1913], S. 141 ff.). Dieses Weltbild wurde von den Stoikern und Peripatetikern noch weiter gegliedert und von *Poseidonios* dem späteren Altertum überliefert; es liegt uns in der pseudoaristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* vor: Erde, Wasser, Luft, Feuer, Aither, die fünf *στοιχεῖα*; in der Feuerregion die Planetensphären, darnach die Fixsterne, darüber der Sitz des höchsten Gottes. Nach diesem Weltbild ordnen die Mysterien des Mithrasdienstes und der Gnostiker den Aufstieg der zum Himmel zurückkehrenden Seelen, s. *A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie* S. 78 ff. 182 ff., der S. 197 an die Schilderung der Himmelfahrt des Parmenides am Anfang seines Gedichtes (*Diels, Parmenides* 16 ff.) erinnert. *Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum*$^{2.\,3}$ (1912), S. 170 ff. Es ist ein alter Volksglaube, der durch die stoische Lehre von der Feuernatur der Seele gestärkt wurde, daß die Menschenseelen von den Gestirnen stammen und zu ihnen zurückkehren, *Paul Capelle, De Luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus. Dissert. Hal.* 1917.

Frei von mythischen Zutaten ist der Schöpfungsbericht und das Weltbild in *Ovids Metamorphosen* 1, v. 67 ff.: *haec super* (über der Erde und dem Luftraum) *imposuit liquidum et gravitate carentem aethera nec quicquam terrenae faecis habentem. Vix ita limitibus dissaepserat* (sc. *deus*) *omnia certis, cum quae pressa diu massa latuere sub illa, sidera coeperunt toto effervescere caelo. Neu regio foret ulla suis animantibus orba, astra tenent caeleste solum formaeque deorum, cesserunt nitidis habitandae piscibus undae, terra feras cepit, volucres agitabilis aer* (vgl. *Cic. Tusc.* 1, 18, 42 und bes. *Somn. Scipion.* c. 4 nach griechischen Quellen — *Poseidonios*? — wie *Ovid*). Wir kehren zu dem *homer*ischen Weltbild zurück.

IV. *αἰθήρ. ἀήρ.* Wolken und Winde.

Das *homer*ische Weltbild (s. unter II) unterscheidet die untere Luftschicht *ἀήρ* von der oberen *αἰθήρ*, worüber sich der Himmel *οὐρανός* wölbt (vgl. *Plat. Tim.* 24 p. 58 d *ἀέρος τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος. Aisch. Prometh.* 1092 *ὦ πάντων αἰθὴρ κοινὸν φάος εἱλίσσων*). Zeus thront auf dem Gipfel des Olympos, der in den Äther hineinragt, und darum in dem Äther selbst, *Ζεὺς αἰθέρι ναίων B* 412. *ο* 523 u. a. St. *Eurip. Melan. f.* 487 *Nck.*^{2} *ὄμνυμι δ' ἱερὸν αἰθέρ' οἴκησιν Διός. Aristoph. ran.* 100 *αἰθέρα Διὸς δωμάτιον. Ζεὺς αἰθέριος, αἴθριος* (*Ps. Aristot. π. κόσμου* 401 a, 16) im Kultus von Lesbos *I. G.* 12, 2, 484, 8, Zeus Sohn des Äther *Cic. d. d. nat.* 3, 21, 53. So wurde Zeus selbst dem *Αἰθήρ* gleichgestellt, wie er auch etymologisch zu deuten ist (*div* glänzen, *αἴθειν* brennen, vgl. den orphischen Vers: *ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας Οὐρανὸς αἴθων*); mit falscher Etymologie *Empedokles* bei *Stob. Ecl.* 1, 10, 11 b (*Diels, Vorsokr.*^{2} S. 159 n. 33): *Ἐμπεδοκλῆς Δία μὲν λέγει τὴν ζέσιν ⟨καὶ⟩ τὸν αἰθέρα.* Kosmisch ist *αἰθήρ* der Licht- und Feuerstoff, das *πῦρ ἀείζωον* des Herakleitos (*fr.* 30 bei *Diels, Vorsokr.*^{2} S. 66) und der Stoiker (*Cic. d. d. nat.* 1, 14, 36) *hic idem* (Zeno) ... *aethera deum dicit.* § 37 *Cleanthes* ..... *ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat* (vgl. unt. III). Helios, Zeus, Pyr auf den unteritalischen Kulttäfelchen *Diels, Festschrift für Gomperz* S. 13.

Die *hesiod*ische Theogonie faßt *αἰθήρ* als Lichtstoff, wenn sie v. 124 ihn mit der Hemera von Erebos und Nyx abstammen läßt, s. unter III; ebenso *Akusilaos* bei *Damascius π. ἀρχ.* 124 I 320 *R.* (nach *Eudemos*), wo dem Aither Eros und Metis zugesellt werden. An die Spitze ihrer Theogonie scheint die kyklische Titanomachie *Αἰθήρ* gestellt zu haben, *Cramer, Anecd. Oxon.* 1 p. 75 (*fr.* 1 *Kinkel*) *Αἰθέρος δ' υἱὸς Οὐρανός, ὡς ὁ τὴν Τιτανομαχίαν γράψας* (*Karneades* bei *Cic. de d. nat.* 3, 17, 44 *Caeli ... parentes di habendi sunt, Aether et dies*), *Philodemos π. εὐσεβ.* 137 p. 61 *G*: *ὁ τὴν Τι[τανο]μαχίαν γρά[ψας ἐξ] Αἰθέρος φη-*

[σίν] sc. γεγεννῆσθαι τὰ πάντα, nach demselben Gewährsmann haben andere den Ursprnng der Dinge aus Hades und Aither, also aus Finsternis und Licht, erklärt, andere wiederum nur aus der Finsternis: ἐμ μὲν [τισὶ]ν ἐκ Νυκτὸς καὶ [Ταρ]τάρου λέγεται τὰ πάντα, ἐν δὲ τι[σὶν ἐ]ξ Ἅιδου καὶ Αἰ[θέρ]ος. Im Grunde gehen beide Ansichten auf die *hesiod*ische Theogonie v. 123 f. zurück; bald betrachtete man das Gähren des Urstoffs in der Finsternis des Chaos, bald die Scheidung und das Wachstum im Sonnenlicht als den Anfang der Schöpfung; als der Raum für die Sonnen- und Sternenbahnen, als Sitz des himmlischen Feuers gewann der Äther erhöhte Bedeutung für die Kosmogonie*), zugleich auch durch seine Gleichstellung mit Zeus, namentlich auch in der orphischen Lehre. Darüber und über seine Bedeutung in der Kosmogonie des *Pherekydes* s. unter V (Chronos).

Aristoph. nub. 264 f. werden als Gottheiten angerufen: ὦ δέσποτ' ἄναξ ἀμέτρητ' Ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, λαμπρός τ' Αἰθὴρ σεμναί τε θεαὶ Νεφέλαι βροντησικέραυνοι; vgl. v. 627 μὰ τὸν Ἀέρα. Seit *Anaximenes* und ihm nachfolgend *Diogenes v. Apollonia* (*Diels, Vorsokr.*[2] S. 329 unter 8) den ἀήρ als Urstoff erklärt hatten, gewann dieser auch bei den θεολόγοι Bedeutung. *Empedokles* vergöttlichte seine vier Elemente in den vielbesprochenen Versen (*fr.* 6 *Diels, Vorsokr.*[2] S. 175 und S. 159 unter n. 33): τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεὺς Νῆστίς θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον; die einen Ausleger erklärten Ἥρη φερέσβιος als Erde, die anderen als ἀήρ; die letztere Deutung stüzte man durch falsche Etymologie, *Plat. Cratyl.* 21 p. 404 c: ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν ἀέρα Ἥραν ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος, θεὶς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτήν· γνοίης δ' ἄν, εἰ πολλάκις λέγοις τὸ τῆς Ἥρας ὄνομα; vgl. *Plut. de Iside et Osiri* 32 p. 363 d: ὥσπερ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα. Der unter des *Epimenides* Namen gehenden Theogonie (*Diog. Laert.* I 111) wird die Lehre zugeschrieben, daß ἀήρ und νύξ die ἀρχαί seien, *Philod.* π. εὐσ. 47 p. 19 *G.* ἐν τοῖς [εἰς Ἐπι]μενίδην (sc. ἀναφερομένοις) [ἐξ ἀέρος] καὶ νυκτὸς [τὰ πάντα σ]υστῆναι; die Ergänzungen ergeben sich aus *Damasc.* π. ἀρχ. 124 I 320 *R.*: Τὸν δὲ Ἐπιμενίδην δύο πρώτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι Ἀέρα καὶ νύκτα, δῆλον ὅτι σιγῇ τιμήσαντα τὴν μίαν πρὸ τῶν δυοῖν, ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον οἶμαι τὴν τρίτην ἀρχήν . . . . . ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ᾠὸν γενέσθαι τοῦτο ἐκεῖνο τὸ νοητὸν ζῷον ὡς ἀληθῶς ἐξ οὗ πάλιν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν (*fr.* 8 bei *Kinkel, Ep. gr. fr.*, *fr.* 1 bei *O. Kern* p. 62, *fr.* 5 bei *Diels, Vorsokr.*[2] S. 495; wie weit das Fragment dem *Epimenides* gehört, ist nicht festzustellen). Es scheint, daß *Epimenides* ἀήρ im Sinne von Chaos verstanden hat, wie auch die Dichter χάος für ἀήρ gesagt haben; so *Bakchylides* 5, 27, *schol. Hes. Theog.* 116. [*Damascius* π. ἀρχ. 125 teilt zwei phoinikische Kosmogonien mit, die eine nach *Eudemos*, die andere unter dem apokryphen Namen des *Mochos*, worin Ἀήρ und Αὔρα, die Prinzipien der Luft und des Lebens, der belebte Urstoff, an bedeutsamer Stelle stehen; auch die Kosmogonie des sog. Sanchuniathon stellt an die Spitze: ἀὴρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης (πνεῦμα der belebende Hauch) ἢ πνοὴ ἀέρος ζοφώδους καὶ χάος θολερὸν ἐρεβῶδες, s. darüber *Lukas, Grundbegriffe* S. 141 ff.]

Daß der Zug der regenspendenden Wolken die Phantasie der Naturmenschen beschäftigte und zu Mythen anregte, ist begreiflich und darum die Wolken- und Nebelsymbolık gewisser Mythologen zu verstehen, vor ihrer Einseitigkeit aber zu warnen. In der *homer*ischen Dichtung sind die Wolken, die unter dem αἰθήρ ziehen, die Tore des Himmels, die von den Horen gehütet werden, *E* 749 ff. *Θ* 393, ein auch bei anderen Völkern beliebtes Bild. Die *hesiod*ische Theogonie fügt sie nicht in ihren Stammbaum, wenn man nicht die Graien und Gorgonen v. 270 ff. als Gewitterwolken zu ihnen rechnen will, aber v. 274: Γοργούς θ', αἳ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός. Ein Kultus der Wolken hat sich in Griechenland nicht entwickelt, s. *Wagner* im Artikel *Nephele* Bd. 3, Sp. 177 ff., Wolkendämonen verbergen sich höchstens unter ideellen Namen; die Mutter des Kentauros (s. ebendas. Sp. 180 f.) ist ein εἴδωλον, die Mutter von Phrixos und Helle eine Hilfsfigur. Um so genialer ist die *aristophan*ische Schöpfung des Wolckenchors, der als Luftgespinst in den Dienst der Sophisten gestellt doch als Naturbild seine Naturkraft festhält. Sie nennen sich v. 569 f. Töchter des Aither (μεγαλώνυμον ἡμέτερον πατέρ' Αἰθέρα), wohl nach des Dichters eigener Erfindung; wollen wir nicht annehmen, daß er sich selbst widerspricht, müssen wir v. 271 und v. 277 πατρός bei Ὠκεανοῦ im Sinne von πατρὸς πάντων fassen.

Von den Winden (αἰθρηγενής *Hom. O* 171, *T* 359, ε 296 von Boreas) berichtet die Theogonie an zwei Stellen: Zephyros, Boreas und Notos werden v. 378 ff. Kinder der Eos und des Astraios genannt (daraus *Apollod.* 1, 9); im Gegensatz zu ihnen, die den Menschen Nutzen bringen, stehen die verderblichen, die von Typhoeus stammen, v. 869 ff. ἐκ δὲ Τυφωέος ἔστ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων. Von dem Wesen und Walten des Boreas und Zephyros erzählt *Ψ* 200 ff. ausführlich, Achilleus betet zu ihnen

*) Das Fouer stammt aus der Höhe, nicht aus dem Erdinnern; Vulkane haben nur örtliche Bedeutung und werden durch die Einkerkerung von Unholden erklärt. Bekanntlich ist die Tätigkeit von Vulkanen im Mittelmeergebiet in den zwei Jahrtausenden v. Chr. sehr gering gewesen; nur Ätna und Stromboli (Liparische Inseln) waren tätig, soweit die historische Überlieferung zurückreicht; so begreift sich, daß der Vulkanismus in den mythischen nnd naturwissenschaftlichen Vorstellungen des klassischen Altertums keine Rolle spielt (*A. Philippson, Das Mittelmeergebiet*[2] S. 27). Auch der Pyriphlegethon der Unterwelt ist nicht durch ihn zu erklären, s. Art. *Phlegethon* Bd. 3, Sp. 2377 f.; anders bei *Platon, Phaid.* c. 60 p 111 d, wo die die τόποι verbindenden unterirdischen Kanäle teils mit Wasser, teils mit Fouer gefüllt gedacht sind; der Zusatz ὥσπερ ἐν Σικελίᾳ zeigt, daß dieser Vorstellung dio Beobachtung des Ätna zugrunde liegt; vgl. p. 113 b Πυριφλεγέθοντα, οὗ καὶ οἱ ῥύακες ἀποσπάσματα ἀναφυσῶσιν, ὅπῃ ἂν τύχωσι τῆς γῆς.

als Gottheiten v. 194. Anders in *κ* 1 ff.: die sechs Söhne und sechs Töchter des Aiolos gehören seinem patriarchalischen Familienleben; die Winde hat er unter seiner Verwahrung v. 21 *κεῖνον γὰρ ταμίην ἀνέμων ποίησε Κρονίων* (vgl. *Verg. Aen.* 1, 52 ff.), ein Märchen, das von der göttlichen Natur der Winde absieht. Wenn Kallimachos *h. Del.* 65 das *σπέος Βορέαο ἑπτάμυχον* nennt, so scheint er damit die sieben Winde unter die Führung des Boreas gestellt zu haben; die Grotte des Boreas verlegt *Sophokles* in der *Oreithyia fr.* 658 (*Nck.*[1]) aus *Strab.* 7 p. 295 (vgl. *Antig.* 983) *ὑπέρ τε πόντον πάντ' ἐπ' ἔσχατα χθονὸς νυκτός τε πηγὰς οὐρανοῦ τ' ἀναπτυχὰς Φοίβου παλαιὸν κῆπον* in den äußersten Nordosten, s. Artikel *Boreas* Bd. 1, Sp. 806 f. Die Gemahlin des Zephyros ist nach *Π* 150 die *ἅρπυια Ποδάργη*, die von ihm die Rosse des Achilleus Xanthos und Balios erzeugt. *Pherekydes* bei *Orig. c. Celsum* 6, 42 (fr. 5 *Diels, Vorsokr.*[2] S. 509, *Kern* p. 88, 6) nennt die Harpyien und Thyella Töchter des Boreas und macht sie zu Wächterinnen in der Unterwelt; in der *Theogonie* v. 265 ff. werden die Harpyien Töchter des Thaumas und der Okeanine Elektra genannt: *αἵ ῥ' ἀνέμων πνοιῇσι καὶ οἰωνοῖς ἅμ' ἕπονται ὠκείῃς πτερύγεσσι* (Sturmwolken? s. *Engelmann* im Artikel *Harpyia* Bd. 1, Sp. 1845). In der orphischen Literatur wird Chronos als Vater der *πνεύματα* angegeben, *fr.* 37 *K.* 67 *Ab.* aus *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 26: *αὐτὰρ Ἔρωτα Χρόνος καὶ πνεύματα πάντ' ἐτέκνωσε* (im *ᾠόν*? s. *R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 455 f.). In Athen genossen die *Τριτοπάτρεις* (*Τριτοπάτορες*) besondere Verehrung, *C. I. A.* 2, 1062; darum haben die Atthidographen über sie berichtet, s. *Suidas* s. v., *Photius* s. v., *Schol. κ* 2. *Philochoros* (*fr.* 2) erklärte sie für Urwesen (*πάντων πρώτους*) und nannte sie Kinder der Ge und des Uranos (*Photius*) oder Helios (*Suidas*). Die orphische Literatur kennt ihre Namen (Amalkeides, Protokles und Protokreon) und macht sie zu Wächtern des Windes *fr.* 318 *K.* 240 *Ab.* aus *Suidas* und *Schol. κ* 2 (bei *Photius* irrtümlich *ἀνέμων παῖδας*) (*E. Rohde, Psyche* 1[2] S. 247 ff.: *τριτοπάτορες* „Ahnenseelen, die zu Windgeistern geworden sind"). Vor allen anderen Gottheiten wäre aber an erster Stelle Hermes zu nennen, wenn anders *Roschers* Deutung in *Hermes der Windgott* 1878 (s. auch *Roschers* Artikel in Bd. 1, Sp. 2360 ff.) richtig ist; seine Abstammung von dem Himmelsgott Zeus und der Wolkennymphe Maia, seine Geburtsstätte auf der Kyllene sprechen dafür; aber eindeutig ist diese Gottheit nicht zu erklären. In der Kosmogonie *Ovids* sind mit der Sonderung des Chaos Wolken und Winde vorhanden; der göttliche Demiurg weist ihnen nur ihre Stelle an, *Met.* 1, 54 ff.: *illic et nebulas, illic consistere nubes iussit et humanas motura tonitrua mentes et cum fulminibus facientes frigora ventos etc.* So bedeutsam die Winde für das Leben im Mittelmeergebiet sind und als Förderer der Fruchtbarkeit verehrt wurden, kosmogonische Bedeutung kommt ihnen nur durch ihre Beziehungen zu den Seelen zu (*ζῳογόνοι πνοιαί, orph. hymn.* 38).

V. *Χρόνος. ᾠόν. Ἔρως.*

Plutarch de Iside et Osiri c. 32 p. 362 d führt Beispiele von allegorischen Deutungen der Gottheiten an, *ὥσπερ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν Χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα* usw. Beide Allegorien glaubte man auch etymologisch begründen zu können; wie man in *Ἥρα* das Wort *ἀήρ* wiederfand, so lag es noch näher, *Κρόνος* und *Χρόνος* für dasselbe Wort zu halten (s. darüber *M. Mayer* im Artikel *Kronos* Bd. 2, Sp. 1495 ff. 1527. 1546 f.), und in der Tat sind beide Namen nicht selten miteinander vertauscht worden. Indessen wird die Selbständigkeit des Zeitbegriffs auch in der griechischen Kosmogonie durch die iranische Parallele gesichert: der *Zrvan akarana* des *Avesta* (*Fr. Spiegel, Eranische Altertumskunde* 2, [1873] 4 ff.) entspricht genau dem *Χρόνος ἀγήρατος* (*ἀγήραος*) der orphischen Lehre (*ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνῃ* — sc. *ἐν τῇ ἐν ταῖς ῥαψῳδίαις θεολογίᾳ* — *Χρόνος ἀγήρατος fr.* 60 *K.* 48 *Ab.* aus *Damascius π. ἀρχ.* 123). Auch der ägyptische Heh, einer der acht Uranfänge, wird als Urzeit gedeutet (*Dümichen* bei *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* S. 133), ebenso der *Kâla* des *Atharvaveda* (s. *Lukas, Grundbegriffe* S. 94). *Damascius π. ἀρχ.* c. 123 entnimmt dem Peripatetiker *Eudemos* eine phönikische Kosmogonie, deren Urprinzip er mit *Χρόνος* wiedergibt. Mit Chronos kam der abstrakteste Begriff in die griechische Kosmogonie, damit aber auch der Gedanke an das Werden, an beständige Erneuerung, Umgestaltung, Entwickelung, der in der pythagoreischen (*Diels, Vorsokr.* I[2] 277 N. 33) und platonischen (*Tim.* c. 10 p. 37 d)*) Philosophie maßgebend ist: Zeit ist Bewegung, aber auch Begrenzung. Ihm würde das Chaos nur dann zur Seite gestellt werden können, wenn wir es als unendlichen leeren Raum deuten würden, eine Deutung, die wir abgelehnt haben, s. unter III: [*τόπος* als Abstraktion nur in den Apophthegmen des Thales (*Diels, Vorsokr.*[2] S. 5 Z. 49)]. Wie *Χρόνος* erscheint *Αἰών* auch als Personifikation, der *ἄπειρος Αἰών*, den als Urwesen zuerst unter den *φυσικοί Anaximandros* bezeichnet hat, s. *Diels, Vorsokr.*[2] S. 13 unter n. 10 nach *Theophrastos* bei [*Plut.*] *Strom.* 2: *ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν* (vgl. *Herakleitos fr.* 52 bei *Diels* S. 69 *αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων*). Aion wurde daher mit Kronos in den späteren Mysterien gleichgestellt, vor allem als Himmelspförtner in denen des Mithras, s. *F. Cumont, Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* 1, 74 ff. 84. 294 ff. *Eisler,*

*) *εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ* (sc. *ὁ δημιουργός*) *κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι. καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.* Vgl. c. 11 p. 38 b: *χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται.* p. 38 c: *ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά* usw. Danach ist *χρόνος* nur ein Abbild der immer im Einen beharrenden Zeit, wie der Himmel das des ewigen Seins der Ideen. Dagegen *Eurip. Heraclid.* 900 *αἰών τε Χρόνου παῖς*, wo *Χρόνος* der übergeordnete Begriff ist.

Weltenmantel und Himmelszelt S. 212 Anm. 5. *A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie*² S. 66.

Über den *Χρόνος* des *Pherekydes* und der orphischen Literatur und seinen Zusammenhang mit dem iranischen *Zrvan* hat *Robert Eisler* in seinem Werke *Weltenmantel und Himmelszelt* 1910 ausführlich gehandelt und reiches Material gesammelt; seine Ergebnisse werden durch seinen allzu fruchtbaren Kombinationstrieb, insbesondere aber durch seine Vorliebe für die sog. Isopsephie (s. darüber S. 334 ff.) beeinträchtigt.

Chronos als Persönlichkeit in der griechischen Dichtung. *Pindar Ol.* 2, 17 *χρόνος ὁ πάντων πατὴρ δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος*. Eine kosmogonische Deutung braucht diesem Ausspruch ebensowenig gegeben zu werden, wie dem des *Simonides fr.* 176 *Bgk.*⁴ aus *Stob. Ecl. Phys.* 1, 8, 22: *ὅ τοι χρόνος ὀξὺς ὀδόντας πάντα καταψήχει καὶ τὰ βιαιότατα* oder dem *χρόνος πανδαμάτωρ* des *Bakchylides* 13, 172 (*Kenyon* S. 131) oder dem *χρόνος γὰρ εὐμαρὴς θεὸς* in *Soph. El.* 179 und dem *ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται* im *Aias* 646 oder in *Soph. fr.* 280 (*Nck.*²) aus *Clemens Alex. Strom.* 6 p. 742 *ὁ πάνθ' ὁρῶν καὶ πάντ' ἀκούων πάντ' ἀναπτύσσει χρόνος* oder dem *χρόνου πούς* des *Euripides Bacch.* 889 und im *Alexandros* bei *Aristoph. ran.* 100 (*schol.*). Bei *Euripides* in *Herc.* 777 ist *χρόνου γὰρ οὔτις ῥόπαλον εἰσορᾶν ἔτλα* erst durch eine Konjektur von *Wilamowitz* (statt des überlieferten *τὸ πάλιν*) gewonnen worden; auch wem sie einleuchtet, darf darum nicht Chronos dem Chronos-Herakles der orphischen Lehre (*fr.* 57 *K.* 39 *Ab.*) gleichstellen. An allen diesen Stellen ist die Personifikation der Zeit unverfänglich. Eher schon nähert sich theologischer Spekulation die Wendung in *Euripid. Heraclid.* 898 ff. *πολλὰ γὰρ τίκτει Μοῖρα τελεσσιδώτειρ' αἰών τε Χρόνου παῖς* (so die *lectio vulg.*, wofür auch *Κρόνου παῖς* gelesen wird), und bei *Bakchylides* 7, 1 *ὦ λιπαρὰ θύγατερ Χρόνου τε καὶ Νυκτός* (*Kenyon* S. 64 versteht darunter *Ἡμέρα*) hat *Χρόνος* zweifellos kosmogonische Bedeutung. Ob *Euripid. fr.* 943 (*Nck.*²) *aus Macr. Sat.* 1, 17, 59 *πυριγενὴς δὲ δράκων ὁδὸν ἡγεῖται [ταῖς] τετραμόρφοις ὥραις ζευγνὺς ἁρμονίᾳ πολύκαρπον ὄχημα* mit *Eisler* a. a. O. auf den orphischen *Χρόνος* zu beziehen ist, geht auch aus der Erklärung des *Macrobius: solis meatus variando iter suum vel flamen draconis involvit* nicht hervor. So bleibt nur noch das *Kritiasfragment* (*Nck.*² 1 aus *Sext. Empir.* 9, 54 p. 403, 1) übrig: v. 33 f. *βροντῆς τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ σέλας, Χρόνου καλὸν ποίκιλμα τέκτονος σοφοῦ* (vgl. *Diphilos fr.* 83 *χρόνος πολιὸς τεχνίτης*, *Krates fr.* 18 bei *Bergk poet. lyr.* 2, 370 *τέκτων σοφός*) ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος ὅ θ' ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται (*Diels, Vorsokr.*² S. 621 schreibt mit *Sextus δέμας* statt *σέλας*), wo *Χρόνος* als Weltbaumeister nicht zu verkennen ist; unklarer wiederum *Χρόνος* im *Fragment* des *Peirithoos* (von *Euripides* oder *Kritias*? *Nauck*² *fr.* 594 aus *Clemens Strom.* 5 p. 667): *ἀκάμας τε χρόνος περί γ' ἀενάῳ ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν, δίδυμοί τ' ἄρκτοι ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι πόλον*; denn die Wendung kann sich doch nur auf die ewig unveränderliche Bahn der Gestirne am Himmel beziehen*), worauf auch *Platon* im *Timaios* c. 11 p. 38 c hindeutet. Spezifisch Orphisches ist in allen diesen Zeugnissen nicht zu finden.

Pherekydes von Syros hat zuerst *Χρόνος* an die Spitze der Kosmogonie gestellt *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη fr.* 1 bei *Kern* p. 84; *Diels, Vorsokr.*² S. 507 aus *Diog. Laert.* 1, 119; *Hermias irris* 12, *D.* 654 (*Diels, Vorsokr.* S. 507 unter 9): *Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον* (vgl. *Damasc. π. ἀρχ.* 124 b. 1, 321 *R.*, *Diels* S. 506, 9 *Ζάντα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς*)· *Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον, ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα*. An dieser Erklärung ist richtig, daß *Pherekydes* unter *Ζάς* nicht den olympischen Gott, sondern den Äther im kosmischen Sinne verstand, wie unter *Χθονίη* den Erdstoff**); dagegen irrt er mit *Probus ad Verg. Buc.* 6, 31 p. 20, 30 *K.* (s. *Diels* S. 507 unter 9), wenn er *Χρόνος* nur im zeitlichen Sinne — *ἐν ᾧ τὰ γινόμενα* — faßt. Daß *Χρόνος* in der Schöpfungsgeschichte des *Pherekydes* vielmehr der erste Demiurg ist, ergibt sich aus *Damascius* a. a. O., der, nachdem er die drei *ἀρχαί* des *Pherekydes* genannt hat, fortfährt: *τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου αὐτοῦ* (überl. *ἑαυτοῦ*) *πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ . . . ., ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην· ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον* (*αὐτοῦ* statt des überlieferten *ἑαυτοῦ* hat *Kern* vorgeschlagen, während *Eisler* S. 443***) die Überlieferung durch Umstellung von *γόνου* und *ἑαυτοῦ* verbessern will). *Αὐτοῦ* kann nur auf *Ζάς* bezogen werden, der den Aither im weiteren Sinne, d. h. Aither und Aer zusammen bezeichnet: so erhalten wir Feuer, Luft und Wasser, wozu Chthonie als Erdstoff hinzukommt. Nach der Darstellung des *Damascius* hat also *Pherekydes* ein neues Göttergeschlecht — das erste bildet die Trias Zas, Chronos, Chthonie — aus den drei Elementen Feuer, Luft und Wasser entstehen lassen†), das er auf fünf Räume verteilt hat (*πεντέμυχος*).

*) Das Sternbild des Drachen am Himmelspol in *Χρόνος* mit *R. Eisler* S. 394 zu suchen, dürfte eine zu kühne Kombination sein, s. unter V.

**) *Ζεὺς Αἰθήρ* und *Χθονίη* bezeichnen zugleich den Gegensatz von Licht und Finsternis, wie in der eranischen Religion Licht und Finsternis als zwei von Anfang an vorhandene Urprinzipien, die sich im Raum und in der Zeit bewegen, gefaßt werden, s. *Fr. Spiegel, Eranische Altertumskunde* 2, 177.

***) *Eisler* beruft sich auf mithräische Denkmäler des Zrvankultes, in denen der löwenköpfige Gott als Anbläser des Opferfeuers oder als Wasserspeier verwendet wurde; was aber haben diese mit der Schöpfungsgeschichte des *Pherekydes* zu tun?

†) Das *συστῆναι* nach *διῃρημένων* deutet darauf hin, daß es sich um eine Mischung der drei Elemente handelt. Hierher gehört der *κρατήρ*, der kosmische Mischkrug. Eine orphische Dichtung führte den Titel *κρατήρ* (*κρατὴρ ζῳογόνος*), *Kern, Orphic. fragm.* S. 308.

Welche *μυχοί* oder *ἄντρα Pherekydes* gemeint hat, läßt sich im einzelnen nicht bestimmen: Okeanos, Tartaros, Hades, Aither und Aer können darunter verstanden werden; Vermutungen bei *Kern* p. 103 ff., *Eisler* S. 454 ff. versteht unter dem neuen Göttergeschlecht Wasser-, Luft- nnd Feuergottheiten. Aus *Orig. c. Cels.* 6, 42 (*fr.* 4 bei *Diels,* III bei *Kern*) ergibt sich, daß *Pherekydes* ein Göttergeschlecht mit Kronos an der Spitze gekannt hat, dem er Ophioneus mit seinen Genossen, also ein Drachengeschlecht, gegenüberstellt, wobei der Sieg des Kronos über dieses vorauszusetzen ist.*) Das letzte Göttergeschlecht des *Pherekydes* ist das von Zeus beherrschte (vgl. *fr.* 5 *Diels,* VI *Kern* aus *Orig. c. Cels.* 6, 42); hierher gehört der *ἱερὸς γάμος* des Zeus mit *Γῆ-Ἥρη*. *Diogenes Laertius* 1, 119 (*fr.* 1 *Diels,* I *Kern*) gibt Anfang und Ende des Bruchstücks: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ* (*γῆν* vor *γέρας* ist mit der *lectio vulgaris* wegzulassen). Das *Papyrusfragment fr.* 2 bei *Diels* (vgl. auch *Sitzungsber. der K. P. Akademie der W.* 1897 S. 144 ff.) gibt die Ergänzung: das *γέρας* ist das vielberühmte *φᾶρος* mit der Darstellung des Weltalls (vgl. die *ὑφάσματα ἱερά* bei *Eurip. Ion* v. 1141 ff.)**) an der *δρῦς ὑπόπτερος*, dem geflügelten Weltbaum, das *Eisler* S. 600 erklärt: Zeus nimmt den kosmischen Mantel, den er gewirkt hat, spreitet ihn über das Gerüst des Baumes und baut so über die Göttin das Brautzelt. Damit hat *Pherekydes* Zeus zum letzten Demiurgen gemacht, der das Weltall vollendet und in seinem *γάμος* mit Hera das Sakrament der Ehe einsetzt. (Im Papyrosfragment: *ταῦτά φασιν ἀνακαλυπτήρια πρῶτον γενέσθαι· ἐκ τούτου δὲ ὁ νόμος ἐγένετο καὶ θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν*; Chthonie, nicht Hera als Braut im *ἱερὸς γάμος* nach *H. Diels, Sitzgsb. der Ak. d. W. in Berlin* 1897 S. 147.) Vgl. *K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie* 1, 178 f.

Mit der Kosmogonie des *Pherekydes* berührt sich die der rhapsodischen Theogonie. *Damascius π. ἀρχ.* c. 123 I 316 *R.*, der uns das hierher gehörige Bruchstück überliefert — das einzige, das ausdrücklich unter diesem Titel angeführt wird — meint allerdings, sie habe den Anfang ihrer Kosmogonie aus Scheu vor dem *ἄρρητον* weggelassen; wir haben aber keinen Grund, das zu glauben. Denn das Überlieferte: *οὗτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνῃ* (*τῇ ἐν ταῖς ῥαψῳδίαις θεολογίᾳ*) *Χρόνος ἀγήρατος καὶ Αἰθέρος καὶ Χάους πατήρ* (*fr.* 54. 60 *K.* 36. 48 *Ab.*) wird durch die in *fr.* 67. 68 *K.* 50. 52 *Ab.* gesammelten Zeugnisse bestätigt. Danach bildete Chronos — in den Zeugnissen mehrfach mit Kronos verwechselt — die Spitze, Aither und Chaos entstammen dem Chronos, sind also an zweite Stelle (*μετὰ τὸν Χρόνον*) zu setzen. An die Stelle der Chthonie des *Pherekydes* ist das Chaos getreten und dadurch der Gedanke, daß Licht (Aither) und Finsternis (Chaos) zugleich aus Chronos geboren sind, noch schärfer herausgearbeitet.

Weit verwickelter ist die unter den Namen von *Hieronymos* und *Hellanikos* in *fr.* 54 *K.* 36 *Ab.* aus *Damascius π. ἀρχ.* c. 123 b I 317 *R.* und *fr.* 57 *K.* 39 *Ab.* aus *Athenagoras pro Christ.* 18 überlieferte Kosmogonie. Sie stellte an die Spitze zwei *ἀρχαί* (*Damascius* vermißt von seinem neuplatonischen Standpunkt die Spitze — ein *ἀπόρρητον*!): *ὕδωρ* und *ἰλύς* (vgl. *Μώτ* in der *Kosmogonie* des *Sanchuniathon* 10, 1: *τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν*). Es ist das *χάος θολερὸν ἐρεβῶδες* an derselben Stelle: die Urmaterie bildet den Anfang, erst aus ihr geht *Χρόνος* hervor, der doch *ἀγήρατος* sein soll, und zwar in Gestalt eines mannweiblichen (*ἀρσενόθηλος*) Drachen mit drei Köpfen, eines Stieres, eines Löwen und eines Gottes. Dieser Drache führt zwei Namen: *Χρόνος* und *Ἡρακλῆς* (vgl. *δράκων ἑλικτός* in *fr.* 58 *K.* 41 *Ab.* aus *Athenagoras pro Christ.* 20); gepaart wird mit ihm *Ἀνάγκη, φύσις οὖσα, ἡ αὐτὴ καὶ Ἀδράστεια ἀσώματος διωργυιωμένη ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένη. Χρόνος* in Drachengestalt ist nur in diesem orphischen Bruchstück überliefert; *R. Eisler* a. a. O. S. 394 ff. 494 sucht Chronos in dem Sternbild des Drachen am nördlichen Pol, 'den geringelten Polardrachen zwischen dem Bären' (S. 389), unter Hinweis auf das *Kritias*(oder *Euripides*-) fragment des *Peirithoos fr.* 594 *Nck.*[2]: *ἀκάμας τε χρόνος περί γ' ἀενάῳ ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν, δίδυμοί τ' ἄρκτοι ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι πόλον.* Glaublicher aber ist es, daß der Drache Chronos nur eine Wiederholung des Drachen Phanes (s. VI) ist. *Eisler* a. a. O. S. 395 sucht auch die Gleichsetzung von Chronos und Herakles durch seine astrale Deutung zu stützen, indem er 'die Polarschlange (Chronos) quer über den Himmel ausdehnt und so verlängert, daß das Sternbild des Herakles (*ἐν γούνασιν*) noch mit einbezogen wird', und beruft sich außerdem (S. 517) auf den zwölften orphischen Hymnus von Herakles, in dem Herakles v. 3 *χρόνου πατήρ*, zugleich aber auch v. 9 *γαίης βλάστημα φέριστον* genannt wird; v. 12 setze die Wendung *δώδεκ' ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἆθλα διέρπων* (durchkriechend) die Schlangengestalt des Gottes voraus! Dagegen erklärt *M. Mayer* im Artikel *Kronos* Bd. 2, Sp. 1491 ff. den Chronos-Herakles des *Hieronymos-Hellanikos* mit der Gleichsetzung von Chronos und Kronos und der Verwandtschaft von Kronos und Herakles in der phönikischen Sphäre (als Sonnengötter); auch in diesem Punkte zeigt sich die Theogonie des *Hieronymos* von der phönikischen Kosmo-

*) Nahe berührt sich mit diesem Kampfe die Erzählung im Gesange des Orpheus bei *Apoll. Rh.* 1, 503 ff., wo Ophion und die Okeanine Eurynome von Kronos und Rhea überwunden und vom Olymp in den Okeanos gestürzt werden. So kann man auch *εἰς τὸν Ὠγηνὸν ἐμπεσεῖν* im *Pherekydes*fragment verstehen.

**) *τότε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα.* Dazu *Clem. Alex.* 6, 53: *ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος.* Ob *Ὠγηνοῦ δώματα* mit *Eisler* S. 206 als „Häuser des Himmels" die zwölf Tierkreiszeichen bezeichnen, bleibe dahingestellt. Nur in diesem Zusammenhange erscheint der Weltbaum (vgl. die Esche Ygg-drasill in der skandinavischen Sage) in der griechischen Kosmogonie; doch kann an den Baum der Hesperiden und an den Baum mit dem goldenen Vließ in Aia erinnert werden (*Eisler* S. 566).

gonie, wie sie sich in griechischen Apokryphen darstellt, beeinflußt. Endlich verbindet sie Chronos mit Adrasteia, einer Epiklese der Rhea-Kybele, wohl indem sie Chronos mit Kronos gleichsetzt (vgl. *Apion apud Clem. Rom. Homil.* 6, 3. 4, *fr.* 55 *K.* 37. 38 *Ab.*) — nach dem *fragm.* 105 *K.* 109 *Ab.* aus *Hermias* zu *Plat. Phaedr.* 248 c hat die orphische Literatur Amaltheia als Amme des Zeuskindes verwendet — und häuft nach der Gewohnheit der jüngeren Orphik die Namen durch Hinzufügung von Ananke und Physis, von denen die erstere auch in der Einleitung der orphischen Argonautika v. 12 *ἀρχαίου μὲν πρῶτα χάους ἀμέγαρτον Ἀνάγκην καὶ Χρόνον*, mit Chronos verbunden wird, die zweite mit *Αἰὼν* in dem von *Proklos* zu *Plat. Tim.* 21 d (*fr.* 95 *K.* 83 *Ab.*) überlieferten orphischen Vers: *καὶ Φύσεως κλυτὰ ἔργα μένη καὶ ἀπείριτος Αἰών* (vgl. *Io. Lyd. de mens.* 4, 17: *οἱ δὲ περὶ Ἐπιμενίδην ἄρρενα καὶ θήλειαν ἐμύθευσαν τοὺς Διοσκούρους, τὸν μὲν Αἰῶνα ὥσπερ μονάδα, τὴν δὲ Φύσιν ὡς δυάδα καλέσαντες*). *Platon, leg.* 10, 5, p. 891 c faßt unter *φύσις* die vier Elemente als Materie gegenüber der *ψυχή* zusammen und führt als *δόξα* 492 c an: *φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα*; nach *Aristoteles* bei *Plut. de placit. philos.* 1, p. 875 a ist *φύσις ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἠρεμίας* und schließt die vier Elemente in sich, während *ἀνάγκη* wie *εἱμαρμένη**) sich leicht in Verbindung mit *Χρόνος* begreift. Das alles ist durchsichtig genug; aber die Verbindung von Chronos mit dem weiblichen Urwesen Adrasteia-Ananke-Physis wird im Weiteren folgelos gelassen (*Eisler* a. a. O. S. 396 erklärt diese Verbindung aus dem mannweiblichen Wesen des Drachen). Kurz, die Kosmogonie der *hieronymianischen* Theogonie erscheint als ein Synkretismus, von dem *O. Kern* p. 28 mit Recht sagt: *dubitari nequit, quin ea quae de Chrono in theogonia Hieronymiana dicuntur, imitatorem redoleant, cum non intellegatur, cur Chronos tam varie ac mirifice ornatus sit.*

Die *hieronymianische* Theogonie nähert sich der rhapsodischen darin, daß Chronos nach dem Berichte des *Damascius* (*fr.* 54 *K.* 36 *Ab.*) Aither und Chaos heranbringt, fügt aber noch *Ἔρεβος ὁμιχλῶδες* hinzu; beide lassen danach Chronos ein *ᾠόν*, das Weltei, hervorbringen. Klarer als *Damascius*, der überall sein neuplatonisches Schema einfügt, berichtet darüber aus der *hieronymianischen* Theogonie *Athenagoras pro Christ.* 18 (*fr.* 57 *K.* 39 *Ab.*): *οὗτος ὁ Ἡρακλῆς* — der Drache Chronos-Herakles — *ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ᾠόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐρράγη. τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κάτω ἐνεχθὲν γῆ.* [Vgl. zu dem Schluß *Damascius π. ἀρχ.* c. 125 c, 1, 323 *R.* aus der phönizischen Kosmogonie *κατὰ Μῶχον*: *λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ* — sc. *ᾠοῦ* — *ῥαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸς καὶ γῆ, τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον.* Nach einer anderen orphischen Überlieferung *fr.* 56 *K.* 38 *Ab.* aus *Apion* bei *Clem. Rom. Homil.* 6, 6, ist aus dem unteren Teile des Eis *Pluton ᾅδου τε καὶ νεκρῶν βασιλεύς* entstanden.] Der Drache gebiert das Ei (*γέννημα*, wie *Damascius fr.* 54 *K.* 36 *Ab.* ausdrücklich sagt). Dagegen ist wohl der rhapsodischen Theogonie, die Chronos nicht als Drachen kennt, der Vers entnommen, den *Damascius π. ἀρχ.* 55 (*fr.* 70 *K.* 53 *Ab.*) anführt: *ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ ὠεὸν ἀργύφεον· τὸ γὰρ ἔτευξε δηλοῖ τι τεχνητὸν ἀλλ' οὐ γέννημα*; (bei *Proklos* zu *Plat. Tim.* 2, 130 wird wiederum das *ᾠὸν τοῦ τε αἰθέρος ἔγγονον καὶ τοῦ χάους* genannt).*) Daß das Weltei in der Kosmogonie der Orphiker eine hervorragende Rolle spielte, bezeugt im allgemeinen *Plut. Sympos.* 2, 635 e (wo die Pythagoreer mit genannt sind) und 636 d: *ἀείσω ξυνετοῖσι τὸν Ὀρφικὸν καὶ ἱερὸν λόγον, ὃς οὐκ ὄρνιθος μόνον το ᾠὸν ἀποφαίνει πρεσβύτερον ἀλλὰ καὶ συλλαβὼν ἅπασαν αὐτῷ τὴν ἁπάντων ὁμοῦ πρεσβυγένειαν ἀνατίθησι.* *Proklos* zu *Tim.* 30 c d: *ταὐτὸν τότε Πλάτωνος ὂν καὶ τὸ Ὀρφικὸν ᾠόν.* [Unter den orphischen Schriften, die *Suidas* aufzählt (*Diels, Vorsokr.*^{2} S. 470, Z. 5. *Kern, Orphic. fr.* S. 333) findet sich auch ein Titel: *Ὠιοθυτικὰ ἢ Ὠιοσκοπικά.*] Wenn die dem *Epimenides* zugeschriebene *Theogonie*, deren Echtheit *Philodemos π. εὐσ.* 47, p. 19 G bezweifelt (*τὰ εἰς Ἐπιμενίδην ἀναφερόμενα*), wirklich dem kretischen Theologen angehört, so würde sie uns das älteste Zeugnis für das orphische *ᾠόν* bieten, *fr.* 5 (*Diels* S. 495) aus *Damascius π. ἀρχ.* 124 (nach *Eudemos*); der Bericht darüber ist (*Kern* p. 62, I) freilich durch die Triadentheorie so verdunkelt, daß wir uns keine klare Vorstellung über die Mischung der Stoffe machen können: *ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ᾠὸν γενέσθαι τοῦτο ἐκεῖνο τὸ νοητὸν ζῷον ὡς ἀληθῶς ἐξ οὗ πάλιν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν.* Willkommen war dem *Aristophanes* für seine Ornithogonie in den *Vögeln* v. 695 das orphische *ᾠόν*: *τίκτει πρώτιστον ὑπηνέμιον Νὺξ ἡ μελανόπτερος ᾠόν* (*ὑπηνέμιον*, d. i. ohne Begattung, vgl. *Aristot. περὶ τὰ ζῷα* 6, 2, 6: *δεχόμεναι τὰ πνεύματα αἱ ὄρνιθες*, nicht wie *Eisler* a. a. O. 398, Anm. 1 will: 'im rasenden Wirbel bewegt'). Es lag nahe, sich das Weltall unter der Gestalt eines Eis vorzustellen, das sich in Himmel und Erde teilt, zumal auch wegen seines keimfähigen Inhalts; entweder sollte die obere Hälfte den Himmel, die untere die Erde und die Unterwelt bilden, oder das Eidotter in der Mitte die Erde, das Eiweiß den Himmel, der die Erde von allen Seiten umgäbe; selbst das Eihäutchen erhielt dabei seine Bedeutung, *fr.*

*) *Proklos* zu *Plat Tim.* 41 e entnimmt der orphischen Literatur (*fr.* 162 *K.* 110 *Ab*): *ὁ δημιουργός, ὡς ὁ Ὀρφεύς φησι, τρέφεται μὲν ὑπὸ τῆς Ἀδραστείας, σύνεστι δὲ τῇ Ἀνάγκῃ, γεννᾷ δὲ τὴν Εἱμαρμένην.* Nach dem Zusammenhange kann hier unter *δημιουργός* nur Zeus verstanden werden. Man erkennt, wie willkürlich diese Literatur mit solchen Namen und Begriffen, die den Philosophen entlehnt sind (vgl. u. a. *Parmenides* bei *Diels, Vorsokr.*^{2} S. 110 unter 32), schaltet.

*) Vgl. die Bilder des Zrvan von Ostia und in der Villa Albani bei *Eisler* a. a. O. S. 412 f. Im *Kritiasfragment* (aus dem *Sisyphos*): *Χρόνου καλὸν ποίκιλμα τέκτονος σοφοῦ* ist Chronos der kunstfertige Weber. Das *ἔτευξε* im *orph. fr.* 70 *K* 53 *Ab.* geht auf Schmiedearbeit, die eine silberne Schale um den Weltstoff legte. Das *Diphilosfragment* aus *Stob. flor.* 116, 32 (*fr.* 83 bei *Kock* 2, 569): *πολιὸς τεχνίτης ἐστὶν ὁ χρόνος, ὦ ξένε. χαίρει μεταπλάττων πάντας ἐπὶ τὰ χείρονα* gehört nicht hierher, wie die Begründung zeigt.

orph. 70 *K.* 53 *Ab.* aus *Achilles Tatius Isag. ad Arati Phaenom.* 4: τὴν δὲ τάξιν, ἣν δεδώκαμεν τῷ σφαιρώματι, οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσι παραπλησίαν εἶναι τοῖς ᾠοῖς· ὃν γὰρ ἔχει λόγον τὸ λέπυρον ἐν τῷ ᾠῷ, τοῦτον ἔχειν ἐν τῷ παντὶ τὸν οὐρανὸν καὶ ὡς ἐξήρτηται τοῦ οὐρανοῦ κυκλοτερῶς ὁ αἰθήρ, οὕτω τοῦ λεπύρου ὁ ὑμήν. Ἀργῆτα χιτῶνα ἢ τὴν νεφέλην im *fr.* 60 *K.* 48 *Ab.* aus *Damascius* π. ἀρχ. c. 123, verbunden mit τὸ κυούμενον καὶ τὸ κύον ᾠόν, wird verschieden gedeutet: *Eisler* S. 522 versteht unter ἀργὴς χιτών das 'als Eihäutchen gedachte Lichtkleid' (vgl. S. 466, Anm. 8). *Paul Schuster, De vet. orph. theog.* p. 82, Anm. 8 schlägt für νεφέλην vor κελύφην, d. i. die Eischale; *Eisler* S. 654 führt aus *Damascius* die Stelle an: οὐχὶ δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἀπὸ τοῦ ᾠοῦ παράγει καὶ τῆς νεφέλης ῥαγείσης τὸν πολυτίμητον Φάνητα und äußert sich: 'Vielleicht ist der geschmiedete Äther das eherne Himmelsblau und die Eischale, der gewebte ἀργὴς χιτών oder ὑμήν das Eihäutchen, die νεφέλη das Weiße im Ei oder der Wolkenhimmel, das Gelbe allein aber die γόνιμος ὕλη.' Das Bild des Eis liegt so nahe, daß nicht auffällt es auch bei den φυσικοί zu finden. Wer bei *Olympiodor de arte sacra lapidis philosophorum* c. 25 ed. *Bertholet* unter dem Milesier, der μίαν ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξασε, zu verstehen ist, wissen wir nicht; *Eisler* S. 524, Anm. 6 vermutet *Anaximander*; sicher hat *Empedokles* den Kosmos mit einem Ei verglichen: *Aetius* 2, 31, 4 (*Diels, Vorsokr.*[2] S. 161 unter 50): τοῦ οὐρανοῦ μᾶλλον ἀναπεπταμένου διὰ τὸ ᾠῷ παραπλησίως τὸν κόσμον κεῖσθαι, wie noch später *Epikuros*: εἶναι δὲ ἐξ ὑπαρχῆς ᾠοῦ δίκην τὸ σύμπαν; vgl. *Epikurs* κόσμοι ᾠοειδεῖς bei *Usener, Epicurea* p. 127, *fr.* 82. 'Der so einfache Gedanke, das Ei als Symbol der Erzeugung und Belebung zu betrachten und davon in den auf den ersten Ursprung der Dinge gehenden Mythen Gebrauch zu machen, ist vielen Völkern eigen gewesen, ohne daß man glauben müßte, daß das eine ihn von dem anderen empfangen hätte' (*G. Zoega, Abhandlungen* 231). Aus der ägyptischen Kosmogonie *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* S. 101: 'Der erste Schöpfungsakt begann mit der Bildung eines Eis aus dem Urgewässer.' Bei den Indern: 'Nach *Çatapathabrâhmana* 11, 1, 6, 5 geht aus dem Urwasser zunächst ein goldenes Ei hervor' (*Lukas, Grundbegriffe* S. 81). Bei den Iraniern: *Minokheird* 44, 7: 'Himmel und Erde und Wasser und alles andere unter dem Himmel ist so geformt worden, wie das Ei der Vögel. Der Himmel ist über der Erde und unter der Erde einem Ei ähnlich durch das Händewerk des Schöpfers geformt, die Erde innerhalb des Himmels ähnlich wie das Gelbe im Ei' (*Windischmann, Zoroastr. Studien* S. 284). *Plut. de Is. et Os.* 47, p. 370a: ὁ μὲν Ὡρομάζης .... ἄλλους δὲ ποιήσας τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεοὺς εἰς ᾠὸν ἔθηκεν. οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἀρειμανίου γενόμενοι καὶ αὐτοὶ τοσοῦτον διατρήσαντες τὸ ᾠὸν .... ὅθεν ἀναμέμικται τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς. Vgl. das Bild von der Geburt des Mithras aus dem geborstenen Weltei in einem Mithraeum bei *Eisler* S. 411 und von Zrvan auf dem kosmischen Ei stehend, S. 412. Bei den Peruanern: *Lukas, Grundbegriffe* S. 261 f. Bei den Letten und Litauern: *Veckenstedt in der Zeitschr. f. Volkskunde* 2, S. 3. 7. Vgl. *Th. Gomperz, Griechische Denker* 1[2], S. 77. 432. *O. Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis* p. 12 f. stellt vier griechische Sagen zusammen, in denen die Geburt einzelner Wesen aus dem Ei erzählt wird: *Schol. Il. B* 783 Geburt des Typhon aus den der Hera von Kosmos geschenkten zwei Eiern; *Ibykos fr.* 16 *Bgk.*[4] aus *Athen.* 2, 57 Geburt der Molioniden (Μολίονες) aus dem silbernen Ei; *Sappho fr.* 56 aus *Et. Magn.* 822, 39 Ei der Leda, aus dem Helena und nach späterer Überlieferung die Dioskuren geboren wurden; *Schol. vet. Lykophr.* v. 211: παρὰ Λεσβίοις ὁ Διόνυσος Ἐνόρχης ἐξ ᾠοῦ γεννᾶσθαι. (Über das darauf bezogene Berliner Vasenbild N. 2430 s. *Gruppe* im *Orpheus*artikel Bd. 3, Sp. 1142, 47 ff.). Auch diesen Sagen liegt die kosmische Bedeutung des Eis zugrunde. Ob wir einen Unterschied zwischen Weltei und Lichtei zu machen haben, bleibe dahingestellt; *Lukas, Grundbegriffe* S. 153 ist geneigt, das Ei, aus dem Phanes hervorgeht, von dem Ei, aus dem Himmel und Erde entstehen, zu unterscheiden.

Die Ornithogonie des *Aristophanes av.* 693 ff. fährt fort, von dem von der Nacht geborenen ᾠόν zu berichten: ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλαστεν Ἔρως ὁ ποθεινός, στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν, εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις. Die beiden folgenden Verse erzählen die Geburt der Vögel von Eros und Chaos; v. 700 heißt es weiter: πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἔρως ξυνέμιξεν ἅπαντα· ξυμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γέγον' οὐρανὸς ὠκεανός τε καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον. Ziehen wir von diesem Ruhmesgesang der Vögel das ab, was zu ihrem Preise von dem Dichter hinzugefügt worden ist — auch die Häufung der auf den Flug bezüglichen Beiwörter mag hierher gehören: Χάος πτερόεν, Νὺξ μελανόπτερος, πτερύγοιν χρυσαῖν — so bleibt als die Hauptsache übrig, daß Eros zum Demiurgen der Welt gemacht wird. (Beachtenswert ist daneben in kosmischer Beziehung εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις, wobei der Dichter an den in wirbelnder Bewegung befindlichen Urstoff gedacht haben mag, vgl. den Δῖνος in den *Wolken* v. 381, die δίνη der Atomisten und des *Anaxagoras* und den orphischen Vers *fr.* 37 *K.* 67 *Ab.* aus *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 26: αὐτὰρ Ἔρωτα Χρόνος (überl. Κρόνος) καὶ πνεύματα πάντ' ἐτέκνωσε.) Der kosmische Eros erscheint zuerst in der *hesiod*ischen Theogonie neben Chaos und Gaia als Urwesen v. 120, freilich der Zusatz: ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν läßt zweifeln, ob der Dichter die kosmische Bedeutung des Eros erfaßt hat (*De Cupidine Cosmogonico* schrieb *G. Fr. Schoemann* 1852, *opusc. acad.* 2, 60 ff.). Die *Hesiod*stelle zitiert *Platon, Symposion* 6, p. 178b in der Rede des *Phaidros*: γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ, ἀλλ' Ἡσίοδος πρῶτον μὲν χάος φησὶ γενέσθαι, αὐτὰρ ἔπειτα ..... φησὶ μετὰ τὸ χάος δύο τούτω

γενέσθαι Γῆν τε καὶ Ἔρωτα. (Die Kritik der Überlieferung des Zitats ist hier überflüssig.) Ein zweites Zeugnis für die Würde des Eros führt *Phaidros* aus *Parmenides* an: *Παρμενίδης δὲ τὴν Γένεσιν λέγει· πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.* Beide Zeugnisse verbindet *Aristot. Met.* A 4, p. 984 a, 23, wo er von den *ἀρχαί* der älteren Philosophen spricht: *ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν οἷον καὶ Παρμενίδης· οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν 'πρώτιστον μέν φησιν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*; auch *Plutarch* führt im *ἐρωτικός* c. 13, p. 756 f. den Vers an; er versteht unter *Γένεσις*: *Ἀφροδίτη*, *fr.* 13 *Diels, Vorsokr.*² S. 123. An dritter Stelle wird von *Phaidros* im *Symposion Akusilaos* als Gewährsmann genannt: *Ἡσιόδῳ καὶ Ἀκουσίλαος ὁμολογεῖ*, eine Bemerkung, die einzuschränken ist. Denn nach *Eudemos* bei *Damascius περὶ ἀρχ.* 124, I 320 *R.* hat *Akusilaos* Eros einen Sohn des Erebos und der Nyx, den Bruder von Aither und Metis genannt. Die *Hypothesis* zu *Theokrit* 13 nennt Nyx und Aither Eltern des Eros und beruft sich auf das Zeugnis des *Akusilaos*; wir werden aber *Eudemos* mehr Vertrauen schenken als dieser *Hypothesis*, die sich auch sonst in Zitaten unzuverlässig erweist.*) Andere Angaben über die Herkunft des Eros können übergangen werden, s. *Furtwängler* im Artikel *Eros* Bd. 1, Sp. 1344 ff. und besonders *A. Kalkmann, Pausanias der Perieget* S. 206 ff. (hinzuzufügen ist noch *Cic. de deor. nat.* 3, 23, 60). Daß die orphische Lehre, die in Chronos den Demiurgen verehrte, diesen zum Vater des Eros machte — *Schol. Apoll. Rh.* 3, 26. *fr.* 37 *K.* 67 *Ab.*: *αὐτὰρ Ἔρωτα Χρόνος καὶ πνεύματα πάντ' ἐτέκνωσε* — ist erklärlich. Den Gegensatz zwischen dem kosmischen Eros und dem Sohne der Aphrodite faßt *Antagoras* in einem *Epigramm* bei *Diog. Laert.* 4, 26 (aus *Antigonos v. Karystos* s. v. *Wilamowitz* S. 69): *ἐν δοιῇ μοι θυμός, ἐπεὶ γένος ἀμφήριστον, ἤ σε θεῶν τὸν πρῶτον ἀειγενέων, Ἔρως, εἴπω, τῶν ὅσσους Ἔρεβός τε πάλαι βασίλειά τε παῖδας γείνατο Νὺξ πελάγεσσιν ὑπ' εὐρέος Ὠκεανοῖο, ἤ σέ γε Κύπριδος υἷα περίφρονος ἠέ σε Γαίης ἢ Ἀνέμων· τοῖος σὺ κακὰ φρονέων ἀλάλησαι ἀνθρώποις ἠδ' ἐσθλά· τὸ καὶ σέο σῶμα δίφυιον.* Das Problem von den zwei *Ἔρως* führt *Pausanias* im *Symposion* c. 8, p. 180 d auf die beiden Aphroditen, *Οὐρανία* Tochter des Uranos und die Tochter des Zeus und der Dione, zurück; auch *Eryximachos* geht in c. 12, p. 186 a von der Doppelnatur des Eros aus, denkt aber nicht an den Demiurgen Eros, sondern sucht ihn in der *φιλία* des *Empedokles* und der *ἁρμονία* des *Herakleitos*; noch weniger kann hier die ethisch-ästhetische Auffassung des Sokrates in Betracht kommen: der Mythos von der Entstehung des Eros aus Poros und Penia hat nicht kosmische Bedeutung trotz *Plut. de Is. et Os.* c. 57, p. 374 d, der sie so deuten möchte (*Πενίαν τὴν ὕλην προσεῖπεν*). Ob wir den kosmischen Eros im Kultus finden, ist zweifelhaft. *Furtwängler* a. a. O. Sp. 1341 vermutet zwar in dem Eros von Thespiae, der unter dem Symbol eines rohen Steines (*ἀργὸς λίθος Paus.* 9, 27, 1) verehrt wurde, einen 'dem Hermes verwandten Gott der Zeugungskraft', fügt aber hinzu: 'Kosmisches enthielt er schwerlich.' Daß der Eros der *hesiod*ischen *Theogonie* 'ganz in den Vorstellungen des Eros von Thespiae fußt', behauptet *v. Wilamowitz, Kydathen* S. 131, ohne es zu beweisen. Auch dürfte der Deutung *Schoemanns*, *Opusc.* 2, 85, daß der Axieros der Kabirenreligion Eros sei, bei dem gegenwärtigen Stand der Kabirenfrage niemand mehr beistimmen. Der Kultus von Parion, Phlya und Eleusis (*Schoemann* a. a. O. p. 86 f. *Furtwängler* a. a. O. S. 1342) scheint auf den kosmischen Eros insofern hinzudeuten, als er Eros in Verbindung mit der Demeter bringt (Eros und die Erdgöttin auf Vasenbildern *Furtwängler* S. 1342. *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 376). Endlich die Verbindung des Eros mit Zeus, vor allem in der Kosmogonie des *Pherekydes fr.* 3 (*Diels, Vorsokr.* 508. *O. Kern* p. 86 unter II) aus *Proklos in Tim.* 156 a: *ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταὐτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν.* Es ist schwer, dies in Einklang mit den Zeugnissen zu bringen, nach denen *Pherekydes Χρόνος* als Demiurgen an die Spitze seiner Kosmogonie gestellt hat, wonach der an erster Stelle genannte *Ζάς* als Äther stofflich zu deuten ist; wir würden also den Demiurgen Zeus, der sich in Eros verwandelt, in eine spätere Schöpfungsperiode zu setzen haben, wenn wir nicht einen in der orphischen Lehre wie auch sonst in der griechischen Theologie und Philosophie sich findenden Widerspruch anerkennen wollen, wonach trotz der Annahme älterer Götterdynastien, kosmischer Urwesen, und trotz der Mythen von der Geburt des Zeus doch immer wieder der Glaube hervortritt: *Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς κεφαλή*, vgl. *Aristot. Metaph.* N 4, p. 1091 b, 4: *οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως, ᾗ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία· οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις μὲν διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν, ἐπεὶ οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν τῷ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν.* So ist denn auch der schöpferische Eros mit Zeus in orphischer Lehre identifiziert worden, *fr.* 170 *K.* 71 *Ab.* aus *Proklos* in *Plat. Alcib.* I, 109 e: *ἐν γὰρ τῷ Διὶ ὁ Ἔρως ἐστί .... καὶ ὁ Ἔρως πρόεισιν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ συνυπέστη τῷ Διὶ πρώτως (πρῶτος) ἐν τοῖς νοητοῖς· ἐκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς ὁ πανόπτης ἐστὶ καὶ ἁβρὸς Ἔρως ὥς Ὀρφεύς φησιν.* Vgl. insbesondere den Hymnus *Ζεὺς πρῶτος γένετο*

*) Die *Hypothesis* zitiert: *Ἡσίοδος Χάους καὶ Γῆς* sc. *Ἔρωτα υἱόν* gegen *Theogonie* v. 116 — *Σαπφὼ Ἀφροδίτης καὶ Οὐρανοῦ* gegen *Schol. Apoll. Rh.* 3, 26: *Γῆς καὶ Οὐρανοῦ.* (Die Benennung des *Pausanias* 9, 27, 3 *Σαπφὼ δὲ ἡ Λεσβία. πολλά τε καὶ οὐχ ὁμολογοῦντα ἀλλήλοις εἰς Ἔρωτα ᾖσε* bezieht sich kaum auf die Genealogie des Eros) — *Ἀλκαῖος Ἔριδος καὶ Ζεφύρου* ist von *Meineke* nach *Plut. Erot.* c. 20 (*fr.* 13 *Bergk*) in *Ἴριδος* verbessert worden.

usw. bei *Euseb. Praep. ev.* 3, 9. *Stobaeus Ecl. Phys.* 1, c. 1, *fr.* 168 *K.* 123 *Ab.*

Nicht dem Kultus, sondern der Spekulation entstammt der kosmische Eros: er bedeutet den schöpferischen Willen, den Zeugungstrieb. Dieser kosmogonische Begriff begegnet, wie erklärlich, auch in anderen Kosmogonien. Im *29.* Hymnus aus dem 10. Buche des *Rigveda* (*Lukas, Grundbegriffe* 66) heißt es: 'Finsternis war da, von der Finsternis verdeckt war dieses All im Anfang unterschiedloses Wesen, das gewaltige, das umhüllt war von dem leeren Raum, das ward allein durch die Macht der inbrünstigen Betrachtung (tapas) hervorgebracht. Der Wille (kâma) kam darüber zuerst zustande, der Geister ursprünglicher Same war es....' (vgl. Artikel *Eros* Bd. 1, Sp. 1340). In der ägyptischen Religion wird Heh, einer der Achtheit, nicht bloß als Urzeit, sondern auch als 'Suchen, Verlangen' erklärt, *H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* S. 129. Wenn *Damascius* c. 125, I 323 *Ruelle* nach *Eudemos* die phönikische Kosmogonie richtig wiedergegeben hat, so hat auch sie ein Wesen, das in der Übersetzung *Πόθος* genannt wird, unter die Urheber der Schöpfung eingereiht; dasselbe erscheint auch in der Kosmogonie des sog. Sanchuniathon, *Lukas, Grundbegriffe* S. 141.

Mit dem Schöpfungstrieb verband sich im Mythus die göttliche Einsicht (*τοῦ θεοῦ πρόνοια Plat. Tim.* 6, p. 30 b). In der *hesiod*ischen *Theogonie* v. 886 ist die Okeanine Metis (s. *Weizsäcker* im Artikel *Metis* Bd. 2, Sp. 2938 ff.) die erste Gemahlin des Zeus, der sie in den eigenen Leib versenkte, um Pallas Athene aus sich zu erzeugen (vgl. die Fassung des Stoikers *Chrysippos* in der 3. Ausgabe von *Rzach* [1913] S. 45). *Platon* nennt in seinem Mythus von der Geburt des Eros (*Sympos.* c. 23, p. 203 b) Metis die Mutter des Poros. Bei *Akusilaos fr.* 1 *Diels* aus *Damascius π. α.* 124 bleibt das Geschlecht von Metis unbestimmt, in der orphischen Theogonie ist Metis männlichen Geschlechts: *καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής — ἁβρὸς Ἔρως καὶ Μῆτις ἀτάσθαλος* (soll das Beiwort auf das Titanische gehen?), *fr.* 170 *K.* 71 *Ab. fr.* 68 *K.* 123 *Ab.*, v. 11. *fr.* 89 *K.* 139 *Ab.**) In den orphischen *Argonautika* v. 424 besingt Orpheus *πρεσβύτατόν τε καὶ αὐτοτελῆ πολύμητιν Ἔρωτα.* Wenn das Gedicht unter den Grundwesen der Schöpfung neben Ananke**), Chronos, Aither zuletzt (v. 14 ff.) *διφυῆ* (vgl. 58. *Hymnus* auf Eros v. 4) *πυριωπέα κυδρὸν Ἔρωτα Νυκτὸς ἀειγνήτης πατέρα κλυτόν, ὅν ῥα Φάνητα ὁπλότεροι καλέουσι βροτοί* als Sohn des Chronos preist, so ist damit die Identität des Eros mit Phanes in der orphischen Lehre ausgesprochen.

*) In den hermetischen Schriften ist der Demiurg *Νοῦς* mannweiblich, *Reitzenstein*, *Poimandres*, Text S. 330, § 9, S. 39 (S. 68: „hellenistische Lehre ägyptischer Priester").

**) *Plat. Tim.* c. 17, p. 48 a: *μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν*, vgl. c. 30, p. 68 e (*πειθώ* = Eros?).

VI. Phanes. Zeus und Dionysos bei den Orphikern.

O. Gruppe hat im Art. *Phanes* Bd. 3, Sp. 2254 ff. die Namen des Phanes: Antauges, Phaethon, Protogonos, Metis, Erikepaios, Eubuleus, Eros, Priapos (Priepos) — im orphischen *Hymnus* 6 finden sich nacheinander Protogonos, Erikepaios, Phanes, Priepos, Antauges, *fr.* 237 *K.* 167 *Ab.* aus *Macrobius Sat.* 1, 18, 12 Phanes, Dionysos, Eubuleus, Antauges —, Pan und seine Gleichsetzung mit Zeus und Dionysos ausführlich behandelt, so daß bezüglich des Materials darauf verwiesen werden kann. Nachdem *Diels* in der *Festschrift für Gomperz* auf den Goldplättchen von Thurii (s. *Diels, Vorsokr.*[2] S. 481 unter 21) nicht nur den Namen Phanes wieder getilgt, sondern auch *πρατογόνῳ* richtig auf *Γῇ ματρί* bezogen hat, lassen sich beide Namen für den Urgott der älteren Orphik nicht mehr bezeugen; unbestimmt ist das Alter der orphischen Verse, *fr.* 86 *K.* 59 *Ab.* aus *Hermias* zu *Plat. Phaedr.* 247 c: *Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν .... τοῖον ἀπέστιλβε* (*ἀπέστραπτε*) *χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος*, in denen *πρωτόγονος* nicht als selbständiger Name, sondern nur als Beiname des Phanes zu nehmen ist. Auch der rätselhafte, wohl nicht griechische Name *Ἠρικεπαῖος* (*Ἠρικαπαῖος*) — *fr.* 107 *K.* 85 *Ab.* (*κόσμον*) *οὗ πρῶτος βασίλευσε περικλυτὸς Ἠρικεπαῖος*, *fr.* 102 *K.* 87 *Ab.* (*Νύξ*) *σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου*, *fr.* 167 *K.* 120 *Ab.* *ὡς τότε πρωτογόνοιο χανὼν* (*χαδὼν Rohde*) *μένος Ἠρικεπαίου τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῇ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ*, *Hymn.* 6 *Πρωτόγονον καλέω διφυῆ .... Ἠρικεπαῖον* — ist noch nicht geklärt (Vermutungen bei *Gruppe* Sp. 2259. 2268 und *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 475, Anm. 6), noch in der vorchristlichen Literatur nachgewiesen. Zweifelhaft ist, ob in den *πρωτογονο* des *fr.* 2 *K.* (aus der *Hypsipyle* des *Euripides*) Phanes steckt; dagegen bietet der orphische Papyrus des 2. Jahrh. *fr.* 31 *K.* v. 22 *Ἰρικεπαῖγε* = *Ἠρικεπαῖε*, während v. 23 die Ergänzung *ητα* zu *Φάνητα* (*Diels*) unsicher ist. So bleibt für den Namen Phanes noch immer das älteste Zeugnis *Diodor* 1, 11 (aus *Hekataios* v. Abdera?): *Ὀρφεὺς δέ· Τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον*, beide Namen als Epiklesen des Helios im Zusammenhange mit dem ägyptischen Osiris. Sicher aber ist, daß in der orphischen Dichtung der späteren Zeit, d. h. nach *Aristoteles*, Phanes, Protogonos und Erikepaios identisch sind.

In der Ornithogonie des *Aristophanes av.* 695 ff. gebiert die *Νύξ* im Schoße des Erebos ein Ei, aus dem der goldgeflügelte Eros hervorgeht, der mit Chaos vereint das Geschlecht der Vögel ausbrütet. Das ist die Parodie einer Dichtung, die den aus dem Ei der Nacht hervorgegangenen Eros die sichtbare Welt hervorbringen ließ, Himmel und Erde, Götter und Menschen. An die Stelle des Eros tritt in der orphischen Literatur, die von den Neuplatonikern benutzt worden ist, Phanes als Demiurg, aber nicht an erster Stelle. In der rhapsodischen Theogonie und in der des *Hieronymos* ist Chronos der erste Demiurg, der aus sich Aither und Chaos hervorbringt, bei *Hierony-*

mos als Drache, der im Aither, Chaos und Erebos (*ἐν τούτοις fr.* 54 *K.* 36 *Ab.* aus *Damascius π. ἀρχ.* c. 123) das Ei erzeugt, in den Rhapsodien als *τεχνίτης*, der das Ei schmiedet.*) Nach *Hieronymos* geben aus dem geborstenen Ei Himmel und Erde und als dritter Phanes hervor, der von *Damascius fr.* 54 *K.* 36 *Ab.* beschrieben wird: *θεὸν δισώματον* (überl. *ἀσώματον*) *πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρυσᾶς, ὃς ἐν μὲν ταῖς λαγόσι προσπεφυκυίας εἶχε ταύρων κεφαλάς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον*

*) *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 653 hat sich ans den neuplatonischen Zeugnissen folgendes Bild der Schöpfnng gestaltet: „Aus diesem Urgemisch (*γόνιμος ὕλη* des Chronos) scheiden sich die Einzelstoffe aus: mitten im Chaos erscheint plötzlich der Lichtstoff *Αἰθήρ*, so daß hüben und drüben von diesem Glanze die noch nngeschiedenen Massen als *σκότος ἀζηχές* und *σκοτόεσσα ὀμίχλη* sichtbar werden (s. *Proklos* in *Plat. Parm* 6, 139 b, *fr.* 67 *K.* 52 *Ab.*). Diese Abscheidnng, die von dem Aither als Prinzip aller Trennung (*τὸ δὲ πέρας ὁ Αἰθήρ*) eingeleitet wird, würde zu einer vollen Auflösnng des Alls geführt haben, wenn nicht die Gottheit eingegriffen hätte, bzw. die Abscheidung hatte vielleicht schon bedrohliche Fortschritte gemacht, als Chronos versuchte, die auseinanderstrebenden Gegensätze wieder zur Einheit zurückzuführen. Im großen Mischkrug der Nacht (*fr.* 104 *K.* 73 *Ab.* aus *Proklos* in *Plat. Tim. E* prooim. 3, 169, 15 *Diehl*: *τὸν δὲ κρατῆρα τὸν ζῳογόνον τῇ Νυκτὶ τῇ πᾶσαν ἐκ τῶν ἀφανῶν παραγούσῃ ζωὴν μετὰ τοῦ Φάνητος* — aber Phanes ist ja noch nicht geboren! —) sollen die Stoffe durcheinander gerührt und wie in einem Schmelztiegel (*ὥσπερ ἐν χώνῃ κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντός* aus *Apio apud Clement. Rom. Homil.* 6, 4, *fr.* 55 *K.* 37 *Ab.*) zu einem Gusse verschmolzen werden. Unruhig nnd nnwillig, sich zu einer Eiuheit zu verbinden, wogt die Masse hin und her und erzeugt *μυρίας ἀτελεῖς κράσεις* (s. *ebend.*), d. h. die vielen Gottheiten, die Orpheus zwischen Chronos und dem erstgeborenen Phanes einführt, *fr.* 64 *K.* 50 *Ab.* aus *Damascius* c. 111.: *τί δὲ ὁ θεῖος Ὀρφεύς; οὐ πολλοὺς θεοὺς ὑφίστησιν ἀπὸ τοῦ Χρόνου μέχρι τοῦ πρωτογόνου Φάνητος;* Endlich aber schließt sich der Urstrom, genauer gesagt, jenes wogende Meer des Ungemischten — wie eine Luftblase im umgerührten Wasser zu entstehen pflegt — von Zeit und Notwendigkeit in Wirbel bewegt, zu einem Kreise zusammen und formt ein rundes Gebilde (nach *fr.* 55 *K.* 37 *Ab.*); der Gott ersieht den Augenblick und schmiedet aus dem Lichtstoff (*fr.* 70 *K.* 53 *Ab.*: *ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ ὠεὸν ἀργύφεον*), der sich zu Anfang abgeschieden hat, eine feste Schale um die eiförmige Blase, die er fürs erste in einer strahlenden aus Glanz gewobenen Hülle (*fr.* 60 *K.* 48 *Ab. ἀργῆτα χιτῶνα*) eingefangen hat. Aber auch diese *ἕνωσις* soll nicht von Dauer sein Bevor der Wirbel in die Eischale eingeschlossen werden konnte, hat er, wie der Strudel im Wasser die Luft einschließt, saugend etwas vom Atem der Urgottheit in sein Innerstes gerissen (*ἔπειτα ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος ἀναφερόμενον προέκυψεν εἰς φῶς μέγιστόν τε τοῦτο ἀποκύημα*). Durch diesen göttlichen Hauch befruchtet, gärt und keimt nun die wieder zur *γόνιμος ὕλη* gemischte, langsam in glühende Bruthitze geratene Masse weiter und gebiert den absichtslos in der geschilderten Weise von Chronos gezeugten ‚Leuchter' Phanes". *Eisler* bemerkt dazu S. 654, Anm. 2, daß er den Zusammenhang im *fr.* 55 *K.* 37 *Ab.* absichtlich aufgelöst habe, um in die etwas chaotische Schilderung Ordnung zu bringen; glanbt er damit wirklich die orphische Überlieferung aus der mindestens dnrch zwei Federn gegangenen Paraphrase gefunden zu haben? Am bemerkenswertesten ist unter den von ihm benutzten Zeugnissen das des *Damascius* im *fr.* 64 *K.* 50 *Ab.*, wonach Orpheus zwischen Chronos und Phanes viele Götter eingeschoben habe; das könnten wir aus den *Fragmenten* 54 *K.* 36 *Ab* 57 *K.* 39 *Ab.* 60 *K.* 48 *Ab.* weder für die rhapsodische noch für die *hieronymi*anische Theogonie erschließen.

*παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἰνδαλλόμενον.**) Nach den Rhapsodien berichtet *Damascius* an derselben Stelle (*fr.* 60 *K.* 48 *Ab.*) *τελεῖν τὸ κυούμενον καὶ τὸ κύον ᾠὸν τὸν θεὸν* (sc. *Χρόνον Subi.*) *ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα ἢ τὴν νεφέλην* (*Schuster*: *κελύφην*), *ὅτι ἐκ τούτων ἐκθρώσκει ὁ Φάνης* in unklarer Darstellung.**) Wenn das *fr.* 79 *K.* 63 *Ab.* aus *Prokl. in Tim.* 30 c d den Rhapsodien entnommen ist, so haben auch sie Phanes als ein Mischwesen dargestellt mit mannigfaltigen Köpfen: *πολλὰς βρίμας ταυρείους ἀφιεὶς χαροποῦ τε λέοντος* (nach *Diehl*); vgl. *fr.* 81 *K* 63 *Ab.*: *διὸ καὶ ὁλικώτατον ζῷον ὁ θεολόγος ἀναπλάττει κριοῦ καὶ ταύρου καὶ λέοντος καὶ δράκοντος αὐτῷ περιτιθεὶς κεφαλάς.* Dagegen bietet der Vers: *τετράσιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα* (*fr.* 76 *K* 64 *Ab.* aus *Hermias in Plat. Phaedr.* 246 e) eine andere Erscheinung: ein doppelköpfiges Wesen, vielleicht Mann und Weib (*fr.* 81 *K.* 62 *Ab.* aus *Prokl. in Plat. Tim.* 30 c d und *fr.* 98 *K.* 73 *Ab.* aus *Prokl. in Tim.* 31 a: *θῆλυς καὶ γενέτωρ*), und wenn *fr.* 80 *K.* 66 *Ab.* (aus *Nonnus Abbas ad Gregor. Naz. in Iulianum* c. 78) Phanes beschreibt: *αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγήν*, so liegt es nahe, an das Doppelwesen des *Aristophanes* im *Symposion* c. 14 p. 190 a zu denken. Kaum möglich ist es, für **eine** Dichtung beide Vorstellungen zu vereinigen.

Während bei *Aristophanes av.* 695 *Νύξ* das Ei legt, aus dem Eros hervorgeht, wie überhaupt die ältere Orphik *Νύξ* an die Spitze der Schöpfung stellte, hat die Orphik in der späteren Literatur *Νύξ* zur Tochter und zugleich zur Gemahlin des Phanes gemacht, *fr.* 98 *K.* 73 *Ab.* aus *Prokl. in Tim.* 31 a: *αὐτὸς ἑῆς γὰρ παιδὸς ἀφείλετο κούριον ἄνθος.****) Man könnte

*) Der Bericht des *Damascius* ist durch den des *Athenagoras* zu ergänzen; dem letzteren, *fr.* 57 *K.* 39 *Ab.*, entnehmen wir die Entstehung von Himmel und Erde aus dem geborstenen Ei, die bei *Damascius* durch die Triadenlehre verdunkelt wird. Andererseits ist bei *Athenagoras* die Entstehung des Phanes nur aus dem verderbten Text: *προῆλθε δὲ καὶ καὶ θεὸς *γη δι σώματος** zu erschließen. Die Heilung der Stelle ist noch nicht geglückt (s. *Gruppe* Bd. 3, Sp. 2251); daß Phanes gemeint ist, kann nicht bezweifelt werden. Bei *Damascius* im *fr.* 54 *K.* 36 *Ab.* ist mit *Lobeck δισώματον* statt *ἀσώματον* zu lesen, vgl. *διφυής* im orph. *Hymnus* 6, 5 (mannweiblich?); im *14. Hymnus* v. 1 heißt Phanes *πολύμορφος*. Die Drachengestalt des Phanes wird bestätigt durch *Athenagoras* im *fr.* 58 *K.* 41 *Ab.*: *τὸν Φάνητα θεὸν ὄντα πρωτόγονον (οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ἐκ τοῦ ᾠοῦ προχυθείς) ἢ σῶμα ἢ σχῆμα ἔχειν δράκοντος.*

**) Ob die Vershälften *τὸ δ' ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον ἀτρύτως ἐφορεῖτο* in *fr* 71 *K.* 54. 55 *Ab.* (*Proklos in Tim.* 33 b und *in Cratyl.* 397 d) aus den Rhapsodien stammen und sich auf den aus dem Wirbel des Urstoffs erzeugten Phanes (vgl. *ἀνεμώκεσι δίναις* in *Aristoph. av.* 697) beziehen, bleibe dahingestellt.

***) *fr.* 58 *K.* 41 *Ab.* aus *Athenagoras pro Christ.* 20 führt die orphischen Verse an: *ἂν δὲ Φάνης* (*Schuster* schreibt *Σὺν δὲ Φάνητ'* (ι)) *ἄλλην γενεὴν τεκνώσατο δεινὴν νηδύος ἐξ ἱερῆς, προσιδεῖν φοβερωπὸν ἔχιδναν* . . . . . *Lobeck, Agloaph.* 493 versteht darunter *Νύξ*, *Kern, De Orphei . . . theog* p. 29 die *Echidna*, s. *Gruppe* Bd. 3, Sp. 2252. — Die Verbindung von Phanes und Nyx wird im *fr.* 112 *K.* 91 *Ab.* aus *Procl. in Tim.* 40 e als *ἕνωσις*, nicht als *γάμος* bezeichnet; als erster *γάμος* gilt hier die zwischen *Γῆ* und *Οὐρανός*, den Kindern der Nacht (*fr.* 109 *K.* 89 *Ab.* aus *Hermias in Plat. Phaedr.* 247 d von Nyx: *ἣ δὲ πάλιν Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε*). In der älteren Or-

den Widerspruch damit lösen, daß man mit *Eisler* a. a. O. S. 656 Anm. 2 nach *Hermias in Plat. Phaedr.* 247 d (*fr.* 99 *K.* 60 *Ab.*) drei *Νύκτες* annähme und die erste, die Weltennacht, zur Mutter*), die zweite zur Tochter des Phanes machte; aber die *Proklos*stelle im *fr.* 98 *K.* 73 *Ab.*: *παράγει τε τὰς νύκτας καὶ τῇ μέσῃ σύνεστιν ὁ πατήρ* (Phanes) wird damit nicht erklärt, s. *Gruppe* Bd. 3, Sp. 2250, 39. Daß Phanes mit *Νύξ* Geschöpfe erzeugt, geht aus *Prokl. in Tim. E* prooem. (*fr.* 104 *K.* 73 *Ab.*) hervor: *τὸν δὲ κρατῆρα τὸν ζῳογόνον τῇ Νυκτὶ τῇ πᾶσαν ἐκ τῶν ἀφανῶν παραγούσῃ ζωὴν μετὰ τοῦ Φάνητος* (vgl. *Damascius* 2, 92 *R.*). Phanes und Nyx werden dabei im *ἄδυτον* als Demiurgen und Herrscher gedacht, *fr.* 104 *K.* 72 *Ab.* aus *Prokl. in Tim. E* prooem.: *ἡγοῦνται θεῶν ἐν τῷ ἀδύτῳ διαιωνίως ἱδρυμένοι* (eine Generation von Gottheiten ist also schon vorhanden!), *fr.* 107, S. 172 *K.* 74 *Ab.* aus *Prokl. in Tim.* 28 c: *καὶ ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ* (sc. Orpheus) *δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν.* Die Reihenfolge der Götterdynastien wird im *fr.* 107 *K.* 85 *Ab.* aus *Syrianus in Arist. Met. N* 1091 b, 4 durch die orphischen Verse angegeben: *τὸν τόθ' ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον, οὗ πρῶτος βασίλευσε περικλυτὸς Ἠρικεπαῖος* (*fr.* 108 *K.* 78 *Ab.*: *τοῖον ἑλὼν*). *μεθ' ὃν ἡ Νύξ σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου* (vgl. *fr.* 102 *K.* 86. 87 *Ab.*). *μεθ' ἣν ὁ Οὐρανός· ὃς πρῶτος βασίλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα.* An vierter Stelle steht nach *Prokl. in Tim. E* prooem. (*fr.* 107 *K.* 85 *Ab.*) Kronos, an fünfter Zeus, dem *Νύξ* geweissagt hat: *ἀθανάτων βασιλῆα θεῶν πέμπτον σε* (überl. *τε*) *γενέσθαι* (*Syrian. in Aristot Metaph. N* p. 1091 b, 4): Nach diesen Zeugnissen ist für die jüngere Orphik**) festzustellen, daß nach Chronos Phanes der erste Demiurg ist, der zunächst die Nyx zeugt und darnach mit ihr im verborgenen Dunkel die erste Göttergeneration schafft und ans Licht bringt.

Die Epiphanie des Phanes scheint in der orphischen Dichtung mit wirkungsvollen Farben gefeiert worden zu sein. Er heißt ein Sohn des Aither, dem Chronos das silberne Ei geschmiedet hat (*fr.* 70 *K.* 53 *Ab.*)*), aus dem Phanes hervorgeht, *fr.* 73 *K.* 57 *Ab.* *Πρωτόγονος Φαέθων περιμήκεος αἰθέρος υἱός* (*Lactant. Instit.* 1, 5), *fr.* 74 *K.* 58 *Ab.* aus *Prokl. in Tim.* 31 a *περικαλλέος αἰθέρος υἱός.* Die Wirkung seiner Erscheinung schildern die Verse (*fr.* 86 *K.* 59 *Ab.* aus *Hermias in Plat. Phaedr.* 247 c, vgl. *fr.* 74 *K.* 58 *Ab.*): *Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν, εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μούνη· τοὶ δ' ἄλλοι ἅπαντες θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον· τοῖον ἀπέστιλβε* (*ἀπέστραπτε*) *χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.***) Wie der Eros des *Aristophanes av.* 697 ist er mit goldenen Flügeln geschmückt, *fr.* 78 *K.* 65 *Ab.* aus *Hermias in Plat. Phaedr.* 246 e *χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα*, *hymn. orph.* 6, 2 *χρυσέῃσιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι*; er fährt auf einem Rossegespann, wie der Sonnengott, als Herrscher der Welt. Ob die Bruchstücke, die sich auf die Schöpfung der Sonne (*fr.* 96 *K.* 79 *Ab.*), des Mondes (*fr.* 93 *K.* 81 *Ab.*) und die Ansiedlung der Menschen (*fr.* 94 *K.* 77 *Ab.*) beziehen, in diesen Zusammenhang gehören, ist nicht festzustellen, da unter dem Demiurgen an diesen Stellen auch Zeus verstanden werden kann. Andererseits wird Phanes selbst als Sonne gefaßt — *τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον Diod.* 1, 11, s. *Gruppe* Bd. 3, Sp. 1255.***) — Die orphische Lehre bei *Prokl. in*

phik (*Plat. Crat.* c. 19 p. 402 c): *Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.* In ihr gehen, wie bei *Hesiod*, Gaia und Uranos ohne *γάμος* voraus. Die jüngere Orphik kennt zwar auch das Ehepaar Okeanos und Thetys als Kinder dor Ge und des Uranos, aber als Titanen, nicht als Herrscher der Götter.

*) Daß das Licht aus der Finsternis hervorgeht, ist die gewöhnliche Vorstellung; das Gegenteil würde zu den Seltsamkeiten der jüngeren Orphik gehören. Wenn übrigens *Νύξ* zugleich als Mutter und Tochter des Phanes gelten soll, so könnte man an Maria, *vergine madre, figlia del tuo figlio* im Gebet des heiligon Bernhard bei *Dante, Parad.* 33, 1 erinnern.

**) Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß *Aristoteles* und *Eudemos* eine orphische Theogonie kennen, die mit *Νύξ* beginnt. Bei *Alexander Aphrod.* zu *Aristoteles Met. N* 1091, b 4 lesen wir die Reihenfolge: Chaos, Okeanos, Nyx, Uranos, Zeus, bei *Olympiodor* zu *Plat. Phaedr.* 61 c (*fr.* 107 *K.* 85 *Ab.*): Uranos, Kronos, Zeus, Dionysos. Vereinzelt steht die Überlieferung des *Nigidius Figulus* bei *Serv. ad Verg. Ecl.* 4, 10 (*fr.* 29 a *K.* 248 *Ab.*): *Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam ut magi aiunt Apollinis fore regnum.* Diese Weltalter berühren sich mit den Schöpfungsperioden nur insoweit, als sie die Menschengeschlechter angehen.

*) *ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ ὠεὸν ἀργύφεον* kann nicht heißen: „aus dem (in dem) Aither", sondern nur: „dem Aither". Unter dem *ὠεὸν ἀργύ εον* ist also nur die Hülle zu verstehen, die Chronos für den Aither schmiedet, so daß er dadurch begrenzt wird (*τοῦ πανταχοῦ πέρατος αἴτιον τὸν Αἰθέρα*).

**) *Eisler* a. a O. S 657 Anm. 1 erklärt: „nur die Urnacht sieht das Urlicht von Angesicht zu Angesicht; die anderen (Götter) sehen bloß den Widerschein des leuchtenden Körpers im Äther." Ähnlich scheint *Gruppe* Bd. 3, Sp. 2250 Z 48 ff. die Stelle zu fassen. Aber man beachte den Wechsel der Tempora: „Bis dahin hatte nur Nyx ihn gesehen; jetzt staunten alle die anderen Götter, als sie das Licht im Äther schauten". Was vorher *Eisler* S. 655 über das Öffnen der geschmiedeten Eischale mit dem zaubergewaltigen Schlüssel des Phanes sagt, gründet sich auf die Gleichsetzung des Phanes mit Mithras und die falsche Deutung des orphischen *κληῖδα νόου* (sc. *Φάνητα*) aus *Procl. in Tim.* 39 c, *fr.* 82 *K.* 119 *Ab.* Nicht klar ist, in welchen Zeitpunkt der Epiphanie *Eisler* das *ὥσπερ ἐπ' ἀκρωρείας οὐρανοῦ προκαθέζεται καὶ ἐν ἀπορρήτοις τὸν ἄπειρον περιλάμπει αἰῶνα* (*fr.* 56 *K.* 38 *Ab.*) verlegt, das er S. 421 deutet: „Nach dem Zerspringen des Eis schwingt sich der Gott heraus, nimmt auf der Oberseite des Himmels seinen Platz ein und umleuchtet dort im überhimmlischen Raum den *Αἰὼν ἄπειρος.*" Hier schwebt ihm das Bild des auf dem kosmischen Ei stehenden Zrvan aus der Villa Albani (S. 422) vor. Abor, so heißt es S. 655 weiter, „aus irgendeinem unbekannten Grunde verläßt er ungnädig dio Welt und begnügt sich damit, im überweltlichen Raume die grenzenlose, vorher in kalte Nacht gehüllte Ewigkeit wärmend zu umleuchten, ein Vorgang, der als Paarung des Phanes mit der Nacht aufgefaßt wird. Nur ein Abglanz dieses Urlichtes dringt, vom Äther zurückgeworfen, als Sonnenlicht in die endliche Welt." — — Der Vers *τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος* findet sich auch unter den Bruchstücken, die *O. Kern* im *Hermes* 23 (1885) S. 481 ff. aus oinem *Damascii liber ineditus* des *cod. Marcian.* 246 gesammelt hat.

***) Bei *Nonnus, Dionys.* 9, 141 nimmt Hermes, als er der Rheia das Bacchuskind bringt, die Gestalt des Phanes an: *πρωτογόνου δὲ Φάνητος ἀτέρμονα δύσατο μορφήν· καὶ*

Plat. Remp. 2, 74, 26 *Kr.*, *fr.* 140 *K.* nennt ihn den Herrscher und damit auch den Schöpfer des goldenen Geschlechts.

Sicher ist nach den Zeugnissen, daß die Orphik zwischen der Herrschaft des Phanes und des Zeus eine Anzahl von *γενεαί* eingeschoben hat, in Anlehnung an die *hesiod*ische *Theogonie.* Die Bruchstücke zeigen, daß namentlich die Sagen von Kronos und Rhea und den Titanen in orphischer Auffassung erzählt worden sind, auch Uranos und Gaia ihre Stelle gefunden haben, vgl. *fr.* 109 *K.* 89 *Ab.*; Okeanos und Tethys werden als Kinder des Uranos und der Gaia zu den Titanen gerechnet (*fr.* 135 *K.* 100 *Ab.*): Kronos gilt hier als Herrscher über das silberne Geschlecht (*Prokl. in Plat. Remp. fr.* 140 *K.* und *fr.* 141 *K.* 244 *Ab.* aus *Proklos* zu *Hes. Erga* v. 126). Man darf wohl annehmen, daß mit den einzelnen Götterdynastien jedesmal eine Welterneuerung verbunden wurde; sicher knüpfte sich eine Palingenesis an Zeus, dessen Geburtsmythus nach kretischer Sage erzählt wurde, in der *κατάποσις Φάνητος*: *ὣς τότε πρωτογόνοιο χανὼν* (*Zoega*, überl. *χανὸν*, *Rohde, Psyche* 2[6], 114 n. 1: *χαδὼν*) *μένος Ἠρικεπαίου τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῇ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ· μῖξε δ' ἑοῖς μελέεσσι θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν, τοὔνεκα σὺν τῷ παντὶ* (*πάντα*) *Διὸς πάλιν ἔντος ἐτύχθη αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος, πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος ἕδρη, ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα τάρταρα γαίης καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος ἄλλα τε πάντα πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλεν ἐγγένετο· Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει*, *fr.* 167 *K.* 120. 121 *Ab.* aus *Proklos* zu *Platons Timaios* 29 a (vgl. die *κατάποσις* der *Metis* in *Hes. Theog.* 886 ff.). Die neue Welt, die unter der Herrschaft des Zeus steht, ist darnach durch Emanation aus ihm entstanden, Phanes der Urstoff, aus dem sie sich entwickelt.

Der Mathematiker *Theon* von Smyrna hat in seiner Schrift *περὶ τῶν κατὰ τὸν μαθηματικὸν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν* p. 105 aus den *Ὀρφικοὶ ὅρκοι* (*fr.* 300 *K.* 171 *Ab.*) die Verse angeführt: *Ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντων πῦρ καὶ ὕδωρ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην ἠέλιόν τε Φάνητα* (*Lobeck*, *Aglaoph.* 743) *μέγαν καὶ νύκτα μέλαιναν*; andere lesen die ungewöhnliche Form *Φανῆ τε*, um die *ὀγδοάς* der Urwesen herauszubringen; aber auch bei *Zenobios* 5, 78, der nach dem auch von *Theon* zitierten *Euandros* *) die *ὀγδοάς* aufzählen will, sind nur sieben genannt: *πῦρ, ὕδωρ, γῆ, οὐρανός, σελήνη, Μίθρας, νύξ*, worin *Μίθρας* ebenso für *ἥλιος* wie für *Φάνης* stehen kann. Im orphischen Zeushymnus (*fr.* 168 *K.* 123 *Ab.*) werden acht genannt: *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής* — hier vermißt man *σελήνη* und zweifelt, ob *Μῆτις* und *Ἔρως* gleichzusetzen sind. Wir lassen diese Differenzen dahingestellt, bemerkenswert aber ist die Parallele Phanes-Mithras.

Phanes ist, wie Mithras, ein Lichtwesen, darauf deutet auch der gutgriechische Name (*φαν*); er ist ein Mithras in griechische Vorstellung übertragen, und wie dieser zum Mittelpunkt einer Religion geworden ist, so Phanes in der späten Orphik; er ist Urstoff zugleich und Weltbildner (*Proklos* zu *Timaios* 2, 93 E *ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ* (sc. *Ὀρφεῖ*) *δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν*, *Porphyrius de antro nymph.* 24 *ὡς καὶ ὁ ταῦρος* (Mithras) *δημιουργὸς ὢν καὶ γενέσεως δεσπότης*). Auch die Abstammung von Chronos weist auf iranische Einwirkung hin, wenn wir annehmen, daß der Chronos des Pherekydes der iranische Zrvan ist. Richtig sagt *Gruppe* S. 2263 Z. 10 ff., Phanes bedeute zugleich einen vorausgesetzten Stoff und eine ebenso vorausgesetzte Kraft; aber er verliert sich in neuplatonische Spekulation, wenn er hinzufügt: „Er ist ebensowohl der angenommene Urstoff, das All-Eine, als die potentielle Vielheit, die er in sich schließt, ja auch der Entwicklungsreiz, der diese Vielheit zwingt, sich aus dem All-Einen zu entfalten und in das All-Eine zurückzukehren.' Auch was er Sp. 2264 f. von dem Ursprung des Phanesmythus in babylonischen Vorstellungen und im Attismythus sagt, ist nicht überzeugend; vielmehr scheint es, daß, durch den Mithraskultus beeinflußt, Phanes erst in hellenistischer Zeit in die Orphik gekommen ist und namentlich in den Rhapsodien seinen Platz gefunden hat als Vermittler zwischen den an Chronos geknüpften Urstoffen und den Göttergeschlechtern, die seit *Hesiods Theogonie* geläufig waren. In der älteren Orphik hat Eros diese Stelle gehabt; stoische Vorstellungen mögen mitgewirkt haben, die Idee der Weltperioden und der Welterneuerung, die an sich in jeder Kosmogonie enthalten ist, in der Orphik zu vertiefen.

Aber Phanes vermochte auch in der Orphik nicht das Übergewicht des Zeus zu verdrängen: *Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος, Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.* Dieser Zeushymnus (*fr.* 168 *K.* 123 *Ab.* aus *Euseb. praep. ev.* 3, 9; *Stob. Ecl. Phys.* 1, 1, 23), dessen Anfang wenigstens dem *Platon* bekannt war (*leg.* 4 p. 715 c), führt weiter aus, wie das Haupt des Zeus den Himmel darstellt, die goldenen Hörner Aufgang und Niedergang der Gestirne, die Augen Sonne und Mond, die Ohren den Äther, Schultern, Brust und Rücken mit den Flügeln die Luft, der Bauch die Erde vom Meer umgürtet, Beine und Füße die Unterwelt, eine auch anderen Kosmogonien geläufige Vorstellung, daß die Welt aus den Gliedern eines Riesen bestehe (Ymir in der *Edd. Grimnismal Str.* 40). Die neue Welt ist eine Emanation des Zeus, er ist ihr Demiurg: *fr.* 298 *K.* 164 *Ab.* aus *Iohannes Diacon. ad Hes. Theog.* v. 482 *Ὀρφεὺς ἐν τῷ λεγομένῳ Κρατῆρι: ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεύς· Ζεὺς γὰρ ἔδωκε ζῷά τ' ἐγέννησεν· καὶ Ζῆν' αὐτὸν καλέουσι. καὶ Δία*

θεὸν ἀζομένη πρωτόσπορον εἴκαθεν Ἥρη ψευδομένας ἀκτῖνας ὑποπτήσσουσα προσώπου οὐδὲ νόθης ἐνόησε δολοπλόκον εἰκόνα μορφῆς· Hier wird also Phanes als das grenzenlose Licht gedacht.

*) *Euandros* gibt nach *Theon fr.* 300 *K.* 171 *Ab.* vor, auf einer ägyptischen Säule eine *γραφὴ βασιλέως Κρόνου καὶ βασιλίσσης Ῥέας* gefunden zu haben. Nach Ägypten weist die *ὀγδοάς*: die ägyptische Kosmogonie zählt eine Achtheit der Urwesenin acht Paaren, allerdings in jedem dio männliche und weibliche Gestalt desselben Wesens.

τῇδ' ὅτι δὴ διὰ τοῦτον ἅπαντα τέτυκται· εἷς δὲ πατὴρ οὗτος πάντων, θηρῶν τε βροτῶν τε.

Die orphische Lehre schließt aber nicht mit Zeus, sondern mit Dionysos, von dem sie den Anfang genommen hatte — *τοῖς Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι Herod.* 2, 81 —, der aber wiederum auch mit Phanes identifiziert wurde (*Diod.* 1, 11 *τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον, fr.* 237 *K.* 167 *Ab.* aus *Macrob. Sat.* 1, 18, 12 *ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον*). Als Nachfolger des Zeus wird er zum Herrscher und Schöpfer der Welt erhoben: *fr.* 236 *K.* 235 *Ab.* aus *Macrob. Sat.* 1, 23, 21 *ἀγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε, πάτερ πόντου, πάτερ αἴης, Ἥλιε παγγενέτορ. fr.* 208 *K.* 190 *Ab.* aus *Prokl. in Plat. Cratyl.* 396 b *Διόνυσος τελευταῖος θεῶν βασιλεὺς παρὰ τοῦ Διός· ὁ γὰρ πατὴρ ἱδρύει τε αὐτὸν ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκῆπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων θεῶν· κλῦτε θεοί, τόνδ' ὔμμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι, λέγει πρὸς τοὺς νέους θεοὺς ὁ Ζεύς* (also ein neues Göttergeschlecht!). *fr.* 220 *K.* 85 *Ab.* aus *Olympiodor* zu *Plat. Phaidr.* 61 c *τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος* (vgl. *O. Kern, Orpheus* S. 43). *fr.* 218 *K.* 192 *Ab.* aus *Prokl. Plat. Tim.* 42 e *κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ' ἐπέκραινε. fr.* 198 *K.* 187 *Ab.* aus *Prokl. Plat. theol.* 6, 11 *συντάττεται τῷ Διὶ καὶ μετ' ἐκεῖνον τὸν ἕνα δημιουργὸν ὑφίστησι τῶν μεριστῶν* (sc. Orpheus Bacchum). *fr.* 207 *K.* 191 *Ab.* aus *Prokl. Tim.* 42 d *τὸν γὰρ Διόνυσον οἱ θεολόγοι ταύτῃ τῇ προσηγορίᾳ* (sc. *νέον θεόν*) *κεκλήκασιν. ὁ δέ ἐστι πάσης τῆς δευτέρας δημιουργίας μονάς· ὁ γὰρ Ζεὺς βασιλέα τίθησιν αὐτὸν ἁπάντων τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ πρωτίστας αὐτῷ νέμει τιμάς. fr.* 205 *K.* 191 *Ab.* aus *Prokl. Tim.* 41 d: *ἐν τοῖς νέοις ἄρα θεοῖς καὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς δημιουργίαν τῶν θνητῶν καὶ τὴν τῆς παλιγγενεσίας αἰτίαν ὁ δημιουργὸς ἐνέθηκεν, ὥσπερ ἁπάντων τῶν ἐγκοσμίων ἐν τῇ μονάδι τῶν νέων θεῶν, ἣν καὶ αὐτὴν νέον θεὸν προσηγόρευσεν Ὀρφεύς. fr.* 209 *K.* 195 *Ab.* aus *Prokl. Tim.* 23 d e: *τὸν Ἥφαιστον ἔσοπτρόν φασι ποιῆσαι τῷ Διονύσῳ, εἰς ὃ ἐμβλέψας ὁ θεὸς καὶ εἴδωλον ἑαυτοῦ θεασάμενος προῆλθεν εἰς ὅλην τὴν μεριστὴν δημιουργίαν* (vgl. *Plat. Tim.* c. 5, 28 a). Aus diesen Zeugnissen erhellt, daß die jüngere Orphik Dionysos zum letzten Demiurgen der Welt machte; insofern sie ihn aber mit Zeus von ihren früheren Schöpfungsperioden isolierte, nannte sie ihn den zweiten Demiurgen und identifizierte ihn mit Phanes, der ja in dem Mythus von der *κατάποσις* als Emanation des Zeus galt. Kosmische Deutung ließen schon zwei Züge der älteren Dionysossagen zu: der *δισσότοκος* (*δίγονος*) oder *μηροῤῥαφής*, der aus dem Schenkel des Zeus wiedergeborene Dionysos, wofür das älteste Zeugnis *Pindar, fr.* 85 *Bgk.*[4] aus *Etym. M.* 274, 50 *λῦθι ῥάμμα* bietet, worauf aber auch im *homer*ischen *Hymnus* 34 auf Dionysos v. 6 *σὲ δ' ἔτικτε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε πολλὸν ἀπ' ἀνθρώπων, κρύπτων λευκώλενον Ἥρην* gedeutet werden kann; vgl. den Beinamen *Εἰραφιώτης* v. 2. 17. 20 (*A. Ludwich, Berl. philol. Wochenschr.* 1920 Sp. 379), bei *Nonn. Dion.* 9, 23 und a. a. St. (*Jessen,* Artikel *Semele* Bd. 4 Sp. 673, 5, andere Erklärung bei *G. Curtius, Etym.*[5] p. 342). [Die Beziehung des Mythus auf das Vaterrecht bei *Voigt* im Dionysosartikel 1 Sp. 1046 ist nicht überzeugend.] Vor allem aber ist die Sage von der Zerreißung des Bakchoskindes (Zagreus), des Sohnes von Zeus und Persephone, durch die Titanen in der orphischen Literatur behandelt worden. *Paus.* 8, 37, 5: *παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. Diod.* 5, 75, 4: *τοῦτον δὲ τὸν θεὸν* (Zagreus) *γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων* (s. die *orphischen Fragmente* 210 ff. *K.* 196 ff. *Ab.*; *Nonn. Dionys.* 6, 155 ff.; *Argon.* 24). Denn wenn auch der Mythus von der Zerstückelung des Gottes ätiologisch auf den orgiastischen Opferbrauch zurückgeführt werden kann (s. *Voigt* im Dionysosartikel Bd. 1, Sp. 1037 ff.), so schließt diese Erklärung nicht die Möglichkeit aus, daß die orphische Theologie ihm auch eine kosmogonische Deutung gegeben hat auf Grund der Vorstellung, daß die Welt aus den Gliedern eines Gottes entstanden ist. Nach dem *Purushalied* (*Rigv.* 10, 90, s. *Lukas, Grundbegriffe* S. 80) entsteht die Welt aus dem Urwesen, das die Götter als Opfer darbringen; vgl. den orphischen Zeushymnus *fr.* 168 *K.* 123 *Ab.* Pallas Athene rettet das Herz des zerstückelten Bakchoskindes*): so kann er wiedererstehen und die Welt durch ihn erneuert werden. *Proklos, Hymnus in Minervam* v. 11 ff. (*fr.* 210 *K.* 206 *Ab.*): *ἣ κραδίην ἐσάωσας ἀμιστύλλευτον ἄνακτος αἰθέρος ἐν γυάλοισι μεριζομένου ποτὲ Βάκχου Τιτήνων ὑπὸ χερσί· πόρες δέ ἑ πατρὶ φέρουσα, ὄφρα νέος βουλῇσιν ὑπ' ἀρρήτοισι τοκῆος ἐκ Σεμέλης περὶ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος.* Zeus, Dionysos und Phanes sind im orphischen System Inkarnationen desselben Urwesens, das zugleich ätherisch und chthonisch ist — so erklärt sich auch ihre Deutung als Helios und ihre Gleichsetzung mit dem persischen Mithras (Stiersymbol); sie bilden als Demiurgen eine Dreiheit. Phanes, der im System an erster Stelle steht, ist seine jüngste Schöpfung; Dionysos, der die orphische Theogonie und Kosmogonie abschließt, ist die Quelle der orphischen Mystik, Zeus aber hat auch in ihr die Würde behauptet, die ihm das hellenische Volk zu allen Zeiten zugestanden hat, und insofern Dionysos und Phanes mit ihm in Verbindung gesetzt werden, bleibt in der orphischen Lehre bestehen: *Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος, Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.* Vgl. *Aischylos Heliad. fr.* 70 *Nck.*[2] aus *Clemens Alex. Strom.* 5, 718 *Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶν ὑπέρτερον.*

*) Nach anderer Darstellung verschlingt Zeus das Herz (*Hyg. fab.* 157? *Voigt* a. a. O. Sp. 1056, 32). Dieser Zug gehört wohl in die Erzählung, daß die Titanen, nachdem sie das Kind zerfleischt und gebraten haben, Zeus zum Mahle einluden: das Thyestesmotiv mit der *κατάποσις* verbunden.

VII. Entstehung der Lebewesen.

Während in der Genesis ausführlich berichtet wird, wie die Erde auf des Schöpfers Wort Gras und Kraut und Bäume emporsprießen läßt (1, 11. 12), ist in anderen Schöpfungsgeschichten, soweit wir sie übersehen können, davon nur spärlich die Rede; es schien sich von selbst zu verstehen, daß mit der Erde auch ihre Geschöpfe, insbesondere die Pflanzen entstehen: ἐκ γαίης πάντα. Der Mythus vom ἱερὸς γάμος knüpft diese Schöpfung an die Vermählung des Himmels mit der Erde, s. die Dichterstellen unter I.; daher die Schilderung des Beilagers von Zeus und Hera in Ξ 347 ff.: τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην, λωτόν θ' ἑρσήεντα κτλ. Die *hesiod*ische *Theogonie,* v. 129, berichtet von Γαῖα: γείνατο δ' Οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους; die Fortsetzung in v. 130 Νυμφέων, αἳ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα wird nach *Göttling* auch von *Rzach* eingeklammert, ohne zureichenden Grund: mit den Nymphen ist die Vegetation, insbesondere der Baumwuchs eng verbunden, vgl. im *Aphroditehymnus* (*hymn. hom.* 4, 264 ff.): τῇσι δ' — sc. νύμφαις ὀρεσκῴοις — ἅμ' ἢ ἐλάται ἠὲ δρύες ὑψικάρηνοι γεινομένῃσιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ, καλαί, τηλεθάουσαι. Auffallend ist, wenn die *Theogonie* v. 187 die νύμφαι Μελίαι von Gaia aus den Blutstropfen des verstümmelten Uranos geboren werden läßt; die Erklärung *Stolls* im Artikel *Melia* Bd. 2, Sp. 2629, daß die 'Eschennymphen' den blutigen Mord durch die Lanze, deren Schaft aus Eschenholz geschnitten ist, bezeichnen, leuchtet wenig ein. In einem *Hesiodfragment* (198 *Rz.*[3]) ist von der Herkunft der οὔρειαι Νύμφαι berichtet: οὔρειαι Νύμφαι θεαὶ ἐξεγένοντο von fünf Enkelinnen des Phoroneus; der Name des Vaters ist in der Überlieferung bei *Strab.* 10 p. 471 (Ἑκατέρου) nicht mit Sicherheit herzustellen (Verbesserungsvorschläge bei *Preller-Robert, Gr. M.*[4] S. 654, 3). Namen, wie Μελία und Philyra, die Frauen in der Sage beigelegt werden, sind von Bäumen entlehnt; nahe lag es, an sie Verwandlungssagen zu knüpfen (s. den Artikel *Philyra* Bd. 3, Sp. 2354, 20 ff.); aber wie es zweifelhaft ist, ob darin die Entstehung des Menschen aus einer Pflanze oder umgekehrt der Pflanze aus einem Menschen das ursprüngliche Motiv ist, so bleibt es in letzterem Falle fraglich, ob die aus Verwandlungen hervorgegangenen Pflanzen als zum erstenmal entstanden gedacht werden oder die Gattung als bereits vorhanden vorausgesetzt wird. Diese Verwandlungssagen sind verhältnismäßig jungen Ursprungs, die Pflanzenmärchen noch jünger als die Tiermärchen (s. *W. Wundt, Völkerpsychologie* 6[2] S. 229 ff.): bei den Griechen hat sie erst die hellenistische Literatur mit Vorliebe gepflegt. Auf ältere Zeit geht u. a. vielleicht die Verwandlung der Heliaden in Pappeln zurück, wenn anders die Erzählung im *Schol. Od.* 17, 208 (vgl. *Plin. h. n.* 37, 11; *Hyg. fab.* 154 bei *M. Schmidt* S. 17) auf den Heliaden des *Aischylos* (*Nauck*[2] *fr.* 73) beruht; der λόγος ἱερός des altlakonischen Festes der Hyakinthien kann schon mit dem Märchen von der Entstehung der Blume ὑάκινθος, deren Name sich in der homerischen Dichtung (Ξ 348. *hymn. hom.* 5, 7) findet, verbunden gewesen sein; aber die Überlieferung geht nicht über *Nikandros* hinaus (Artikel *Hyakinthos* Bd. 1, Sp. 2760, 31 ff.).

Mit dem Glauben, daß die Frucht einer Pflanze einer Gottheit verdankt werde, verband sich die Vorstellung, daß die Gottheit die Pflanze geschaffen habe: so Demeter das Getreide (Δημήτερος ἱερὸς ἀκτή, Δήμητρος καρπός s. Art. *Kora* und *Demeter* Bd. 2, Sp. 1311, 66. 1320, 60 ff.), Dionysos den Wein (*Hes. Erga* 614 δῶρα Διωνύσου πολυγηθέος, s. Artikel *Dionysos* Bd. 1, Sp. 1064, 22 ff.), Athene den Ölbaum (*Eur. Ion* 1433; *Troad.* 802; bei *Ov. Met.* 6, 80 f. durch den Lanzenschaft, den Athene in den Boden stößt). Die Feige wird in der lakonischen Sage (*Sosibios* bei *Athen.* 3 p. 78 c) eine Gabe des Dionysos, in der attischen der Demeter (*Paus.* 1, 37, 2) genannt. Auf Kypros glaubte man, daß die Myrte, die Rose, die Anemone, die Granate, die Tamariske von Aphrodite geschaffen seien (*Hesych.* v. Μυρῖκαι, *Eriphos* in der Μελίβοια [2, 429 *K.*] aus *Athen* 3 p. 84 c), während die Metamorphosendichtungen die Entstehungen der Anemonen und Rosen mit der Adonissage verbanden (s. *Preller-Robert, Gr. M.*[4] S. 361, 6). Diese Beispiele zeigen die Mannigfaltigkeit der Ortssagen.

Wie die Pflanzen, werden in der griechischen Vorstellung auch die Tiere, überhaupt die ζῷα, als Geschöpfe der Erde betrachtet. *Euripides* in der *Melanippe fr.* 484 *Nck.*[2] aus *Dion. Hal. Rhet.* 9, 11: τίκτουσι (γαῖα καὶ οὐρανός) πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος, δένδρη, πετεινά, θῆρας, οὕς θ' ἅλμη τρέφει, γένος τε θνητῶν; im *Chrysippos fr.* 839 *Nck.*[2] aus *Sext. Emp.* p. 751, 21: (Γαῖα) τίκτει δὲ βοτάνην φῦλά τε θηρῶν. *Plat. Men* c. 7 p. 237 d: ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ ἡ πᾶσα γῆ ἀνεδίδου καὶ ἐξέφυε ζῷα παντοδαπά, θηρία τε καὶ βοτά. *Epikur* bei *Lukretius* 5, 793 ff.: *nam neque de caelo cecidisse animalia possunt nec terrestria de salsis exisse lacunis: linquitur ut merito maternum nomen adepta terra sit, e terra quoniam sunt cuncta creata;* vgl. v. 818 f.; 2, 995 ff. (wo *caelesti semine* von der Feuchtigkeit des Himmels zu verstehen ist).

Die alte Sage beschränkte sich auf das Außerordentliche, und so berichtet die *hesiod*ische *Theogonie* nur von der Entstehung der Ungetüme und Mischgestalten (s. *W. Wundt, Völkerpsychologie* 5[2] S. 209 ff.; *Empedokles'* Entwicklung der Entstehung der Lebewesen — s. *Diels, Vorsokratiker fr.* 57 ff. — gründet sich wohl mit auf die Mythen von solchen Mischgestalten; vgl. auch *Lukret.* 5, 845): so gebiert Keto, die Tochter der Gaia, die Echidna (v. 298 ff. ἥμισυ μὲν νύμφην ἑλικώπιδα καλλιπάρῃον, ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν δεινόν τε μέγαν τε); die Echidna wiederum (v. 306 ff.) erzeugt mit Typhaon, dem Sohne der Gaia (v. 821 Typhoeus), den Hund des Geryoneus, den Kerberos, die lernäische Hydra, den nemeischen Löwen und die Chimaira (v. 320 ff δεινήν τε μεγάλην τε ποδώκεά τε κρατερήν τε. τῆς δ' ἦν τρεῖς κεφαλαί· μία μὲν χαροποῖο λέοντος, ἡ δὲ χιμαίρης, ἡ δ' ὄφιος, κρατεροῖο δράκοντος. *Aisch. suppl.* 264 f. κνωδά-

λων βροτοφθόρων, τὰ δὴ παλαιῶν αἱμάτων μιάσμασι χρανθεῖσ' ἀνῆκε γαῖα: *παλαιῶν αἱμάτων* bezieht sich auf das Blut des verstümmelten Uranos oder der Titanen oder des Typhoeus. Aus dem Blute der Titanen sollen nach *Nikander Ther.* v. 8 ff.. der sich auf *Hesiod* beruft, die giftigen Tiere entstanden sein, aus dem Blute des Typhoeus nach *Akusilaos* bei *Schol. Nik. Ther.* 11 (*fr.* 37; *Diels, Vorsokr.*[2] S. 517) *πάντα τὰ δάκνοντα* (man erwartet *δηκετά*), nach *Apollonios Rhod. ἐν τῇ τῆς Ἀλεξανδρείας κτίσει* in demselben *Scholion* aus dem Blute der Gorgo. *Athenaios* 7 p. 282 f teilt mit, daß der Fisch *πομπίλος* zugleich mit Aphrodite aus dem Blute des Uranos (*ἐκ τοῦ Οὐρανίου αἵματος*) entstanden sei. *Kallimachos* (*fr.* 376 bei *Schneider* 2, S. 570 aus *Schol. Apoll. Rh.* 1, 761) *τὰ δεινὰ τῶν θηρίων Γῆς εἶναι ἔφη*; aus diesem Zeugnis geht hervor, daß zu seiner Zeit der Ursprung der Tiere aus der Erde nicht allgemeiner Glaube war.

In der scherzhaften *Ornithogonie* des *Aristophanes av.* 698 f. heckt Eros mit Chaos die Vögel, noch ehe es Götter gab. Andererseits hat *Boios* in seiner *Ornithogonie* Verwandlungen von Menschen in Vögel gesammelt, wie die des Kyknos und der Gerana (*Athen.* 9 p. 393 e). Schon die *Odyssee* τ 518 kennt die Verwandlung der Tochter des Pandareos Aedon in die Nachtigall (s. darüber *Jessen* im Artikel Prokne Bd. IV, Sp. 3017 ff); alt nennt *Pausanias* 8, 2, 4 die arkadische Sage von der Verwandlung des Lykaon in einen Wolf. Zweifelhaft ist, ob nicht in derartigen Sagen, die Namen von Völkern oder ihrer Stammväter deuten, der Tiername ursprünglich ist und die Sage ein Rest des Totemismus, der das Totem zum Ahnen des Stammes erhob. Erfindung *Platons* kann das Märchen von der Entstehung der *τέττιγες* aus einem uralten (*πρὶν Μούσας γεγονέναι*) Menschengeschlecht im *Phaedr.* c. 41 p. 259 b c sein.

Tiere gelten auch als Schöpfungen des Gottes, dem sie geheiligt sind. Als Beispiel diene das Poseidonische Roß, von dessen Ursprung Ortssagen erzählten, s. *E. H. Meyer* im Artikel Poseidon Bd. 3, Sp. 2823 u. *C. Robert, Oedipus* 1, 19 f.

Als Gebilde der Götter werden die Tiere, wie die Menschen, im Mythus des *Protagoras* bei *Plat. Protag.* c 11 p. 320 d bezeichnet: *τυποῦσιν αὐτὰ* (sc. *θνητὰ γένη*) *θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μίξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται* (d. h. aus *ὕδωρ* und *ἀήρ*, also zusammen aus den vier Elementen); darnach werden Prometheus und Epimetheus beauftragt, die einzelnen Geschöpfe mit besonderen Kräften und Schutzmitteln auszustatten. Die orphische Literatur (*fr.* 104 *K.* 73 *Ab.* aus *Prokl. Plat. Tim.* E prooem.) spricht von dem *κρατὴρ ζωογόνος* bei den Schöpfungswesen der *Νὺξ μετὰ τοῦ Φάνητος*; auch hier liegt die Vorstellung von der Mischung der Elemente zugrunde (vgl. *Platons Timaeus* c. 14 p. 41 d; eigentümlich ist ihm die wohl mit der Seelenwanderung zusammenhängende Deszendenzlehre, wonach die Tiere oder besser die Tierseelen aus sittlich entarteten Menschenseelen hervorgegangen sind, ebenso wie Männer zu Weibern entarteten, c. 44 p. 91 c ff.).

In der babylonischen Kosmogonie haben nach der 7. Tafel des Berichtes in den Keilschriftfragmenten von Kujundschik (s. *Lukas, Grundbegriffe* S. 4) die Götter die Lebewesen geschaffen, in der iranischen Kosmogonie (Bundehesch) Ahura Mazda und Agrâ-mainyus, s. *Lukas, Grundbegriffe* S. 110 f. Nach der *Genesis* 1, 20 ff. hat Elohim die Tiere am fünften und sechsten Tage geschaffen; in den von *Dähnhardt* 1, 147 ff. gesammelten Volkssagen, die sich an die *Genesis* anlehnen, wird ein Teil der Tierschöpfungen dem Teufel zugeschrieben.

Die Vorstellungen der Alten, besonders der Griechen, vom Ursprunge des menschlichen Geschlechts hat vordem *L. Preller* im *Philol.* 7 (1852) S. 1—60 gesammelt. Die Frage nach dem ersten Menschen beschäftigte namentlich auch die gnostischen Sekten in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, und so hat sich bei *Hippolytos adv. Haeret.* 5 p. 96 ed. *Miller* ein Schriftstück erhalten, dessen Anfang *Schneidewin* und *Gottfr. Hermann* (im *Philol.* 1, 421 ff. 585 ff.) und danach *Bergk* in den *Fragm. lyric.*[4] 3, 711 ff. als 'lyrisches Fragment' in ein Metrum gezwängt haben, wogegen *v. Wilamowitz-Möllendorff* im *Hermes* 37 seine Prosaform erwiesen hat; *R. Reitzenstein* im *Poimandres* S. 81 ff. hat den Text als eine 'Naassenerpredigt' ausführlich behandelt. Hier werden die Vorstellungen der alten Kulturvölker über den Ursprung des Menschengeschlechts zusammengestellt und mit den Hellenen begonnen: *Γῆ δέ, φασὶν οἱ Ἕλληνες, ἄνθρωπον ἀνέδωκε πρώτη, καλὸν ἐνεγκαμένη γέρας, μὴ φυτῶν ἀναισθήτων μηδὲ θηρίων ἀλόγων ἀλλὰ ἥμερον ζῶον καὶ θεοφιλοῦς ἐθέλουσα μήτηρ γενέσθαι· χαλεπὸν δέ, φησιν, ἐξευρεῖν εἴτε Βοιωτοῖς Ἀλαλκομενεὺς ὑπὲρ λίμνης Κηφισίδος ἀνέσχε πρῶτος ἀνθρώπων, εἴτε Κούρητες ἦσαν Ἰδαῖοι, θεῖον γένος, ἢ Φρύγιοι Κορύβαντες, οὓς πρώτους ἥλιος ἐπεῖδε δενδροφυεῖς ἀναβλαστάνοντας, εἴτε προσεληναῖον Ἀρκαδία Πελασγὸν ἢ Ῥαρίας οἰκήτορα Δυσαύλην Ἐλευσίς, ἢ Λῆμνος καλλίπαιδα Κάβιρον ἀρρήτῳ ἐτέκνωσεν ὀργιασμῷ, εἴτε Πελλήνη Φλεγραῖον Ἀλκυονέα πρεσβύτατον Γιγάντων* (Text nach *Reitzenstein*). Als *ζῷα* sind die Menschen Kinder der Erde. Ob das Beiwort *χαμαιγενεῖς* (vgl. humus : homo), das den *ἄνθρωποι* in der *Theogonie* 879 und den *homer*ischen *Hymnen* 4, 108 und 5, 353 gegeben wird, sich auf ihre Entstehung aus der Erde bezieht, kann zweifelhaft sein; im 30. *homer*ischen *Hymnus*, *Γαῖαν παμμήτειραν ἀείσομαι*, heißt es v. 5 ff.: *ἐκ σέο δ' εὔπαιδές τε καὶ εὔκαρποι τελέθουσιν. πότνια, σεῦ δ' ἔχεται δοῦναι βίον ἠδ' ἀφελέσθαι θνητοῖς ἀνθρώποισιν.* Wenn *Pind. Nem.* 6, 1 sagt: *ἓν ἀνδρῶν ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι*, so kann unter *μήτηρ* nur *γαῖα* verstanden werden. Insbesondere verehrten die Völker, die sich Autochthonen nannten, die Erde als ihre Stammmutter (Pandora und Protogoneia als Stammmütter s. Art. *Pandora* Bd. 3, Sp. 1524, 58 ff. und *Protogoneia* Bd. 3, Sp. 3182) und nannten ihren Stammheros einen Sohn der *Γαῖα*; *Hom. B* 547 von Erichthonios: *ὅν ποτ' Ἀθήνη θρέψε, Διὸς*

θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα (aus dem Samen des Hephaistos, *Plat. Tim.* c. 3 p. 23e (Ἀθηνᾶ) ἐκ Γῆς τε καὶ Ἡφαίστου τὸ σπέρμα παραλαβοῦσα, s. Art. *Erichthonios* Bd. 1, Sp. 1303, γηγενής bei *Eurip. Ion* 20), von Pelasgos *Hesiod* bei *Apollod.* 2, 1, 1, 5 (*fr.* 43 *Rzach*[3]): τὸν Πελασγὸν αὐτόχθονά φησιν εἶναι, *Asios* bei *Paus.* 8, 1, 4 (*fr.* 8 *Kinkel*): Ἀντίθεον δὲ Πελασγὸν ἐν ὑψικόμοισιν ὄρεσσι γαῖα μέλαιν' ἀνέδωκεν, ἵνα θνητῶν γένος εἴη. Wenn es in dem Fragment bei *Hippolytos* heißt: Βοιωτοῖς Ἀλαλκομενεὺς ὑπὲρ λίμνης Κηφισίδος πρῶτος ἀνθρώπων ἀνέσχεν, so ist auch da Entstehung aus der Erde vorauszusetzen (Kinder aus Teichen und Brunnen s. *Dieterich, Mutter Erde* S. 69 f.). Dieselbe Vorstellung verträgt sich auch mit dem *homerischen* Glauben, daß der Okeanos der Ursprung der Welt ist (Ξ 246 γένεσις πάντεσσι *gen. neutr.*); die Erde ist danach erst aus dem Okeanos hervorgegangen. Und *Pind. Nem.* 6, 5 (s. oben) lehrt, daß sie nach griechischer Auffassung nicht mit dem Glauben an den gemeinsamen Ursprung von Gott und Mensch in Widerspruch steht; *Hes. Erga* v. 108 ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι (allerdings in Widerspruch zu den folgenden v. 109/110). Die Prometheussage der *Theogonie* v. 535 beginnt mit den Worten: καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι; sie setzt voraus, daß Götter und Menschen ursprünglich vereinigt waren; Γαῖα ist ihre gemeinsame Mutter. Diese Auffassung mußte sich mit der geläuterten Vorstellung von den Göttern ändern; daß aber der Glaube an die Erdgeburt der Menschen lebendig blieb, lehren die Grabinschriften: Γῆς ὢν πρόσθε γόνος μητέρα γαῖαν ἔχω (*Kaibel epigr. gr.* 606) u. a., s. *Dieterich, Mutter Erde* S. 69 und für den römischen Glauben S. 75.

Gaia bringt aber auch die Unholde und Riesen hervor, die Kyklopen und Hekatoncheiren (*Theog.* 139 ff.) und aus dem Blute des Uranos die Giganten (*Theog.* v. 185, nach *Apollod.* 1, 6, 5 von Uranos, nach *Hyg. fab. praef.* von Tartaros). Diese heißen vorzugsweise γηγενεῖς, s. *Drexler* im Art. *Gegeneis* Bd. 1, Sp. 1606 und *Ilberg* im Art. *Giganten* Bd. 1, Sp. 1639 ff.; *Max. Mayer, Giganten und Titanen* S. 13 ff. Auch die Drachensaat in der Kadmos- und Iasonsage wächst aus der Erde; von den kretischen Kureten heißt es *Diod.* 5, 65: τούτους δ' οἱ μὲν μυθολογοῦσι γεγονέναι γηγενεῖς, von dem vieläugigen Riesen, dem Wächter der Io, *Aisch. Prometh.* 568: εἴδωλον Ἄργου γηγενοῦς, vgl. 677, *Supplic.* 303 παῖδα γῆς. Kyklopen und Giganten werden in der Odyssee als Nachbarn oder Stammverwandte der Phaiaken bezeichnet, ζ 5, η 59. 206, κ 120, Stellen, die beweisen, daß die Odyssee sie zu den Menschen rechnete, vgl. *Paus.* 8, 29, 2; auch in der *Theog.* v. 50 sind Menschen und Giganten eng verbunden: αὖτις δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων. Das Fragment bei *Hippolytos* nennt Ἀλκυονέα Γιγάντων πρεσβύτατον von Pellene als Menschen: *Schoemann, Opusc.* 2, 138 ff. u. a. (s. *Joh. Flach, Das System der hesiodeischen Kosmogonie* S. 37 ff.) neigt zu dem Schlusse, daß die Giganten als Ahnväter der Menschen gegolten hätten. Ein vereinzeltes Zeugnis dafür findet sich bei *Lykophron, Alexandra* 1356 f. von den Ligurern: δεινὴν Λιγυστίνοισι τοῖς τ' ἀφ' αἵματος ῥίζαν γιγάντων Σιθόνων πεπαμένοις, wenn γίγαντες hier als Eigenname zu verstehen ist. Bei *Ov. Met.* 1, 156 ff. ist es ein vorsintflutliches Geschlecht, das aus dem Blute der Giganten entstanden sein soll.

Der *orphischen* Dichtung gehört der mit dem Dogma der Erbsünde verwandte Glaube, daß das Menschengeschlecht aus der Asche der durch den Blitz des Zeus nach der Zerreißung des Zagreus vernichteten Titanen entstanden sei: *fr.* 220 *K.* 85 *Ab.* aus *Olympiodor in Plat. Phaedr.* p. 68 und *fr.* 221 *K.* 221 *Ab.* aus *Proklos in Plat. Rep.* 2, 85, 1 *Kroll*, *orph. Hymn.* 37, 5 (die Titanen ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων), *Dio Chrysost.* 30, p. 550 *R.* ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι (vgl. p. 556 *R.* ἀπὸ γὰρ τῶν θεῶν τὸ τῶν ἀνθρώπων εἶναι γένος, οὐκ ἀπὸ Τιτάνων οὐδ' ἀπὸ Γιγάντων). S. *E. Rohde, Psyche* 2[2] S. 132, Anm. 1 und *Otto Kern, Orpheus* S. 43 ff. Dieses τιτανικὸν γένος galt aber in der jüngeren Orphik als das dritte Menschengeschlecht, dem das des Phanes im goldenen und das des Kronos im silbernen Zeitalter vorausgegangen sind, s. den Artikel *Weltalter* unter 2 und unter 5. Auf orphische Lehre bezieht *K. Ziegler* in seinem Aufsatz *Menschen- und Weltenwerden* in *Ilbergs Jahrb.* 16 (1913), S. 529 ff. die Anthropogonie, die *Platon* im *Symposion* c. 14 ff., p. 189 d ff. dem *Aristophanes* in den Mund legt. Nach ihm ist sie zwar zunächst eine Parodie von Hypothesen des *Anaximandros* und *Empedokles* über die Entstehung von Lebewesen, geht aber im Grunde auf uralte Schöpfungsvorstellungen zurück, die den mannweiblichen Kugelmenschen entsprechend dem Weltei, in dem Himmel und Erde vereinigt sind, an den Anfang der Menschwerdung setzten; das Urbild des Kugelmenschen sei der mannweibliche Phanes. [Über das zweigeschlechtliche Urwesen s. noch *Wolfgang Schultz* im *Memnon* 3 (1910), S. 181.]

Von der Erdgeburt der Menschen unterscheidet sich nicht viel die Vorstellung, daß die Menschen aus Bäumen oder Felsen entstanden seien. Wenn in der *Odyssee* τ 163 Penelope, als sie Odysseus nach seiner Herkunft fragt, hinzufügt: οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης (zitiert von *Plat. apol.* c. 23, p. 34 d), so will sie damit nur sagen: du bist ein Mensch von Fleisch und Blut (vgl. aus dem Volksgesang auf Demetrios bei *Bergk, fr. lyr. graec.*[4] 3, 674 f.: σὲ δὲ παρόνθ' ὁρῶμεν οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον ἀλλ' ἀληθινόν). — Die sprichwörtliche Verwendung von δρῦς und πέτρα auch *Hom.* Ξ 126. *Hes. Theog.* 35). Indessen bemerkt der *Scholiast* zu τ 163: οἱ παλαιοὶ ὑπελάμβανον τοὺς πρὸ αὐτῶν ἐκ δρυῶν καὶ πετρῶν γενέσθαι und zu Ξ 127: μελιηγενεῖς λέγονται οἱ πρώην ἄνθρωποι (vgl. *Hesychius* s. v. μελίας καρπός: τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. *Palaiphatos* c. 36 τὸ πρῶτον γένος τῶν ἀνθρώπων ἐκ μελιῶν γενέσθαι φασίν: — aus der πίτυς *Nonn. Dionys.* 12, 55 ff., aus anderen Baumarten *Stat. Theb.* 4, 279). Namen wie Dryas, Dryoper, Elatos, Phegeus mögen darauf bezogen werden; daß auch von den Kentauren gleiches erzählt

wurde, bezeugt *Philostratos, Imag.* 2, 3 *τὴν τῶν κενταύρων ἀγέλην δρυῶν ἐκπεφυκέναι καὶ πετρῶν.* Man dachte sich eben die Männer der Vorzeit im übertragenen Sinne als ein Geschlecht aus hartem Holz oder Stein (vgl. den Anfang der *Froschmäusler* von *Georg Rollhagen* 'da Aschares mit seinen Sachsen aus dem Harzfelsen ist gewachsen'); darum heißt es auch bei *Hesiod, Erga* 145, daß Zeus das dritte Geschlecht *ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον* geschaffen habe (*Apollonius Rhodius* rechnet in *Argon.* 4, 1641 f. den *Τάλως χάλκεος* als letzten Vertreter diesem Geschlecht zu: *τὸν μὲν χαλκείης μελιηγενέων ἀνθρώπων ῥίζης λοιπὸν ἐόντα*, eine auch für eine Märchenfigur groteske Vermischung von Erz und Eschenholz). Daß die mit Bäumen innig verbundenen Dryaden nach ihnen benannt werden, ist nicht auffällig, z. B. *Δάφνη, Πτελέα, Καρύα* u. a.; die Sage hat sie als Stammmütter in die Geschlechtsregister eingefügt, so auch *Μελία*, die u. a. auch zur Mutter des argivischen Phoroneus gemacht worden ist. Ob aber die *νύμφαι Μελίαι* der *Theogonie* v. 183 im allgemeinen als Ahnmütter der Menschheit gegolten haben (s. darüber *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 125 ff.), bleibt zweifelhaft. Auch die römischen Dichter stellen ihre Vorfahren als Menschen von hartem Holz dar, *Verg. Aen.* 8, 314 ff. *Haec nemora indigenae Fauni nymphaeque tenebant gensque virum truncis et duro robore nata, quis neque mos neque cultus erat; Iuven. Sat.* 6, 12: *vivebant homines, qui rupto robore nati compositive luto nullos habuere parentes* (vgl. *Cic. Acad.* 2, 31, 101: *non enim est e saxo sculptus aut e robore dolatus sapiens*). Als menschliche Urwesen betrachtet das Fragment bei *Hippolytos* auch die phrygischen Korybanten, denen das Beiwort *δενδροφυεῖς* gegeben wird; nach Phrygien (vorphrygisch? s. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. gr. Spr.* S. 195) gehört auch Attis, von dem *Paus.* 7, 17, 15 berichtet, daß er aus einem Mandelbaum herausgewachsen sei, wie der phönikische Adonis einer *σμύρνα* entsprossen sein soll, *Apollod.* 3, 14, 4, 3. Nach dem iranischen Mythus in Bundehesh (*Windischmann, Zoroastrische Studien* 81. 212 ff.) sind die ersten Menschen Mashia und Mashianeh aus der Erde in Gestalt einer Reivaspflanze entstanden; im *Gylfaginning* 9 der *Edda* (*Simrocks* Übersetzung[3] S. 283) werden die ersten Menschen Ask (Esche) und Embla (Erle) von Börs Söhnen aus Bäumen geschaffen und beseelt (vgl. *Voluspa* Str. 17). Dagegen darf aus *Jerem.* 2, 27 nicht mit *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 2[3], S. 404 gefolgert werden, daß nach israelitischem Volksglauben die Menschen von Baum und Felsen stammen; der Prophet warnt hier sein Volk, zu Götzenbildern von Holz und Stein zu beten, als seien sie die Väter der Menschen.

Am verbreitetsten ist die Sage, daß Deukalion ('der kleine Zeus' nach *Usener* in den *Sintflutsagen*) und Pyrrha ('die rote Erde') das Menschengeschlecht aus Steinen geschaffen haben. *Pind. Ol.* 9, 43 ff.: *Πύρρα Δευκαλίων τε Παρνασοῦ καταβάντε δόμον ἔθεντο πρῶτον, ἄτερ δ' εὐνᾶς ὁμόδαμον κτισσάσθαν λίθινον γόνον.* *Hesiod. fr.* 115 *Rz.*[3] aus *Strab.* 7, p. 322: *ἤ τοι γὰρ Λοκρὸς Λελέγων ἡγήσατο λαῶν, τούς ῥά ποτε Κρονίδης Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδὼς λεκτοὺς ἐκ γαίης λάους* (s. d. Anm. bei *Rzach*) *πόρε Δευκαλίωνι. Epicharmos* bei *schol. Pind. Ol.* 9, 69: *ἐκ δὲ λίθων ἐγένοντο βροτοὶ λαοὶ δ' ἐκαλεῦντο.* Die etymologische Deutung von *λαοί* hat diese Sage mindestens gefördert, wenn nicht geschaffen.

Nur spärlich sind die Spuren eines Totemismus, der die Menschen von Tieren ableitete. Kaum gehört hierher die äginetische Sage von dem Ursprung der Myrmidonen aus Ameisen. *Paus.* 2, 29, 2 begnügt sich mit der Angabe: *Αἰακοῦ δὲ αἰτήσαντος ὡς ηὐξήθη παρὰ Διὸς οἰκήτορας, οὕτω οἱ τὸν Δία ἀνεῖναι τοὺς ἀνθρώπους φασὶν ἐκ τῆς γῆς. Hesiod. fr.* 76 *Rz.*[3] aus *Schol. Pind. Nem.* 3, 21: *πατὴρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε ὅσσοι ἔσαν μύρμηκες ἐπηράτου ἔνδοθι νήσου τοὺς ἄνδρας ποίησε βαθυζώνους τε γυναῖκας. Apollod.* 3, 12, 6, 6: *Αἰακόν· τούτῳ Ζεὺς ὄντι μόνῳ ἐν τῇ νήσῳ τοὺς μύρμηκας ἀνθρώπους ἐποίησεν* (euhemeristische Deutung bei *Strab.* 8, p. 375, wo, wie in *Ovids Metam.* 7, 553 ff., das Ameisengeschlecht als Ersatz für die durch die Pest dahingerafften Bewohner geschaffen wird). Auch diese Sage verdankt ihre Entstehung der Etymologie. *Anaximandros* von Milet (*Diels, Vorsokratiker*[2] S. 17 unter 30 aus Aetios und Censorinus) behauptete, daß die Menschen im Innern von Haifischen (*γαλεοί*) entstanden seien, wozu *Plutarch Symp.* 8, 8, 4, p. 730 e bemerkt, daß die Menschen nicht in den Fischen, sondern wie die Fische im Wasser entstanden seien und darum den Fisch als stammverwandt (*ὡς ὁμογενῆ καὶ σύντροφον*) verehrten; daraus leite sich das Verbot des Fischgenusses bei manchen Sekten ab. *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt,* S. 671 führt es auf Totemismus zurück, was aber mit Recht bezweifelt wird. Daß die Kinder aus Flüssen kommen (*ποταμοὶ κουροτρόφοι*: Phoroneus, der erste Mensch in Argos, ist der Sohn des Flußgottes Inachos), ist ein auch in Griechenland nachweisbarer Volksglaube (s. *Dieterich, Mutter Erde* S. 64).

Über den Glauben, daß Götter und Menschen eines Stammes seien, ist oben gesprochen, der Adel aber leitete vorzüglich sein Geschlecht von den Göttern ab; die *διογενεῖς, διοτρεφεῖς βασιλῆες* treten den *λαοί* gegenüber: Aiakos der Sohn des Zeus und viele andere. Die Stammütter der Geschlechter, die in den *κατάλογοι τῶν γυναικῶν* besungen werden, haben von Göttern ihre Kinder geboren: Protogeneia (s. d.), das erste von Menschen erzeugte Weib, gebiert von Zeus den ersten König von Elis, *Paus.* 5, 1, 3. Zu den sterblichen Frauen zählen auch die langlebigen Nymphen. *τίς σε, τέκνον,* spricht der Chor im *Soph. Oed. rex* v. 1099 zu dem Findling Oedipus, *τίς σ' ἔτικτε τᾶν μακραιώνων ἄρα*; und nennt Pan, Apollon, Hermes, Dionysos als vermutlichen Vater. Es gilt als Auszeichnung für den einzelnen, von den Göttern abzustammen. Namen wie *Ἀπολλόδωρος, Διόδοτος, Ζηνόδοτος* sind nur in dem Sinne zu verstehen, daß die Eltern ihr Kind als Geschenk ihrer Schutzgottheit be-

trachten. Andererseits ist man geneigt, den Titanen Iapetos, Vater des Atlas, Menoitios, Prometheus und Epimetheus (*Theog.* 507 ff.), als Urvater des gesamten Menschengeschlechtes anzunehmen (s. *O. Gruppe, Gr. Myth.* S. 440); direkte Zeugnisse dafür fehlen. Geläuterte Vorstellungen haben in Mystik und Philosophie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus ihrer göttlichen Abstammung abgeleitet. Der diesem Glauben zugrunde liegende Dualismus hat andererseits zu der mit materialistischer Auffassung sich wohl vertragenden Vorstellung geführt, daß der Menschen Leib von der Erde, seine Seele aus dem Äther stamme; was *Eurip. Suppl.* 532 ff. sagt: *ὅθεν δ' ἕκαστον εἰς τὸ σῶμ' ἀφίκετο, ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν* (s. *E. Rohde, Psyche* 2[2] S. 254 ff. *W. Nestle, Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung*, S. 160), ist der Ausdruck der Aufklärung seit dem 5. Jahrh. bis in die spätere Zeit.

Als Schöpfer der menschlichen Geschlechter werden die Götter in der volkstümlichen Sage von den Weltaltern, *Hesiod, Erga* v. 109 ff., gedacht: *χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες*; vgl. v. 127. v. 143 f.: *Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων χάλκειον ποίησε*, vgl. v. 157 f. Der fromme Glaube wird sich am liebsten als Gottes Geschöpf betrachtet haben. In Attika verehrte man die *Τριτοπάτορες* (*Τριτοπατρεῖς*), die Kinder der *Γῆ* und des *Ἥλιος* oder des *Οὐρανός*, als Stammväter der Menschen, *Philochoros* bei *Suidas* s. v.: *Φιλόχορος τοὺς Τριτοπατρεῖς πάντων γεγονέναι πρώτους· τὴν μὲν γὰρ Γῆν καὶ τὸν Ἥλιόν φησιν γονεῖς αὐτῶν ἠπίσταντο οἱ τότε ἄνθρωποι, τοὺς δὲ ἐκ τούτων τρίτους πατέρας.* Zu ihnen flehte man um Kindersegen, *Phanodemus* bei *Suidas* a. a. O. Sie wurden aber auch als Windgötter verehrt, s. *Suidas* und *Photius* s. v. Den Winden aber wurde die Fruchtbarkeit von Pflanze, Tier und Mensch zugeschrieben; insbesondere aber galten sie als beseelende Kräfte; *Etymol. Magn.* s. *Ἰκόνιον*: *γενομένου τοῦ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμοῦ πάντες διεφθάρησαν. ἀναξηρανθείσης δὲ τῆς γῆς ὁ Ζεὺς ἐκέλευσε τῷ Προμηθεῖ καὶ τῇ Ἀθηνᾷ εἴδωλα διαπλάσαι ἐκ τοῦ πηλοῦ καὶ τοὺς ἀνέμους ἐμφυσῆσαι ἐκέλευσε καὶ ζῶντα ἀποτελέσαι.* So schafft auch im babylonischen Mythus Marduk, der Gott des milden Hauches, die Tiere und Menschen, s. Artikel *Marduk*, Bd. 2, Sp. 2366, 14 ff. 38 ff.

Über den Mythus im *platon*ischen *Protagoras* s. o. Wie in ihm die vier Elemente die Stoffe sind, aus denen die Götter die *ζῷα* schaffen, so auch in *Ovids Metam.* 1, 78 ff., nur daß bei ihm eine idealistische Auffassung einschlägt: *natus homo est, sive hunc divino semine fecit ille opifex rerum, mundi melioris origo, sive recens tellus seductaque nuper ab alto aethere cognati retinebat semina caeli; quam satus Iapeto, mixtam fluvialibus undis, finxit in effigiem moderantum cuncta deorum.* In der Beteiligung des Prometheus stimmt er mit dem Mythus des *Protagoras* überein. Pandora, das erste Weib, wird nach *Hesiod, Theog.* 571 ff., *Erga* 60 ff., von *Hephaistos* aus Erde und Wasser gebildet, vgl. *Sophokles, Pandora fr.* 441 *Nck.*[2]: *καὶ πρῶτον ἄρχου πηλὸν ὀργάζειν χεροῖν.* (Von der Frage nach der Entstehung und Entwickelung der Pandorasage kann hier abgesehen werden.) Wenn *Aristophanes* in den *Vögeln* v. 656 die Menschen *πλάσματα πηλοῦ* nennt, so deutet er wohl auf die Sage von Prometheus als Menschenschöpfer hin, von der sich auch in der Lyrik Spuren finden, s. *Bapp* im Art. *Prometheus* Bd. 3, Sp. 3044, 58 ff. Sicher bezeugt ist sie zuerst von *Philemon fr.* 89 *Koek* 2, 504 aus *Stob.* 2, 27 *Προμηθεύς, ὃν λέγουσ' ἡμᾶς πλάσαι καὶ τἄλλα πάντα ζῷα* und *Menander fr.* 535 *Kock* 3, 158 aus [*Lucan.*] *Amor.* 43: (*Προμηθεύς*) *γυναῖκας ἔπλασεν* .... Für Athenes Beteiligung an der Schöpfung haben wir nur Zeugnisse von späteren Schriftstellern, *Bapp* a. a. O. Sp. 3046, 42 ff. Vgl. *Paus.* 10, 4, 4 von Panopeus in Phokis: *ταῦτα ἔτι λείπεσθαι τοῦ πηλοῦ λέγουσιν, ἐξ οὗ καὶ ἅπαν ὑπὸ τοῦ Προμηθέως τὸ γένος πλασθῆναι τῶν ἀνθρώπων.*

Auch der *platon*ische *Timaeus* läßt den höchsten Gott, den Demiurgen, die Menschen nicht selbst schaffen, sondern durch die von ihm erst geschaffenen Götter, die *θεοὶ θεῶν*, die *θεοῦ παῖδες* (p. 41 a. 42 c), c. 31, p. 69 c: *τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι* (vgl. c. 13, p. 41 c) *δημιουργεῖν προσέταξεν, οἱ δὲ μιμούμενοι παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν* ....*) Die vier Elemente liefern, wie zum Makrokosmos, so zum Mikrokosmos den Stoff; sein Bau ist ein seinen Zwecken entsprechender Organismus, worin unter der göttlichen Seele — der Vernunft — die sterbliche Seele — *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* — ihren Platz und ihre Wirksamkeit erhalten. Durch mangelhafte Mischung entstehen die Krankheiten (c. 39 ff.), die sich auch auf die Seele erstrecken, c. 41: *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός* (p. 89 e). Gegen die Krankheiten gibt es Heilmittel; aber den besten Schutz hat die Gottheit den Menschen in der Vernunft gegeben, c. 43, p. 90 a: *τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον* .... Wer der Führung dieses Schutzgeistes folgt, geht in die Unsterblichkeit ein; wer sich von Leidenschaften und Begierden beherrschen läßt, sinkt in einen niederen Zustand. Der Mythus des *Timaeus* schließt c. 44 mit der seltsamen Deszendenztheorie, nach

*) *θεοῦ παῖδες* sind vor allen die sieben Planeten (c. 11 p. 38 c). Der Glaube an den siebenfachen Ursprung des Menschengeschlechts, der in den hermetischen Schriften begegnet, steht mit der astrologischen Lehre, daß die Planeten nicht nur die Herrscher, sondern auch die Väter der Menschen sind, in Verbindung, *R. Reitzenstein, Poimandres* S. 111; S. 278 ff. wird ausgeführt, daß in der hellenistischen Theologie der Weltbildner oder Weltordner nicht der Urgott, sondern der zweite Gott ist.

der sich die gesunkenen Männer in Weiber oder Tiere wandeln. So wechseln scharfsinnige physiologische Beobachtungen (zum Teil nach *Demokritos* in c. 16—30) mit falschen Spekulationen, die pythagoreische Zahlenmystik führt in unentwirrbare Dunkelheiten, aber die Ethik bleibt auch hier Herrscherin in *Platons* Reiche und wird zur Theodicee: *ὁ κόσμος ... εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.* [Seeliger.]

Wep-wawet (Upuat), ägyptischer Gott (Wolf).

A. Name.

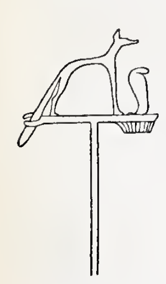
Wep-wawet oder Upuat ist die willkürlich vokalisierte Wiedergabe der hieroglyphischen Schreibung wp-w'w.t (Aussprache unbekannt) 'Öffner der Wege', 'Pfadöffner'. Die Bezeichnung scheint auf die Tätigkeit zu deuten, die er an der Spitze der Krieger ausübt, und kommt auch sonst bei Kriegsgottheiten vor, z. B. bei der Göttin von Sais, der Pfeilschützin. Vielleicht ist Wep-wawet ursprünglich nur das Beiwort eines Gottes, dessen eigentlicher Name uns unbekannt geblieben ist, weil er in geschichtlicher Zeit verschwand. Der Vorgang wäre dann ähnlich wie bei Chenti Amentiu, dem 'Ersten der Westlichen' in Abydos.

Aus dem Namen des Gottes ergeben sich Reden in den Tempelreliefs. W. sagt zum König: 'Ich öffne dir jeden schönen Weg', und dieser begrüßt ihn: 'Ich komme zu dir, großer Gott, der die Wege der Götter öffnet'. Wortspiele mit dem 'Öffnen der Wege' kommen schon in den Pyramidentexten (*Spruch* 1090 a *ed. Sethe*) vor und sind in den späten Tempeln häufig.

B. Bild und Tier.

Gegenüber der früheren Benennung 'Schakal' hat *Ed. Meyer* in *Z. ägypt. Spr.* 41 (1904), 97 ff. nachgewiesen, daß der liegende Hund das heilige Tier des Anubis ist, der stehende Wolf das des W. Die beiden Götter und ihre Tiere werden in älterer Zeit streng voneinander geschieden, und die griechische Überlieferung zeigt, daß die Trennung niemals aufgegeben worden ist. Die Ägypter haben in pharaonischer Zeit allerdings in der Zeichnung den Hund nicht vom Schakal unterschieden, und auch die Bedeutung der Stellung des Tieres ist nicht mehr beachtet worden.

Auf den vorgeschichtlichen Paletten wird das früher 'Schakal' genannte Tier auf den Standarten stehend dargestellt. Man deutet es als Wolf und erinnert daran, daß die jagenden Krieger auf gleichzeitigen Paletten einen Wolfsschwanz tragen, der das Vorbild zum Königsschwanz des Pharao sein soll. Aufrecht stehend bildet das Tier auch ein häufiges Determinativ zu dem Namen W. in den Pyramidentexten (*N* 762. *M* 781 und oft); der Tote wird angerufen: 'Du bist W., der auf seinem Gestell steht' (*P* 542). Die Sicherheit für die Bestimmung des Tieres erhalten wir erst aus der Bezeichnung durch die Griechen, die es *λύκος* 'Wolf' und den Gau von Siut *Λυκοπολίτης* (*νομός*) nennen. Im Gegensatz zu Anubis, der die Maske eines Hundes aufsetzt, erhält, Makedon die eines Wolfes (*Diodor* 1, 18, 1). An einer Stelle, an der nach sonstigen Angaben nur W. gemeint sein kann, ist von Wölfen die Rede (*Herodot* 2, 122, vgl. unten D b).


Wep-wawet als stehender Wolf auf Standarte.

C. Ortskulte.

Ein häufiges Beiwort des W. ist 'Herr von Oberägypten', dazu oft 'Mächtiger (Leiter?) der beiden Länder' (häufig auf Grabsteinen und in Tempeln des Neuen Reichs), besonders in Abydos (*ed. Mariette* 1, 23. 24. 27), aber auch schon im Mittleren Reich in Siut (*ed. Griffith* 1, 233). Das Beiwort wird dem W. von Siut und Abydos in Oberägypten beigelegt worden sein, wie es ja viele dort einheimische Götter erhalten haben. Der Wolf ist aber wohl seit der Urzeit Totemtier in verschiedenen Gegenden gewesen, so daß es neben dem 'oberägyptischen' auch einen 'unterägyptischen W.' gibt; die beiden werden oft in Inschriften und Bildern nebeneinandergestellt (Mittleres Reich: *Kairo* 20616. *Berlin* 7286).

In Siut, wo Anubis als Totengott und Herr des Friedhofs verehrt wird, ist W. der Herr des Stadttempels, also des wichtigsten Heiligtums der Lebenden in jener Gegend. Am dortigen Tempel des W. gibt es Propheten (*Griffith, Siut* 1, 218. 223. 2, 3. 4, 61) und eine Stundenpriesterschaft (*eb.* 1, 290. 273). Die Tempelverwaltung besitzt auch Beamte wie einen 'Vorsteher des Speichers', 'Schreiber des Gotteshauses', 'Schreiber des Altars' usw. Der Gaufürst von Siut ist Vorsteher der 'Propheten des W.' (*eb.* 1, 240). Er gehört durch Geburt in die Priesterschaft des Tempels und bezieht dadurch einen Teil an den Opfergaben; diesen Anspruch verwendet der Gaufürst Hapzefai zur Bezahlung von Priestern für bestimmte Leistungen. — Aus dem Alten Reich ist eine Priesterin des W. an unbekanntem Orte belegt (*Mariette Mastabas* 162).

Seine Stellung hat dem W. das häufige Beiwort 'Herr von Siut' gegeben. Er erhält es im Mittleren Reich in seiner Heimat (*Griffith, Siut* 1, 223. 4, 21), im Neuen Reich in Theben (*Urk.* 4, 1169, 14), in der Spätzeit in Dendera (*eb. Mariette* 4, 41 = *Dümichen, Geogr. Inschr.* 1, 80) und im *Fajjum-Papyrus* (*ed. Lanzone* 5, 21 = *Pleyte* 6, 9) und sonst oft. Auf einen Vorgang des ursprünglichen Kultus von Siut, der nach Abydos übertragen sein mag, wird wohl angespielt mit dem 'Anbeten des W. bei seinem Auszug' (*Louvre C* 11) und bei dem 'Schauen der Schönheit des W. bei seinem Auszug' (*Louvre C* 45, beide Mittleres Reich). Aus der gleichen Zeit wissen wir durch die Verträge des Gaufürsten Hapzefai, daß W. sich in feierlicher Prozession nach dem Tempel der Anubis begeben hat (*Griffith, Siut* 1, 274).

Auf Grabsteinen des Mittleren Reichs wird W. oft 'Herr von Abydos' genannt, gern neben Osiris, dem eigentlichen Totengott von Abydos.

Er ist diesem beigesellt worden (vgl. unten D b) und mag in Abydos auch einen wirklichen Kultus genossen haben.

D. Wesen und Aufgaben.

a) Kriegsgott. Man pflegt anzunehmen, daß die auf den vorgeschichtlichen Paletten dem König vorangetragenen Standarten ihn auch in den Kampf begleiteten. Darüber hinaus sieht man gerade in W. einen Kriegsgott, weil er 'Öffner der Wege' genannt wird (vgl. oben A) und weil der Wolf sein heiliges Tier ist (vgl. B). Wölfe sollen nach *Diodor* 1, 88, 7 die Äthiopier aus Ägypten nach Süden zurückgejagt haben, worauf die Verehrung des Wolfes in Siut zurückgeführt wird; darin mag eine Erinnerung an einen vorgeschichtlichen Kampf liegen. Die von den vorgeschichtlichen Paletten her bekannte Wolfsstandarte ist auch in späten Tempeln noch in der Hand von Priestern bekannt (*Mariette, Dendérah* 4, 2 = *Dümichen, Kalenderinschriften* 74) und geht durch die ganze geschichtliche Zeit hindurch. Im Mittleren Reich heißt der W. Herr von Siut, 'gerüstet an Pfeilen, stärker und mächtiger als die anderen Götter, der die beiden Länder im Triumphe erobert hat' (*Griffith, Siut* 1, 232), worin ein Hinweis auf eine kriegerische Tätigdes W. steckt, wenn die Andeutungen auch rätselhaft bleiben. Eine Figur griechischer Zeit stellt W. als bärtigen Soldaten zu Pferde dar.

b) Im Osirisglauben. Wie viele andere Götter ist auch W. in den Osirismythus eingegliedert worden, und W. muß sich dem beliebten Gotte dienstbar erweisen. Der Bericht eines Beamten aus der Regierung des Sesostris III. (Dyn. 12) erwähnt es als einen Teil der Osirismysterien in Abydos, daß er den 'Auszug des W. veranstaltete, als er ging, um seinem Vater (Osiris) zu helfen' (*Schäfer, Mysterien des Osiris, Untersuch. Gesch. Alt. Äg.* 4, 2 [1904], 21). König Neferhotep schildert denselben Vorgang etwa gleichzeitig: 'W. war vor Osiris, und er öffnete die Wege mit (?) seinem . . .' (Zeile 18 in: *El Amrah and Abydos pl.* 29, S. 93). Auf diesen Vorgang deutet wohl die Überlieferung bei *Herodot* 2, 122, daß zwei Wölfe einen Priester in den Tempel und wieder zurückführen. Osiris selbst soll in Gestalt eines Wolfes aus der Unterwelt Isis und Horus zu Hilfe gekommen sein, als sie den Kampf gegen Setech-Typhon begannen (*Diodor* 1, 88, 6). Auch die ältere Überlieferung weiß davon, daß W. dem Horus geholfen hat, als Geb ihm Ägypten verlieh (*Theol. memphit. Priester* 13 b *ed. Breasted* in *Z. Ägypt. Spr.* 39 [1901], 39). Im 18. Kapitel des Totenbuchs setzt sich das große Gericht von Abydos zusammen aus Osiris, Isis und W. (*Naville Z.* 21). Bei den Gottheiten, die in der zweiten Nachtstunde an der Leiche des Osiris wachen, ist es Anubis und W., die 'den Gott in seinem Geheimnis schauen' (*Junker* in *Denkschr. d. Akad. Wien, phil.-hist.* 54 [1910]).

c) Als Totengott. Der enge Anschluß des W. an Osiris hat ihn zu einem Schützer der Toten werden lassen. Dabei gesellen sich Anubis, der seit der Urzeit ein echter Totengott war, und W. zusammen, und diese beiden werden gemeint sein mit den beiden Wölfen der griechischen Überlieferung. Man hat es offenbar zeitweise ganz vergessen, daß W. eigentlich Kriegsgott und Schützer der Lebenden war. W. wurde dem Anubis schon im Mittleren Reich angenähert, vermutlich zunächst in Abydos, wo beide Götter nebeneinander wohnten. W. heißt schon im Mittleren Reich häufig 'Herr des Friedhofs' (z. B. *Louvre C* 13). [Roeder.]

Wind. Es gibt mehrere ägyptische Wörter, die hierher gehören. Aber ihnen allen ist gemeinsam, daß sie sowohl die unbewegte Luft wie den Wind wie den Atem bezeichnen. Die genaue Bezeichnung kann nicht in jedem Falle ermittelt werden, und es bleibt häufig der Auffassung des Übersetzers anheimgegeben, welchen Sinn er dem ägyptischen Wort unterlegen will. Nur für 'Sturm' gibt es eine besondere Bezeichnung, die nicht mit den anderen Wörtern zusammengeworfen wird.

I. In der Natur.

A. Luft und Atem. Die Luft oder der Atem gehören für den Ägypter zu den Dingen, die er zum Leben braucht wie die Speisen. Deshalb ist er dem König dafür dankbar, daß dieser ihm neben Brot und Wasser auch die Luft zum Atmen schenkt (Karnak, Ramses III.). Der ägyptische Tote wünscht sich alles, was der Lebende besitzt, auch für sein jenseitiges Dasein. Die Unterwelt ist ein Reich, in der es nach der schrecklichsten Vorstellung weder Wasser zum Trinken noch Luft zum Atmen zu geben scheint (Totenbuch Kap. 175 nach *Ani* 29, 10). Deshalb wünscht man Luft und Wasser dem Toten (Theben, Grab Ramses' II.), oft zusammen mit dem Brot (Grabsteine des Neuen Reichs, z. B. Louvre C 89, Turin 159). Die Luft zu atmen ist für den Toten gleichbedeutend mit einer Wiedererweckung zu neuem Leben. So wünscht der Verstorbene es sich, unter anderen Formeln, daß er im Jenseits auch die Luft atmen möge; so oft auf Grabsteinen des Mittleren Reichs (Kairo 20023. 20459; Louvre C 61; Leiden V 104). Kapitel 57 und 59 des Totenbuchs (ed. *Naville*) sind nach der Überschrift ein 'Spruch für das Atmen der Luft und den Anteil am Wasser in der Unterwelt'. Die Göttin des Ostens sagt zum Toten: 'Ich gebe dir den süßen Wind, der in der Wüste ist, an deine Nase' (Theben, Grab, Dyn. 18). Dann kann der Tote befriedigt sagen: 'Ich atme Luft mit meiner Nase wie Chons, der Herrscher der Speisen' (Sarg, Berlin 13772: *Mitt. Orient. Sammlungen* 9, 19).

Die Luft zu atmen ist auch für den im Kampfe Besiegten oder Gefangenen gleichbedeutend mit Leben. Deshalb bitten die Kriegsgefangenen in flehentlichen Worten darum (Karnak: *de Rougé, Inscr. hierogl.* 225, 58; und oft ähnlich im Neuen Reich). Der König ist es, der den Besiegten den Atem gibt, d. h. sie leben läßt und nicht tötet. An den Pharao wenden sich deshalb die Bitten der geschlagenen Gegner um den Atem (Hethiter zu Ramses II.: *ebd.* 229, 69; Nubier zu Tut-anch-Amon: *Lepsius, Denkmäler* III, 117).

Der oft erwähnten 'Luft des Lebens', d. h. dem Atem, durch den man lebt, steht vereinzelt die 'Luft des Todes' gegenüber. Wenn dieser Todeshauch durch das linke Ohr in den Körper eintritt, dann ist das Leben zu Ende (*Pap. Ebers* 100, 3. 103, 10).

B. Wind. In einer Reihe von Fällen ist es klar, daß es sich um bewegte Luft handelt, zunächst um einen Windhauch, der mit mäßiger Stärke und in einer für den Ägypter durchaus angenehmen Weise weht. Fast an allen Stellen, an denen von Wind die Rede ist, wird dieser als etwas Wohltuendes angesehen. Die 'vier Winde' sind in einem Lied an Osiris erwähnt (Kairo, Statue des Neuen Reichs). Zum Toten wird gesagt: 'Du schwebst wie ein Wind, du fliegst wie ein Schatten' (Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit). Ein Opfergebet wünscht dem Toten, daß er den Wind atmen möge, der vom Ozean herweht (Theben, Grab, Dyn. 18).

Mit dem Wind vom Ozean her war gewiß der Nordwind vom Mittelmeer gemeint. Das sprechen viele Texte deutlich durch die Verwendung der Worte 'Luft des Nordwindes' aus. Diese wünscht man sich unter den Lebenden, und auch der Tote soll sie atmen. Nach einem Satz in den Formeln der Opfergebete soll der Nordwind seine erfrischende Kühlung auch an die Nase der Toten bringen, da ja die Lebenden sich schon so sehr nach ihm sehnen (Turin 1628; *Mariette, Abydos* 2, 33).

Das ägyptische Wort ḏʿ bezeichnet offenbar den furchtbaren Sturm, der sehr gefährlich für die Schiffe und alle Lebewesen über das Niltal hinwegfegt. Er ist etwas Schreckliches im Gegensatz zu dem wohltuenden Windhauch, von dem in den bisherigen Belegen die Rede war. Am 19. Tag des dritten Überschwemmungsmonats sind die Kinder der Stürme die Herren des Himmels; deshalb ist dieser Tag nach einem Kalender, der die gute oder schlechte Bedeutung der einzelnen Tage angibt, 'sehr gefährlich' (*Sallier* IV, 8, 7). Wo ein Sturm von den Schiffern auf dem Meere vorausgeahnt wird, flüchtet man, wenn es möglich ist, an die Küste. Zu den schmückenden Beiworten des im Kampf gegen jeden Widerstand einherfahrenden Königs gehört auch der 'Sturm, der am Himmel losbricht' (Ramses II. in der Schlacht bei Kadesch).

II. In der Religion.

A. Von Göttern gegeben. Wie das gesamte Leben der Natur, sind auch Wind und Sturm von den Ägyptern in eine Beziehung zu den Göttern gebracht worden. Nach einer Darstellung auf dem Granitnaos Louvre D 37 gibt es 'Götter, die Stürme geben'. In dem Vertrag, den Ramses II. mit den Hethitern geschlossen hat, werden als Zeugen angerufen die Götter des Meeres, der Luft (d. h. der unbewegten Luft) und des Unwetters (d. h. des Sturmes).

In vielen Texten ist der Wind die Gabe eines bestimmten Gottes. Am häufigsten von allen Göttern wird dann Amon genannt, 'der die Luft gibt' (*Roeder, Debod* § 83). Amon ist es, 'der Luft gibt jedem, den er liebt' (Berlin 6910, Dyn. 18). Deshalb ruft man in einem Gebet an Amon den Gott an: 'Gib uns Luft!' (*Anast.* IV, 10, 3), und dem Toten wird versichert 'Amon ist mit dir und gibt dir Luft' (*Buch vom Atmen* 1, 20) und: 'Amon kommt zu dir mit der Luft des Lebens', d. h. dem Atem (*ebd.* 2, 17). In Opfergebeten wünscht man dem Toten die 'süße Luft', die von Göttern gegeben wird, damit er sie atme.

In ähnlicher Weise werden andere Götter als Spender Luft genannt. Re-Harachte heißt: 'der Wind und Wasser gibt' (Berlin 7316, Dyn. 18). Min ist es, 'der Luft gibt seinem Getreuen (*Petrie, Koptos* 20 a 14, *ptol.*). Ein Gebet an Atum bittet: 'Gib Luft dem NN.' (Brit. Mus. 947, Dyn. 19). Schon im Anfang der 18. Dynastie sagt ein an den Sonnengott, der auch Aton 'Sonnenscheibe' genannt ist, gerichtetes Gebet, daß er Luft geben möge. Es ist selbstverständlich, daß gerade die Texte der Amarnazeit, die sich mit Vorliebe an Bilder und Beispiele aus der Natur halten, etwas Ähnliches aussprechen (Kairo 29745 = *Culte d'Atonou* S. 39, 69. S. 51). Der große Atonhymnus von Amarna sagt denn auch zu dem Gott: 'Du gibst Luft, um alles zu beleben, was du geschaffen hast (Z. 19).

In einer großen Anrufung an den Weltenherrscher heißt es: 'Dir gehört der Himmel, dir gehört die Erde, dir gehört die Duat, dir gehört das Wasser und die Luft, die zwischen ihnen ist (*Brugsch, Große Oase* 26, 41). In dem Bericht über die Götterkönige wird erzählt, daß einst Schow König war von Himmel, Erde, Duat, Wasser, Luft, Meer, Bergen usw. (*Naos in El-Arisch* ed. *Griffith,* pl. 24, 1). Mehrere Götter haben das Beiwort 'Herr des Windes' bzw. 'der Winde', so Amon-Re, 'der sie zu den Nasen leitet (Theben, Grab, Dyn. 18), und einer der Totenrichter (*Totenbuch* ed. *Naville* 125, *Schlußrede* 17) und auch Osiris selbst mit dem Zusatz 'Höher als seines Gleichen' (*ebd.* 154, 2).

B. Aus der Nase der Götter. Nach unserer Vorstellung pflegt der Atem durch den Mund ein- und auszugehen. So wird gelegentlich auch gesagt, daß die Winde aus dem Munde des Gottes kommen. Z. B. in einem Lied an Amon: 'Du bist herrlich an Erscheinung mit den vier Winden des Himmels; sie gehen, wie man sagt, aus dem Munde seiner Majestät hervor, der Seele des Schow, der die Winde lenkt' (*Brugsch, Große Oase* 16, 35). Weit häufiger sind aber die Hinweise darauf, daß der Wind aus der Nase des Gottes komme, wie ja nach orientalischer Auffassung im allgemeinen auch der Atem durch die Nase ein- und ausgeht. So sagt es ein Lied an den Sonnengott (Oase Charge, Neues Urgötterlied Z. 26 nach eigener Abschrift), ebenso von Ptah (Berlin Pap. 3048: 6, 2) und von Amon-Re (Karnak, ptol. Inschrift).

Die Luft, die der Mensch atmet, ist nach ägyptischer Vorstellung der Hauch der Götter. Der Atem der Götter ist die 'Luft des Lebens', wie der Atem der Menschen oft bezeichnet wird. Der König spendet diesen Götterhauch als Atem für die Menschen. Die Vorstellung, die hier nach Tempelinschriften griechischer Zeit wiedergegeben wurde, ist offenbar uralt. Von dem Hauch der Götterneunheit ist im

Totenbuch die Rede (ed. *Naville* Kap. 110, *Einleitung* 41), und der Hauch der Isis wird schon in den Pyramidentexten erwähnt (*Spruch* 1140 a ed. *Sethe*).

C. Für den Toten. In einigen der eben angeführten Beispiele wurde die Luft bzw. der Atem dem Toten gegeben. Auch in den Opfergebeten werden Götter angerufen, damit der Tote von ihnen Luft bekomme. Natürlich ist es meist der Totengott Osiris, an den man sich mit dieser Bitte wendet, aber auch seine Nebenform Ptah-Sokar-Osiris, ferner den Sonnengott Re-Harachte. Auf einer Totenfigur lautet das Gebet: 'O Herr des Friedhofs, gib mir Luft! O Osiris, gib Nordwind!' (Leiden P 66.)

D. Besondere Windgötter. Die ägyptischen Texte haben auch für die einzelnen Winde den Schritt getan, den sie bei anderen Gegenständen und Ereignissen der Natur vollzogen haben: daß sie sich nämlich diese personifiziert vorstellten und ihnen eine bestimmte Gestalt gaben. Eine solche Auffassung liegt schon nahe in einer Stelle des Totenbuches, an der der Verstorbene sagt: 'Ich bin wie Re, ich erteile schriftliche Befehle diesen Winden, die mächtiger sind als der Doppellöwe' (ed. *Naville* 38 A, 9). Aber erst die griechische Zeit hat den Schritt in systematischer Weise ausgeführt oder ihn uns erst überliefert. In Dendera steht an der Decke von Saal A eine Darstellung, in der auf der einen Seite 'der schöne Wind des Westens' und auf der anderen Seite 'der schöne Wind des Südens', beide als Götter abgebildet sind (*Brugsch, Thesaurus* 1, 16). Am Fenster der Nordtreppe in Dendera ist ein Bild eines widderköpfigen Mannes mit Federkrone angebracht, der seine geflügelten Arme ausbreitet. In der Beischrift heißt er 'Bild des Schow, der alles, was da ist, mit seiner Gestalt ernährt, als schöner Nordwind; er ist der Herr des Nordwindes, um jeden Mund zu beleben' (*Dümichen, Resultate* 46, 31; *Baugeschichte* 28 f.)

In einem Bilde aus der Zeit des Trajan im Tempel von Ombos sind in einem nicht näher festzustellenden Zusammenhange die vier Windgötter als Phantasietiere dargestellt. Zwischen Sobk und Haroëris, den Herren des Tempels, sieht man zunächst Schow als knienden Mann mit ausgebreiteten, geflügelten Armen, in der linken Hand ein Segel (das Schriftzeichen für Luft). Ihn umgeben die vier Windgötter: 1. 'Der den schönen Wind des Südens gibt' als achtköpfiger Löwe mit vier ausgebreiteten Flügelpaaren. 2. 'Der den schönen Wind des Nordens gibt' als doppelköpfige Kuh, in deren Nacken zwei rückwärtsblickende Menschenköpfe sitzen. 3. Ein Falke mit vier ausgebreiteten Flügelpaaren. Er und das ganz zerstörte 4. Bild sind die Götter des Ost- bzw. Westwindes. In einer Begleitinschrift wird von Sobk gesagt, daß 'die Luft hervorgeht aus seinem Munde und die Luft herausströmt aus seiner Nase' (*De Morgan* u. a., *Kom Ombos* 2, 291 bis 292, verglichen mit Photographien).

[Roeder.]

Windgötter (Ἄνεμοι, Venti). Die im Winde wirkenden Kräfte sind, offenbar infolge ihrer unmittelbar zu bemerkenden Tätigkeit, schon frühzeitig als dämonische oder göttliche Mächte aufgefaßt worden. Auf der Grenze zwischen der Naturerscheinung und göttlicher Personifikation stehen sie noch bei *Hom. Od.* 10, 1 ff., wo sie zunächst zwar ganz in menschlicher Gestalt auftreten, dann aber von ihrem Vater und Herrn (ταμίης) Aiolos (s. d. u. *Aiolia* 2) mit Ausnahme des Zephyros (s. d.) in einen Lederschlauch fest eingebunden werden, ἵνα μή τι παραπνεύσῃ ὀλίγον περ, was nur von eingeblasener Luft verstanden werden kann. Die gleiche Auffassung findet sich bei *Vergil* und späteren Dichtern, wie o. Bd. 1, Sp. 193 ausgeführt worden ist. Sonst treten sie uns bei *Homer* bereits völlig personifiziert entgegen, obwohl er in der *Ilias* nur Boreas und Zephyros (s. d.), in der *Odyssee* einmal Euros und Notos (s. d.) mit selbständigen Namen nennt. Sie erhalten Opfer (ἱερὰ καλά) und Weinspenden, nehmen aber an den Hekatomben, die den übrigen Göttern dargebracht werden, nicht teil (*Il.* 23, 194 ff.), was jedenfalls auf ihrer Beziehung zu den luftartigen Totengeistern und zur Unterwelt beruht; vgl. *Roscher* o. Bd. 1, Sp. 2373 f. Sind doch auch ihre weiblichen Gegenbilder, die Harpyien, welche den θύελλαι geradezu gleichgesetzt werden (*Hom. Od.* 20, 66 u. 77), sowohl Sturm- als Todesgöttinnen (o. Bd. 1, Sp. 1844). Diese hat man sich nun sicher ursprünglich geiergestaltig vorgestellt (*Roscher, Das v. d. Kynanthropie handelnde Fragm. des Marcell. v. Side,* Anhang I u. Nachträge), und zwar glaubte man sie besonders im Regensturm des Südwindes wirksam, der bezeichnenderweise in Italien den Namen Volturius (Geierwind) führt, während der den Himmel reinigende Nordwind Aquilo (Adlerwind) heißt (*Roscher* a. a. O. S. 82 ff.). So darf man — mindestens in Italien — auch für die Windgötter als Übergangsform zwischen der Naturerscheinung und der späteren geflügelten Menschengestalt (s. o. Bd. 1, Sp. 807 ff.; Bd. 3, Sp. 470 und *Zephyros*) auf der Stufe des Dämonenglaubens ihre Verkörperung in gewaltigen Raubvögeln voraussetzen.

In Griechenland deuten freilich die aus der Verbindung von Windgöttern mit Harpyien (s. d.) und der ihnen wesensverwandten Erinys hervorgehenden windschnellen Rosse des Achilleus, der Dioskuren, des Ares und des Erechtheus, sowie des Rosses Areion (o. Bd. 1, Sp. 476. 804. 1834; Bd. 3, Sp. 2385 und *Zephyros*) auf einstige Roßgestalt, für die auch die Deutung des häufig Roßgestalt annehmenden Poseidon als Sturmgott (o. Bd. 3, Sp. 2802 ff.) angeführt werden kann. Eine Befruchtung durch die Kraft des Windes war jedoch hier gerade in Rücksicht auf die Geier Volksüberzeugung (*Roscher* a. a. O. S. 68 f.), die sich später wohl auf diejenige der Stuten übertragen ließ, nicht aber im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung bei diesen entstehen konnte. Ähnlich verhält es sich mit der Befruchtung von Wachteln und Bergschildkröten durch die Winde (*Schol. Nik. Al.* 560) und mit deren zeugungskräftigem Einfluß auf alles Lebende überhaupt (*Geopon.* 9, 3, S. 573); vgl. *Roscher, Hermes d.*

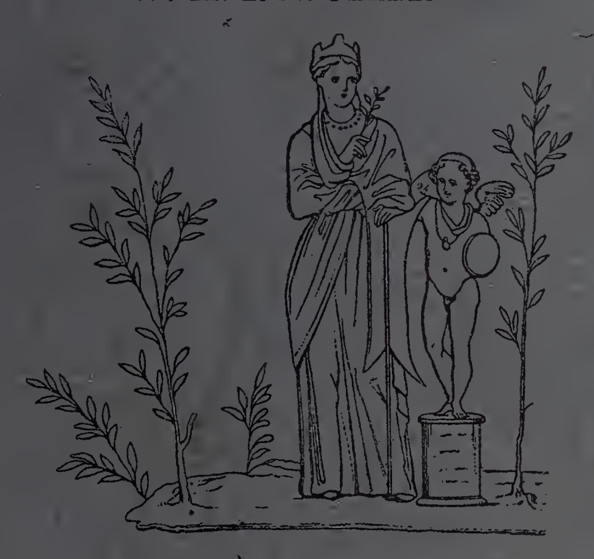
AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN

MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT (†), L. BLOCH (†), W. BUBBE, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, F. DORNSEIFF, R. ENGELMANN (†), E. FEHRLE, E FIESEL, A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE (†), O. HÖFER (†), J. ILBERG (†), O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, J. B. KEUNE, J. KLEK, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER (†), K. ORINSKY, W. OTTO, W. PAULI (†), R. PETER (†), F. PFISTER, K. PREISENDANZ, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER (†), J. SCHMIDT (†), TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL (†), E. THRÄMER (†), K TÜMPEL (†), O. WASER, O. WEINREICH, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA (†), E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†), K. ZIEGLER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER (†)



MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN

EINHUNDERTSTE UND EINHUNDERTUNDERSTE LIEFERUNG

WINDGÖTTER — ZEUS (MYTHOL.)

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

AUSGEGEBEN AM 6. SEPTEMBER 1934

LEIPZIG · VERLAG VON B. G. TEUBNER · BERLIN

Verzeichnis der Abbildungen

in der einhundertsten und einhundertundersten Lieferung.

Windgötter — Zeus (mythol.)

Windgott S. 54 ff. Die Abstammungs- und sonstigen Sagen sind unter den bereits angeführten Namen der einzelnen Windgötter, sowie unter *Astraios* 1 und *Eos,* o. Bd. 1, Sp. 1255, behandelt. Wie alles andere Schlimme gelten auch die verderblichen Winde als Söhne des Typhoeus (*Hes. theog.* 869 ff.), Typhos oder Typhon, dem dann ihre Gestalt angeglichen wird (s. Typhon und o. Bd. 1, Sp. 805).

Kultus. Die Formen der den Windgöttern erwiesenen Verehrung sind aus ihrer nahen Beziehung zu den luftartigen Totenseelen hervorgegangen, die sie beim Ausscheiden aus dem Körper entführen (*Roscher, Hermes d. Windgott* S. 54 ff.). In der Urzeit erhielten sie Menschenopfer, wie aus den Sagen hervorgeht, nach denen die Griechen vor ihrer Abfahrt in Aulis und vor ihrer Rückkehr nach Troja solche darbrachten (*Verg. Aen.* 2, 116 ff.), und Menelaos zur Erzielung günstigen Fahrwindes in Ägypten zwei Kinder schlachtete (ἔντομά σφεα ἐποίησε, *Herodot* 2, 119); vgl. o. Bd. 1, Sp. 2505. *Stengel* im *Hermes* 16 (1881), 346 ff. 35 (1900), 634, sowie die Selbstopferung des Königs Chaon in einem Seesturm, o. Bd. 1, Sp. 871. Irgendeine Andeutung dieses furchtbaren Opferbrauches hatte sich später noch in Titane bei Sekyon erhalten, wo alljährlich in einer Nacht ein Priester den Winden auf einem Altar zunächst offenbar in der bei anderen Göttern gewohnten Weise opferte, daneben aber zur Besänftigung ihrer Wildheit geheimnisvolle und abscheuliche Opferbräuche in vier Gruben vornahm (δρᾷ δὲ καὶ ἄλλα ἀπόῤῥητα ἐς βόθρους τέσσαρας, *Paus.* 2, 12, 1); wenn hier die Menschenopfer für die vier Hauptwinde auch selbstverständlich durch die von Tieren ersetzt waren, so wurden diese jedenfalls doch noch irgendwie als Vertreter von Menschen gekennzeichnet. Auf das Alter des Brauches deutet der Umstand, daß er dazu 'von Medeia verfaßte' Beschwörungen sang, wie die hierin den griechischen Brauch nachahmenden persischen Priester den Wind unter Darbringung von Opfern durch Zaubergesänge zu beschwören suchten (*Herodot.* 7, 191). Nach Thrakien wird, um es als Heimat der Winde zu kennzeichnen, ein βόθρος verlegt, aus dem diese hervorwehen sollen (*Dionysophanes* in d. *Schol. z. Apoll. Rhod.* 1, 826). In Athen brachte man dem Sturmgott Τυφώς ein schwarzes Lamm dar (*Aristoph. ran.* 847 u. *Schol.*); vgl. das Opfer eines schwarzen Schafes für Hiems (*Verg. Aen.* 3, 120 u. *Serv.*), sowie die Opfer der Tempestates (s. d.). Dem Libs vergrub man in Methana einen bei einem Windzauber benutzten Hahn (*Paus.* 2, 34, 2; vgl. o. Bd. 1, Sp. 630), der offenbar nur deshalb weiße Flügel haben mußte, weil der Libs (s. d.) selbst den Beinamen leuconotos führte und für günstig galt, wie die felices Zephyri ein weißes Schaf erhielten (*Verg. Aen.* 3, 120). Auf dem Taygetos verbrannte man den Winden ein Pferd und streute seine Asche in die Luft (*Festus* s. v. *October equus,* S. 181 *Müller*), wie auch die den Heroen dargebrachten Opfer nicht gegessen wurden (Bd. 1, Sp. 2504 u. 2506); dasselbe war wohl mit dem Opfer eines zur Arbeit nicht benutzten heiligen Windesels (ὄνος ἀνεμώτας, *Hesych.* s. v. ἀνεμώτας) zu Tarent der Fall. Endlich mußten sich auch die Windgötter mit einem Kuchen begnügen, der aber in Erinnerung an seine einstige Bedeutung einen oder auch (zum Ersatz von zwölf Opfern) zwölf Näbel erhielt (*C. I. Gr.* 523, 19 = *C. I. A.* 3, 77, 19; vgl. *Matron* bei *Athen.* 4, 13, S. 134 e). Nach einem vor der Schlacht bei Artemision erhaltenen Orakel stifteten die Delphier in oder bei dem heiligen Haine der Θυῖα, offenbar mit Rücksicht auf den ἄνεμος λαίλαπι θύων *Homers* (*Od.* 12, 400; vgl. 408), zur Versöhnung der Winde einen Altar und forderten auch die übrigen Griechen dazu auf (*Herodot.* 7, 178. *Clem. Alex. Str.* 6, 3, S. 753 *Potter*), was in Athen offenbar auf Betreiben des Themistokles durch Errichtung eines Heiligtums des Boreas am Ilissos geschah (o. Bd. 1, Sp. 814), so daß man später behaupten konnte, er habe die Verehrung der Winde daselbst eingeführt (*Ael. de nat. anim.* 7, 27). Die übrigen Kultstätten des Boreas hat *Rapp,* o. Bd. 1, Sp. 814, besprochen. Die Windgötter wurden aber auch in ihrer Gesamtheit zu Athen verehrt (*Prokl.* z. *Plat. Tim.* 2, 65 F, S. 213 *Diehl; C. I. Gr.* a. a. O.), und außerdem hatte Zephyros daselbst einen Altar in der Nähe des Heiligtums der Phytaliden (Pflanzer), wo man ihn wahrscheinlich wegen seines günstigen Einflusses auf das Wetter und den Pflanzenwuchs (*Hom. Od.* 7, 119. *Bakchyl. frg.* 49 *Bgk. Verg. Georg.* 1, 44 u. *Serv.*) anzurufen pflegte. Wenn man die attischen Tritopatores (s. d.) als ἄνεμοι oder δεσπόται ἀνέμων bezeichnete und zu ihnen bei Eheschließungen behufs Kindererzeugung betete, so geschah dies deshalb, weil sie luftartig vorgestellte Ahnenseelen sind, die im Winde ihren Sitz haben (*Rohde, Psyche*[1] S. 226 f.). Aus der gleichen Anschauung ist es zu erklären, daß nach der Sage von Ikonion die Beseelung der von Prometheus und Athene gebildeten Menschen durch die Winde erfolgt (o. Bd. 3, Sp. 3046).

Sonst werden Windopfer für Koroneia (*Paus.* 9, 34, 3) und Kleonai (*Senec. nat. quaest.* 4, 6, 2; vgl. *Plut. qu. con.* 7, 2, 2) bezeugt. Hier schlachteten ihnen die Hagelwächter (χαλαζοφύλακες) einen pullus, unter dem wahrscheinlich ein junger Hahn zu verstehen ist (*Stengel* im *Hermes* 35 [1900], 633). Zu Bathos bei Megalopolis in Arkadien wurde den Sturmwinden (θύελλαι, *Paus.* 8, 29, 1) neben Blitz und Donner geopfert. Wegen ihrer die Luft von schädlichen Keimen reinigenden Kraft waren ihnen Altäre im Bezirk von Küstendil in Bulgarien und in Delos geweiht, wo sie die Beinamen σωτῆρες und ἀπωσίκακοι trugen; s. o. Bd. 4, Sp. 1249. Endlich führt *Xenoph. Anab.* 4, 5, 4 ein Opfer für die Winde an (τῷ ἀνέμῳ σφαγιάζεται). Augustus opferte beim Aufbruch gegen die Flotte des Sex. Pompejus ἀνέμοις εὐδίοις καὶ ἀσφαλείῳ Ποσειδῶνι καὶ ἀκύμονι θαλάσσῃ (*Appian. b. c.* 5, 98), Gottheiten, die auch zu Antium drei Altäre hatten und zusammen verehrt waren (*C. I. L.* 10, 6642 ff.). Mehr Belege für Verehrung der Winde bei den Römern s. in den Artikeln *Tempestates* und *Venti.* Eine den Winden gewidmete griechische Inschrift ist zu Pergamon gefunden worden (*Dörpfeld u. Hepding* in d. *Ath. Mitt.* 1910, 4, S. 457).

Windbeschwörung übte das attische Priestergeschlecht der Heudanemoi (Windeinschläferer) aus; ihnen stehen die korinthischen Anemokoitai nahe, deren Name die gleiche Bedeutung hat (o. Bd. 1, Sp. 2654). Ebenso sollte in Akragas Empedokles bei zu heftigem Wehen der Etesien auf den Berggipfeln oder rings um die Stadt Eselshäute, offenbar in Form von Schläuchen, ausgespannt haben, um die Winde einzufangen (*Diog. Laert.* 8, 2, 60; vgl. *Suid.* s. *Ἐμπεδοκλῆς*. *Roscher, Herm. d. W.* S. 73. *M. P. Nilsson, Gr. Feste* S. 6). Die Tätigkeit der *χαλαζοφύλακες* in Kleonai (s. o.) ist gleichfalls hierher zu ziehen, und der altattische Heros Hesychos (s. d.), dessen Altar auf dem Areopag am *χάσμα* der Eumeniden stand, wird als Vertreter der milden Winde gedeutet (o. Bd. 3, Sp. 2794), so daß auch die *Ἡσυχίδαι* als Windbeschwörer zu gelten haben (o. Bd. 1, Sp. 2653). An Stelle antiker Windgötter erscheint in christlicher Zeit der heilige Michael (*E. Maaß, Boreas und Michael, Wiener Jahrcshefte* 13 [1910], S. 117 ff.).

Kunst. Die Kunst bildet die Winde geflügelt, wie sie auch die Dichter schildern (*Ovid. met.* 1, 264. *Stat. Theb.* 7, 35), und zwar sitzen die Flügel gewöhnlich an den Schultern (o. Bd. 1, Sp. 807 ff. 1419. Bd. 3, Sp. 470; rf. Gefäß bei *Laborde, Coll. d. vas. gr.* 2, *Suppl.* Taf. 6, bei *Reinach, Rép.* 2, 248, 3), seltener an den Schläfen (*Philostr. im.* 1, 24 u. unten), an Kopf und Schultern (Relief Colonna, s. unten) oder auch an Schultern und Füßen (o. Bd. 1, Sp. 806). Die Kleidung ist meist leicht und vom Winde aufgebauscht. Acht an den Schultern geflügelte Windgötter sind an dem um die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. von Andronikos aus Kyrrhos erbauten sog. Turm der Winde zu Athen dargestellt (*Brunn-Bruckmann, Denkm.* Taf. 30. *Baumeister, Denkm.* 3, 2113, Fig. 2366. *Reinach, Rép. d. rel.* 1, 57). Boreas (Nord) spannt mit der L. das Gewand segelartig aus, in der erhobenen R. hält er ein Muschelhorn; Kaikias (Nordwest) schüttet aus einem Schild Hagelkörner herab; Apeliotes (Ost) trägt in dem Gewandbausch Ähren und Obst; Euros (Südost) zieht das Gewand fest um sich, während Notos (Süd) aus einem Gefäß Wasser ausgießt; Libs (Südwest) hält das *ἄφλαστον* (aplustre) eines Schiffs in den Händen; Zephyros (West) trägt Blumen in seinem Schurz; Skiron, dem alle übrigen in der ganzen Haltung und Auffassung sehr ähnlich sind, ist o. Bd. 4, Sp. 1013 abgebildet. Auf dem ersten Laistrygonenbild der vatikanischen Odysseelandschaften (*Helbig, Führer*[2] 2, 1000, S. 164. *Wörmann, Die ant. Odysseelandschaften*) sieht man über den Schiffen des Odysseus drei geflügelte Windgötter, die in trompetenartige Instrumente stoßen. Ebenso ist ein solcher auf einem der erwähnten Altäre zu Antium gebildet, während zwei solche auf einem Altar von Nemausus Kopfflügel haben (*C. I. L.* 10, 6644. 12, 3135; s. den Art. *Venti*). Ob ein bloßer Kopf mit, wie es scheint, blasenden Backen auf einer Canusiner Vase (*Heydemann, 1. Hall. Winckelmannprogr.* 1876: *Zeus im Gigantenk.*) als Windgott gelten darf, ist zweifelhaft.

Als Windgötter werden aber vier Männerköpfe auf einem Mosaik des 1. Jahrh. n. Chr. zu Ostia gedeutet, die neben den Köpfen der Provinzen, Ägypten, Afrika und Spanien sichtbar sind (*Bull. d. comm. arch. comun. di Roma* 40 [1912], 1—3, S. 103 ff. *G. Calza, Rappr. di prov. e di venti in un mos. di Ostia*)*). An einem Phaethonsarkophag des Louvre finden sich zwei Windgötter mit Schulterflügeln (*Clarac* 2, 210, 732. *Reinach, Rép. d. stat.* 1, 98, 2), während auf demjenigen von Tivoli (*Reinach, Rép. d. rel.* 2, 451, 2) die vier Jünglinge, welche die Sonnenpferde halten, vielleicht mit Unrecht als solche aufgefaßt werden. Auf dem Sark. oben Bd. 3, Sp. 2197 f. bezeichnet *G. Knaack* dieselben Gestalten zweifelnd als Heliaden. Auf einem von *Br. Sauer* (*Aus der Anomia* S. 96 ff.) besprochenen Relief (*Mitt. d. athen. Inst.* 7, Tf. 1) eilt ein Windgott der Eos voraus (*Sauer* a. a. O. S. 106). Ein Relief Colonna aus der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. enthält zwei einander durch Hörner entgegenblasende Windgötter mit Kopf- und Schulterflügeln (*Fr. Matz, Arch. Zeit.* 33 [1876], S. 18 ff., Tf. 4); zwischen ihnen befand sich ein Mädchen mit über dem Kopf bauschendem Gewande, das sicherlich der Luftgöttin (*Αὔρα*) auf dem Phaethonbecher o. Bd. 3, Sp. 2196 und noch mehr der Personifikation der Luft auf dem Relief der Ara Pacis (*Arch. Jahrb.* 11 [1896], 90, Fig. 3. *Reinach, Rép. d. rel.* 1, 236, 1) nahe verwandt ist. Ein scheinbar ungeflügelter jugendlicher, nackter Windgott mit fliegendem Haar, der in ein gerades Horn bläst, steht neben dem liegenden Okeanos auf der Seitenfläche eines Endymionsark. der Villa Doria-Pamfili (*Robert, Sark.* 3, 1, 20. 77. *Reinach, Rép. d. rel.* 3, 243). Ganz ähnlich ist der neben dem Sonnenwagen einhereilende Windgott auf einem kapitolinischen Prometheussark. (*Müller-Wieseler, Denkm.* 2, 65, 838 a. *Reinach, Rép. d. rel.* 3, 199; o. Bd. 3, Sp. 3106), während auf einem solchen in Neapel der Windgott Schulterflügel hat (*Gerhard, Ant. Bildw.* Tf. 61. *Reinach* 3, 81, 2). Dann findet sich im Mus. Olivieri zu Pesaro eine Marmorscheibe mit der Darstellung des Himmelsgewölbes und zwölf inschriftlich bezeichneten Winden (*Bormann, Arch. Zeit.* 33 [1876], S. 60). Aus der kurzen Erwähnung geht jedoch nicht hervor, ob die Winde bildlich dargestellt sind. Zwei die Muscheltrompete blasende Windgötter über den kapitolinischen Gottheiten sieht man auf einer Tonlampe (*Bartoli, Lucern.* 2, 9. *E. Schulze, Arch. Zeit.* 30 [1873], S. 8). Dagegen ist die Deutung einer Figur am Nordfries des Schatzhauses der Siphnier (Knidier) zu Delphi als Aiolos mit dem Windschlauch wenig glaubhaft (*Homolle* nach *Reinach, Rép. d. rel.* 1, 130, 1).

Zu dem Artikel *Aurai*, o. Bd. 1, Sp. 734, ist außer den bereits hier angeführten Reliefs ein solches mit zwei geflügelten Mädchen, die Wasserurnen auf den Schultern tragen, hinzuzufügen. Es stammt vom Grabmal der Feronienses Aquatores aus der Nähe von Aquileja; die Gestalten gehen auf Originale des 4. Jahrh. v. Chr. zurück (*E. Maionica* in d. *Festschr. f.*

*) [Zweifellos sind Windgötter die vier Männerköpfe in den Ecken des Phanes-Reliefs von Modena s. o. Bd. 5, Sp. 1536. Ziegler.]

O. Benndorf, Wien 1898). Vielleicht sind auch die auf Schwänen sitzenden beiden Mädchen auf dem Wandgemälde der Roma (o. Bd. 4, Sp. 160, Fig. 19) als Aurae anzusprechen. Ja, es werden *Aurae velificantes sua veste* bereits unter den Werken des *Praxiteles* aufgeführt (*Plin. n. h.* 36, 29), und die *ποντιὰς Αὔρα* erscheint schon bei *Eurip. Hec.* 444 fast ganz personifiziert. Schwerlich sind dagegen in zwei neben Zeus stehenden Mädchen, die ihre Mäntel emporheben, auf einem Gemälde in Pompeji (*Helbig, Wandgem.* 103) mit *Stephani* Aurae zu erkennen. [Steuding.]

Wochengöttersteine. Dieselben bildeten wahrscheinlich alle das mittlere Glied, den Zwischensockel, der Jupitergigantensäulen, zwischen den Viergöttersteinen (s. d. Art.) und der Säule, auf welcher die Gruppe des Jupiter mit dem Giganten stand. Doch sind auf diesem Zwischensockel öfters auch andere Gottheiten angebracht. Von *Haug* (*Westd. Zeitschr.* 9, 1890) sind 17 Wochengöttersteine aufgeführt und beschrieben, dazu sind seitdem noch vier bekannt geworden. Dieselben sind geschmückt mit den Reliefbildern der sieben Planetengötter (vgl. d. Art.) in etwas kleinerem Maßstab als die Bilder der Viergöttersteine.

Die siebentägige Woche, eine ohne Rücksicht auf das Sonnenjahr und seine Monate ununterbrochen fortlaufende Zeitrechnung, stammt wohl schon aus grauer Vorzeit und kam aus Babylonien zu den Israeliten, bei denen überhaupt die Siebenzahl für heilig galt (vgl. *Exodus* 20, 8—11. *Levit.* 23, 5 f. 15 f. 34 u. 25, 1 ff.). Seit Alexander d. Gr. kam sie unter dem Namen Hebdomas nach Ägypten und ins Abendland. Hier fand sie dann mit dem Christentum allgemeine Verbreitung, auch in die 'neue Welt'. Der Anfang der Woche war schon im mosaischen Dekalog so bestimmt, daß der Sabbat die Woche beschloß, indem es hieß: sechs Tage Arbeit und dann der Sabbat (Samstag) als Ruhetag. Außer diesem hatten die anderen Wochentage keine besonderen Namen; die Festtage wurden nach den Monatstagen bestimmt. Dies wurde verändert durch die chaldäische Astrologie, welche besonders in Ägypten festen Fuß faßte und die Wochentage nach den 'Planeten' benannte. Näheres hierüber findet sich besonders bei *de Witte, Gaz. arch.* 3 (mit Nachtrag 5); *Haug, Westd. Zeitschr.* 9 (1890), S. 17 ff.; *Zeitschr. für deutsche Wortforschung* 1, 2 f., Sept. 1900, mit Beitr. von *Jensen, Nöldeke, Thumb, Gundermann; E. Maaß, Die Tagesgötter* 1902. Nach der astrologischen Berechnung, die uns *Dio Cassius* 37, 18 f. um 210—230 n. Chr. überliefert hat, wurde nicht der Sonntag, sondern der Saturnstag, der jüdische Sabbat, als erster Wochentag bestimmt. Zwar wurden die Astrologen, Chaldaei genannt, wegen des Unfugs, der sich vielfach an ihre Lehren knüpfte, wiederholt bestraft (schon a. 139 v. Chr.), aber der Unfug war nicht auszurotten, zumal da mehrere Kaiser, wie schon Augustus und seine Familie, der Astrologie ergeben waren. Später war es besonders Septimius Severus, der die Astrologie und ihre Anhänger begünstigte. Aber auch schon in Pompeji finden wir die Wochengötter auf Wandgemälden, sodann zur Zeit des Titus und des Antoninus Pius fast in allen Teilen des römischen Reichs von Syrien und Ägypten bis nach Britannien als Verzierungen auf den verschiedensten Gegenständen, wie Münzen, Werkzeugen, Schmucksachen, Gefäßen, Mosaikböden (*Haug* a. a. O. S. 40 ff.). Vgl. besonders die silberne Schöpfkelle von Wettingen, abgeb. bei *Roscher* Sp. 2340. — Die Reihe beginnt meistens mit Saturn nach der Zeitrechnung der ägyptischen Astrologen; erst ums Jahr 300 wurde unter dem Einfluß des persischen Mithrakultus und des Christentums der Beginn mit Sol herrschend und findet sich so in Mainz, vgl. *Körber, Mainzer Zeitschr.* 7, a. 20. Öfters ist der Anfang auch schwer zu bestimmen. Gewöhnlich finden wir auf den Zwischensockeln der Jupitergigantensäulen ganze Figuren, seltener Köpfe oder Brustbilder; dagegen als Schmuck für andere Gegenstände erscheinen sie meist in Büstenform (*Haug* a. a. O. S. 38. 45).

Wie die Wochentage nach den Planeten und diese nach den römischen Gottheiten benannt wurden, so sind sie auch im Bilde wie diese dargestellt, mit den gewöhnlichen Attributen (vgl. *Haug* a. a. O. S. 38 ff.). Sol mit Strahlenkranz, Luna mit Mondsichel über dem Kopf halten in den Händen Fackel und Peitsche. Mars ist mit Helm, Speer und Schild, Merkur mit Schlangenstab und Beutel sowie Flügeln am Kopfe charakterisiert. Jupiter trägt das lange Szepter und den Blitzstrahl in den Händen, Venus den Spiegel in der erhobenen Hand, Saturn ein gekrümmtes Messer, die Harpe. Sol ist mit der Chlamys, Luna mit Chiton und Himation, Mars mit Panzer, Merkur mit Chlamys, Jupiter mit Himation bekleidet, wie auf den Viergöttersteinen. Bei Saturn und Venus ist die Verhüllung mit einem Schleier bemerkenswert.

Da ein Siebeneck nicht leicht herzustellen war, so wurde mehrfach ein Achteck gewählt und dann eine Seite mit der Inschrift gefüllt oder eine weitere Figur hinzugefügt, so eine Fortuna oder ein Genius oder sonst eine andere Gottheit, oder gar, wie auf einem bei Köngen aus dem Neckar gezogenen Steine (vgl. *Gössler, R. Germ. Korr.-Bl.* 1917, S. 118 f. m. Abb.), ein Gigant mit aufgestützten Schlangenbeinen und erhobenen Händen, so daß er die über ihm stehende Säule zu tragen scheint, also der richtige Telamon (vgl. *E. Curtius, Ges. Abh.* 2, 273 ff. *E. Maaß, Tagesgötter* 202). Mehrfach wurde auch ein runder Zwischensockel oder ein vierseitiger mit je zwei Figuren gewählt. [F. Haug.]

Xanthe (*Ξάνθη*), Amazone, *Hygin. f.* 163. [Klugmann.]

Xanthios. 1) Vater des Leukippos, des Gründers von Magnesia a. M., aus dem Geschlecht des Bellerophon, *Parthenios* 5. — 2) Der sonst Xanthos (s. d. nr. 5) genannte Gegner des Melanthos heißt bei *Hellanikos frg.* 125 *Jac.* (im *Schol. Plat. Symp.* 208 D) Xanthios. [Pfister.]

Xanthippe (*Ξανθίππη*), 1) Amazone, Gegnerin von Iolaos auf einer rotfig. Vase, *Luynes Vases* pl. 44. [Klugmann.]

2) Tochter des Doros, Gemahlin des Pleuron,

Mutter des Agenor und dreier Töchter, *Apollod.* 1, 58. — 3) Bei *Hygin. f.* 254 heißt es in der Aufzählung der Heroinen, die durch ihre Pietät berühmt waren: *Xanthippe Myconi, patri incluso carcere, lacte suo alimentum vitae praestitit.* Bei *Val. Max.* 5, 4 ext. 1 wird sie Pero genannt. Über die Legende selbst vgl. *Fr. Kuntze, Neue Jahrb.* 13 (1904), 280 ff., wo weitere Literatur. [Pfister.]

Xanthippos (Ξάνθιππος), **1**) einer der Söhne des Melas, der Tydeus tötete, worauf er fliehen mußte; *Alkmeionis* bei *Apollod.* 1, 76; s. o. 5, 1390. — 2) In Tronis in Phokis wurde ein ἥρως ἀρχηγέτης verehrt, der von den einen X., οὐκ ἀφανὴς τὰ ἐς πόλεμον, von den anderen Phokos, Sohn des Ornytion, genannt wurde, *Paus.* 10, 4, 10. Über ἀρχηγέτης s. *Pauly-Wissowa* 2, 441 ff.; 11, 2131; über die Art des Opfers für X. s. *Pfister, Reliquienkult im Altertum* 2, 474; 478; *Samter, Geburt, Hochzeit und Tod* 193, 1; *Eitrem, Opferritus und Voropfer* 419 f. Wer der ἥρως ἀρχηγέτης in Tronis war, wurde in späterer Zeit verschieden bestimmt, genau so wie etwa der Taraxippos in Olympia, vgl. *Reliquienkult* 2, 463 ff. — 3) Einer der Söhne des Deïphontes und der Hyrmetho, *Paus.* 2, 28, 6. — 4) Nach einer Version (*Schol. Il.* 4, 319) Vater des Ereuthalion. [Pfister.]

Xanthis (Ξάνθις), **1**) eine der 50 Töchter des Thespios (s. d.), mit der Herakles den Homolippos zeugt, *Apollod.* 2, 162. [Pfister.]

2) Dämon in einem Trennungszauber des *Leid. Pap.* J 384, 15. 31 ὅ τι ἐγώ εἰμι ὁ Ξ. δαί[μω]ν ουβαεμε..τεβερετερρι. (*Dieterich* las, *Jahrb. Suppl.* 16 (1888), 818: ξανδικαι; vgl. meine Kollation *Rh. Mus.* 58 (1913), 316.) Er ist wohl auch genannt in der vorhergehenden demotisch-griech. Kol. 14, 8 (ὁ ξανθ) und 17, 13 (αλξανθ). [Preisendanz.]

Xantho (Χανθώ), **1**) Bakchenname auf einer schwarzfig. Amphora zu Leiden, nr. 1626 (ΧΑΝΘΔ d. i. Ξανθο), und auf einem schwarzfig. Krater, Samml. Durand nr. 145. Obszöner Tanz von fünf Bakchen, deren erste ΧΑΝΘΟΙ heißt. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 28 W, x. 2) Wassernymphe, *Verg. Georg.* 4, 336. Als Tochter von Nereus und Doris zu den 50 Nereiden gehörig, *Hyg. fab. praef.* (29, 3 *Bunte*). Diesem Nymphennamen ist der bakchische entlehnt. *Heydemann* 45, 238. [Preisendanz.]

Xanthos. **1**) In der einen der beiden Versionen, die *Paus.* 8, 24, 1 von der Abstammung des Eponymos der arkadischen Stadt Psophis gibt, heißt Psophis Tochter des X., des Sohnes des Erymanthos, des Sohnes des Arkas. — 2) Sohn des Triopas, *Diod.* 5, 81; *Hygin. f.* 145; *Schol. Eur. Orest.* 932. Nach *Diodor* ist dieser X. König der Pelasger in Lykien, von wo aus er Lesbos besiedelt. — 3) In der Danaidenliste bei *Hygin. f.* 170 einer der Söhne des Aigyptos, der von der Danaide Arkania getötet wird. — 4) Einer der Niobiden (s. d.) in der Liste des *Pherekydes frg.* 126 *Jac.* im *Schol. Eur. Phoin.* 162. — 5) Boioterkönig, der im Zweikampf mit Melanthos fällt; zur Erinnerung hieran stiftete man das Apaturienfest und das Heiligtum des Dionysos Melanaigis (s. d.); *Schol. Aristoph. Ach.* 146; *Konon* 39; *Schol. Plat. Symp.* 208 D (nach *Hellanikos*). An der letzteren Stelle heißt der Boioter Xanthios. Vgl. noch *Strabo* 9, 393 und den arabischen Bericht bei *Lippert, ZDMG* 48 (1894), 496 ff. Nach *Paus.* 9, 5, 16 sind die Vorfahren des X. von unten nach oben Ptolemaios, Damarichthon, Opheltes, Peneleos; sein Gegner wird Andropompos (Vater des Melanthos) genannt. *Usener, Arch. für Rel.-Wiss.* 7 (1904), 302 ff. (vgl. *Rhein. Mus.* 53, 366) hat diesen Zweikampf als das mythische Prototyp des rituellen Kampfes zwischen dem „Schwarzen" und dem „Blonden" erklärt; s. weiter dazu *Nilsson, N. Jbb.* 27 (1911), 674 ff. *A. Winterstein, Der Ursprung der Tragödie* 1925, 146 ff.; *K. Spieß, Bauernkunst* 1925, 194 ff. — 6) Ein Heroenopfer an Xanthos bei den Makedonen, verbunden mit Reinigung des Heeres erwähnt *Suidas* s. v. ἐναγίζων, vgl. *Hesych* s. v. Ξανθικά. Dazu *Usener* a. a. O. 303. Über den makedonischen Namen Xanthikos s. *Pauly-Wissowa* 10, 1587. — 7) Sohn des Phainops, zusammen mit seinem Bruder Thoon vor Troja von Diomedes getötet; *Il.* 5, 152. — 8) Mit drei anderen Lokaleponymen Lykiens (Tloos, Pinaros, Kragos) als Sohn des Tremilos und der Nymphe Praxidike von *Panyassis* (*frg.* 18 *Kinkel*) bei *Steph. Byz.* s. v. Τρεμίλη genannt. Xanthos ist Fluß und Stadt in Lykien. Dieser X. ist vielleicht auch bei *Parthenios* 35 gemeint, während die zwei anderen Personen dieses Namens bei *Parthenios* 8 und 27 unbestimmbar sind. Zwei weitere Genealogien gibt *Eustath. Dion. Perieg.* 129; nach der einen (ebenso auch *Steph. Byz.* s. v. Πάταρα) ist Xanthos Vater der Lykia, der Mutter des Pataros; nach der anderen sind Pataros und Xanthos Söhne des Lapaion. Bei *Steph. Byz.* s. v. Ξάνθος wird der Gründer und Eponymos dieser lykischen Stadt ein Ägypter oder Kreter genannt. — **9**) König von Kreta, der die Europa raubte, *Augustin. de civ. d.* 18, 12. — **10**) Einer der zwölf Pane im Heer des Dionysos bei *Nonnos* 14, 82 ff. — **11**) Θεὸς Ξάνθος in Xanthos in Lykien, *Le Bas-Waddington, Voyage archéol.* 3, 1259; 1261; *Journ. of Hell. Stud.* 28 (1908), 184; s. jetzt auch *Tituli Asiae minoris* 2, 1 (1920). — **12**) X. und Gorgos sind Söhne des Midas, auf deren Aufforderung *Homer* das Epigramm für das Grab ihres Vaters dichtete; *Cert. Hom. et Hes.* 15 p. 43, 2 *Wilam.* In derselben Literatursphäre hat das *Volksbuch von Aesop* dem Herrn, dessen Sklave Aesop wurde, den Namen Xanthos gegeben. — **13**) Fluß und Flußgott in der Troas; s. Skamandros; dazu *H. Güntert, Von der Sprache der Götter und Geister* 1921, 107 ff. — **14**) Pferd des Achilleus (*Il.* 16, 149; 19, 400 ff.; *Apollod.* 3, 170; *Diod.* 6, 3). des Hektor (Flickvers *Il.* 8, 185; *v. Wilamowitz, Die Ilias und Homer* 1916, S. 46, 3), des Erechtheus (*Nonnos* 37, 157), des Thrakers Diomedes (*Hygin. f.* 30) und eines Helden auf einer korinth. Vase, *Robert, Mélanges Perrot* 305; s. Podarge. Das Wort ξανθός ist auch Beiname von Pferden, *Il.* 11, 680; vgl. 9, 407. Über das Nachleben des mythischen Pferdenamens in dem Namen des christlichen Diakons Xanthippos s. *J. Rendel Harris, The Dioscuri in the Christian Legends* 1903, S. 27;

eine nicht sehr wahrscheinliche Vermutung. — 15) Das Wort ξανθός ist auch häufiger Beiname von Gottheiten: Aphrodite, Artemis, Athena, Chariton, Demeter, Dionysos, Harmonia, Horen, Persephone; Belege bei *Bruchmann, Epitheta deorum* 1893; dazu Apollon, *Schol. Pind. Ol.* 7, 56. Ebenso Beiname von Heroen: Achilleus (*Pind. Nem.* 3, 75), Agamede (*Il.* 11, 740), Ganymedes (*Hom. hym. Ven.* 202), Iason (*Ap Rhod.* 1, 1084), Meleagros (*Il.* 2, 642), Menelaos (*Il.* 3, 284 u. oft), Rhadamanthys (*Od.* 4, 564; 7, 323). Über das lateinische *flavus* als Epitheton von Göttern und Heroen s. *Carter, Epitheta deorum* 1902, S. 122. [Pfister.]

Xarxi. Nach dem Zauber-Papyrus Mimaut (Louvre Nr. 2391) Z. 146 hat der Sonnengott diesen Namen, Ξαρξ[ι]. [Preisendanz.]

Xeine (Ξείνη), Beiname der Aphrodite in Memphis, *Herod.* 2, 112. Gemeint ist die phoinische Astarte, die von den Ägyptern zum Unterschied von ihrer eigenen Aphrodite die 'Fremde' genannt wurde; vgl. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* S. 433. *Herodot* sieht in ihr die griechische Helene, während *Strabo* 16, 807 sagt: *Ἀφροδίτης ἱερόν, θεᾶς Ἑλληνίδος νομιζομένης· τινὲς δὲ Σελήνης ἱερὸν εἶναί φασιν.* — Im *homerischen Demeterhymnos* L 48 wird die in Gestalt einer alten Frau im Palast in Eleusis Dienste tuende Demeter ξείνη genannt. Über ξένοι θεοί s. auch *W. Nestle, Philol.* N. F. 13 (1900), 53 f.; *Norden, Agnostos Theos* 53. [Pfister.]

Xeinis, Chersonesite, der ein dem Protesilaos heiliges Grundstück wegnimmt. Protesilaos erscheint ihm als φάσμα, bei dessen Anblick X. geblendet wird: *Philostr., her.* 2, p. 285 *K. F. Pfister, Reliquienkult* Bd. 2, 518 A. 154. [Weinreich.]

Xenael (Ξεναήλ), Dämon, bei dem die unreinen Geister beschworen werden im *cod. Par. gr.* 2316; vgl. *Reitzenstein, Poim.* 294. [Preisendanz.]

Xenia, Beiname 1) der Athena in Sparta, die dort neben Zeus Xenios (s. Art. *Xenios* A 5 d) verehrt wurde; *Paus.* 3, 11, 11. *Wide, Lakon. Kulte* 9. Zeus und Athena haben ja auch sonst manche Beinamen gemeinsam, s. *Preller-Robert, Gr. Mythol.* 1, 220, 4; natürlich ist X. vom Vater her auf die Tochter übertragen. — 2) der Aphrodite (*X. Κύπρις*) in Epigramm aus Megapolis, *IG* 5, 2, nr. 461 v. 4; einen Aphroditetempel (aber nicht der X. Aphr.) erwähnt *Paus.* 8, 32, 2. Über Thetis ξεινοδόκος und Selene ξεινοδηγός oder ξειναγωγός s. unten *Xenios* B 6. 7. Über *hospita* s. u. *Xenios* A 1. [Weinreich.]

Xenikos (*θεὸς χσενικός*), ein Fremdengott, welcher in Athen ein Heiligtum besaß (*Athen. Inschr. aus der Zeit des peloponnesischen Krieges, C. I. A.* 1, 273, f, 18. *Dittenberger, syll.* 29, 85). [Steuding.]

Xenioi Theoi faßt als besondere Kategorie zusammen *Pollux* 1, 24 in langer Liste von Götterepitheta. In erster Linie ist an Zeus zu denken (s. u. *Xenios*), aber neben ihm gibt es noch besondere Schutzpatrone der ξένοι, die Vergehen gegen diese strafen. Als solche werden bei *Platon, leg.* 729 E. 730 A genannt *ὁ ξένιος ἑκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῷ ξενίῳ συνεπόμενοι Διί.* Vom Tisch als einem *βωμὸς φιλίων θεῶν καὶ ξενίων* spricht *Plut., sept. sap. conv.* 15, p. 158 C, ähnlich zählt er *amator.* 16, p. 758 D für jede Art von *φιλία* einen *ἐπιστάτης θεός* auf: *ἢ φίλιον ἢ ξένιον ἢ ὁμόγνιον καὶ πατρῷον. Heliodor* 6, 2 *πρὸς Ξενίων καὶ Φιλίων θεῶν.* An Zeus ist hier überall in erster Linie gedacht, aber andere Götter, die auch X. heißen konnten, sind mit eingeschlossen. Zeus X. und Philios ist stereotype Verbindung: *Cook, Zeus* 2, 1177, 2. Über die römischen *dii hospitales* s. *Steuding,* ob. Bd. 1, Sp. 2751, wo *Ovid. met.* 5, 45 (*hospitii dii*) und *Serv. Dan. Aen.* 1, 736 hinzuzufügen wäre. Vgl. auch *Xenios* A 2. [Weinreich.]

Xenios. A. Beiname des Zeus. 1. Literatur: *Gruppe, Gr. Mythol.* 921, 4. 1116, 8. *Bruchmann, Epith. Deorum* 135. *Farnell, Cults* 1, 73. *Cook, Zeus,* passim, Index zu Bd. 1 und 2 s. v. *Vürtheim Aischylos' Schutzflehende* (1928) 6 ff. *I. Braun, De Theraeorum rebus sacris* (Diss. Halle 1932) 6. — 2. Namensform. Neben Ξένιος oft gebraucht die epische Form Ξείνιος: *N* 624 f. *ι* 270 f. *ξ* 283 f. *Pind. N.* 5, 33. *Apoll. Rhod.* 2, 1131 f. 3, 193. *Alex. Aet.* p. 220 *Mein., frg.* 1, 14 *Bergk,* bei *Parthen.* 14, 14. Nebenform Ξεινήιος *Suid.* s. v. ξεινήιον und Εὔξεινος *Apoll. Rhod.* 2, 378 (für Zeus Genetaios am Pontus, den das *Schol.* z. d. St. Ξένιος nennt, vgl. unten A 5 h). Die Römer geben X. wieder entweder durch *hospes: Iuppiter hospes* bei *Ovid. met.* 10, 224 (so auch bei anderen Göttern, oder *hospita* bei Göttinnen: *Carter, Epith. Deorum* 125), oder durch *hospitalis,* s. *Goetz, Corp. Gloss.* 6, 528. *Iupp. hospit.* bei *Cic. ad Quint. fratr.* 2, 10, 12. *pro Deiot.* 18. *Plin.* in der unten A 7 genannten Stelle. So übersetzt auch *Apul.* das ξένιος der Schrift *π. κόσμου,* s. unten A 4. *Serv. Dan. Aen.* 1, 736. Das viel seltenere Vorkommen dieses Epithetons bei den Römern erklärt sich daraus, daß bei ihnen die religiöse Bedeutung des *hospitium* viel geringer war als in Griechenland, s. *Leonhard, Realenc.* 8, 2494 f. — 3. Bedeutung: *Suid.* s. v. *ξένιος· ὁ τῆς ξενίας ἔφορος· λέγεται καὶ Ξένιος ὁ Ζεύς. Schol. Lucian. gall.* 2, p. 87 *R.* Wie vor allen anderen Göttern Zeus als *φύξιος* und *ἱκέσιος* die Schutzflehenden, als *φίλιος* die Freunde schützt, so wacht er mehr als alle anderen über den Fremden, der juristisch zunächst rechtlos war, aber als Gastfreund geschützt werden mußte; *Thalheim, Griech. Rechtsaltertümer* 5, *Blümner, Griech. Privataltertümer* 491 ff. *H. Schaefer, Staatsform u. Politik* 13. Das wurzelt in sehr altertümlichem Rechtsempfinden, das wohl schon in vorhomerischer Zeit zu dieser Funktion des Zeus geführt hat. Bei *Homer* wird sie stark betont. Odysseus zu Polyphem *ι* 270 f.: *Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε, ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ,* vgl. *ξ* 283 f.: *Διὸς ... ξεινίου, ὅς τε μάλιστα νεμεσσᾶται κακὰ ἔργα,* *ξ* 158. 389, *N* 624 f. Sogar die *πτωχοί ... πρὸς ... Διός εἰσιν,* *ζ* 207. Wenn auch die unter dem Namen des *Charondas* überlieferten *προοίμια νόμων* ein junges Machwerk sind, gibt die bei *Stob. flor.* 44, 40 (4, p. 151 *Hense*) überlieferte Vorschrift doch uraltes Rechtsempfinden wieder: *ξένον δὲ πάντα ... εὐφήμως καὶ*

Zauber wird nur als 'Schwert' bezeichnet, auch Z. 1813: 'τὸ ξίφος τοῦτο'. Es handelt sich hier um einen Liebeszwaug mit Hilfe eines Magnetsteins, auf dem Aphrodite, Eros und Psyche in bestimmter Zusammenstellung eingraviert sind, und eines rhythmisierten Hymnos auf Eros. Auf ein Goldblättchen ist zu schreiben: *Εἰς Θουριήλ, Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ, Μισαήλ, Ἰρραήλ, Ἰστραήλ, ἀγαθὴ ἡμέρα γένοιτο τῷ ὀνόματι καὶ ἐμοὶ καὶ τῷ εἰδότι αὐτὸ κτλ.*, was als 'Schwert' bezeichnet wird, vielleicht darum, weil es einem Rebhuhn eingegeben werden muß, das man daraufhin tötet, um das Blättchen wieder zum Tragen zu erhalten; vielleicht sollte die Inschrift auch ursprünglich in Schwertform aufgezeichnet werden. — Literatur: *A. Abt, Apologie des Apuleius* 122. *Reitzenstein, Poimandres* 163, 4. *Amor und Psyche* 19, 80, *Göttin Psyche* 96. 104. *R. Foerster, Philol. N. F.* 29, 141 f. *Preisendanz, Miszellen zu d. Zauberpapyri* (*Wien. Stud.* 1921) 5, 13.

Dardanos, unter dessen Namen das Rezept geht, war eine der zahlreichen Zauberautoritäten des Altertums, nach Ansicht fast aller Neueren identisch mit dem Stammvater der Dardaner, der an sich in mancher Hinsicht für den Beruf eines Zauberers geeignet schien. Zeugnisse bei *Fabricius, Bibl. Gr.* 1, 20 (der aber auf S. 21 unter nr. 10 die Identität beider D. wieder zurücknimmt; auch *Pape, Griech. Eigenn.* nr. 273 trennt ihn von dem Zeussohn D.). *Wellmann, Realencyclop.* 4, 2180. *Dieterich, Kl. Schr.* 3, 6. *Wuensch, Arch. f. Rel.* 1911, 319 f. *Abt, Apol.* 250. Eine Schrift von ihm — es gab 'volumina' — nennt *Fulgentius, Verg. Cont.* p. 741 *Stav.* (86, 2 *Helm*): *Dardanus in dinameris.* Nach *Salmasius, In Aelii Spartiani Hadrianum Emendationes* 40 (zu *Hist. Aug. Scriptores ed. Par.* 1620) hat man unter 'dynameroi' eine Gattung mächtiger Dämonen (*δυνατοί, δυνάμενοι* heißen sie sonst) zu verstehen, so daß Dardanos' und Battiades' bei *Fulgentius* a. a. O. erwähnte Schriften dämonologischen Inhalt gehabt hätten (was auch zu *Tertullian de an.* 57 stimmt). Ihr Titel etwa: *περὶ δυναμερῶν* (*Salm.* schreibt: *δυναμηροί*) und *περὶ παρέδρων*. Die bei *Fabricius, Anm. h.*, nach *Labbeus, Nov. Bibl. Mss.* 128 gegebene Herleitung von *δύναμις* und *ἡμέρα* dürfte abzulehnen sein ('*opus docens praeparationem medicamentorum particularium, certis diebus, quibus singularis illorum vis est colligendorum*'). Von *Demokrit* berichtet *Plinius N. H.* 30, 9: '*Dardanum e Phoenice inlustravit voluminibus Dardani in sepulchrum eius petitis*' — Demokrit hat nach den Schriften des Magus bis in sein Heroon hinein gesucht. 'Phoenizisch' soll Dardanos geschrieben haben: man wußte vom alten Dialekt der samothrakischen Autochthonen, der nach *Diodor* 5, 47, 3: *πολλὰ ἐν ταῖς θυσίαις μέχρι τοῦ νῦν τηρεῖται.* Dardanos kam ursprünglich, bevor er Samothrake und Troja besiedelte, aus Kreta; daß auf dieser Insel in vorgeschichtlicher Zeit die Phoenizier und Semiten eine Rolle spielten, steht genügend fest; vgl. *E. Assmann, Zur Vorgeschichte von Kreta, Philol.* 67 (*N. F.* 21, 1908), S. 161 ff.

Beim Xiphos wird der einzuführende Alchemist beschworen, das Geheimnis der göttlichen Kunst zu wahren, im *cod. Paris. gr.* 2250, Auszug bei *H. Kopp, Beiträge z. Gesch. d. Chemie* 1 (1869), 523: *ὁρκίζω σε εἰς τὰς γ' Ἀνάγκας καὶ Μάστιγας καὶ Ξίφος.* [Preisendanz.]

Xoa (*Ξοα*). Ein Bronzeamulet von Thasos, *Rev. d. ét. grecq.* 20 (1907), 365, *W. Deonna*, zeigt auf einer Seite in 25 Quadraten die Buchstabenpermutationen der Satorformel; um sie herum neben verschiedenen Zaubercharakteren die vox mystica oder den Dämonennamen *Ξοα*, den *S. Seligmann, Hess. Blätt. f. Volksk.* 13 (1914), 161, als Engelnamen Zohar deuten möchte. Das Amulet ist aus christlicher Zeit; auf der anderen Seite ein Sigillum Saturni mit *Κρόνος*, *Σαυιαυ* (*σαω* + *ιαω*, Sabaoth-Iao, *Seligm.*), *Καψαήλ* (Engelnamen Qâfsi El, *Seligm.*), christliche Charaktere. [Preisendanz.]

Xocha (*Ξοχά*), der erste Dekan der Zwillinge nach der *ἱερὰ βίβλος* des Hermes an Asklepios, ed. *C. E. Ruelle, Hermès Trismégiste* (*Rev. de Philol. N. S.* 32 [1908], S. 256, 66/71). Der Dekan hat Eselsgesicht, hält in der R. einen Schlüssel, die L. hängt abwärts, gegürtet (*περιεζωσμένος*, *muni de bandelettes*) bis zu den Knien. Folgen Anweisungen, diese Figur als Amulet zurechtzumachen. [Preisendanz.]

Xon (ks-ʿo-n' *demot.*) wird in einer Lekanomantie des *demotischen Zauberpap.* von *London* und *Leiden* (*The demotic mag. pap. of London and Leiden* ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 100) col. 14, 9 unter anderen Dämonen angerufen; in der Umschrift: '*Hail, Phrix, Ix, Anaxibrox, Ambrox, Eborx, Xon,* (10) *Nbrokhria, the great child, Anubis.*' Vgl. den *Ξωνιωρ* des *Groß. Par. Zauberpap.* Z. 895, auch das Zauberwort *ζωνωρ* des *Pap. Brit. Mus.* 121, 566, und das Ephesion Gramma *Ξων | θειληος* auf der Bronzetafel von Avignon bei *Fröhner, Philol. Suppl.* 5, 45 (dazu auch *Siebourg, Bonner Jahrb.* 103 [1898], 149). [Preisendanz.]

Xonior (*Ξωνιώρ*), einer der mystischen Namen, die Esies-Osiris in der Anrufung eines Weissagezaubers des *Großen Par. Zauberpap.* Z. 895 erhält. Die Namen 'hat der dreimalgrößte Hermes in Heliopolis mit hieroglyphischen Buchstaben geschrieben' (Z. 885 f.). Dieser Name zeigt im Gegensatz zu allen anderen dieser Liste keinen Bestandteil des Wortes Osiris (-*ούσιρι*), er ist wohl vom Magier zusammengestellt aus Silben und Buchstaben der Eingangsworte: (*βαια*)*ξ*· (*χεν*)*ωρ*· (*φρη*)*νι*(*μ*). [Preisendanz.]

Xulsigiae, weibliche Schutzgeister, wohl Quellgottheiten ('Nymphen'), geehrt durch die Weihinschrift eines Altares im Landesheiligtum der Treverer bei Trier (l. M) im Verein mit dem dem Mars gleichgestellten Trierer Landesgott Lenus: *Leno Marti et Xulsigiis L. Virius Diseto v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* — *E. Krüger, Rhein. Provinzialmus. zu Bonn u. Trier, Jahresberichte 1920 und 1921* (Bonn 1922) = *Trierer Jahresberichte* 13, für 1921 u. 1922 (erschienen Trier 1923), S. 49, nr. 1. Über die eben als Landesheiligtum bezeichnete Tempelanlage, in welcher sonst eine Göttin Ancamna als Gefährtin des Lenus = Mars erscheint (*Paulys Real-Encycl., Neue Bearbtg., Suppl.-Bd.* 3,

S. 98 f. und *Bericht der Röm.-germ. Kommission D. Arch. Inst.* 9 [für 1916], S. 145 f.), s. die von *Fr. Drexel, Bericht d. Röm.-germ. Kommission D. Arch. Inst.* 14 (1922, erschienen 1923), S. 26, Anm. 117 angeführte Literatur nebst *E. Krüger,* a. a. O., S. 33 f. 49 f. 51. 65 f. mit Taf. IX, B, und *D. Krencker, Das röm. Trier* (Berlin 1923), S. 23—27, mit Taf. III und Textabb. 5—7. — Der erste Bestandteil des Namens, *Xul-,* ist wohl nur andere, durch volksmäßige Aussprache bedingte Schreibung für *Sul,* welches als Name einer Heilquellgöttin bekannt und von dem auch der Name der *Suleviae* abgeleitet ist (Beispiele für *x = s: Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, Sp. 459—462, auch z. B. *milex = miles,* u. a.). Der Stifter trägt gallisch-keltische Namen (*Holder,* a. a. O. 3, Sp. 386 f. und 1, Sp. 1287) in römischer Aufmachung (*Lothr. Jahrb.* 9, S. 183 ff. u. ö.). — Die Trierer Inschrift hat inzwischen auch veröffentlicht *H. Finke, Neue Inschriften* im *17. Bericht der röm.-germ. Kommission* 1927 [1929] Nr. 21. *Xulsigiae* ist vielleicht nur andere Schreibung für *Suleviae.* Zu *Lenus Mars* vgl. jetzt *Keune, Trierer Zeitschrift* 6 (1931), Heft 4, S. 157—158, wo ältere Literatur (so *Heichelheim* in *Paulys Real-Encyclopädie, Neue Bearbtg.,* Bd. 14, 2, Sp. 1949/51) angegeben ist. [Keune.]

Xuthos (*Ξοῦθος*) s. Nachträge.

Xympona (*Ξυμπωνά*), s. o. unter *Xerion.*

Yabsael (*Ἰαβσαήλ*), jüdischer Engelname. Die Abraxasgemme bei *Chiflet, Abraxas Proteus,* Fig. 15; *Bellermann, Progr. Graues Kloster,* Berl. 1818, 30; *J. Matter, Histoire critique du gnostic.,* Planches 1828, VI 7. 8, gibt die Namen: Michael, Gabriel, Uriel, Raphael, Ananael, Prosoraiel, Yabsael, wo *W. Lueken, Michael,* Gött. 1898, S. 71, *Ἰαβσοήλ* schreibt. [Preisendanz.]

Yaeo (yʿʾ-ʿo *demot.*) wird in einem Offenbarungszauber, '*divination by the sun with medium*' des *Demotic magical papyrus of London and Leiden* (ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 165) mit anderen Dämonen angerufen, col. 29, 9: '*I am asking here to-day, in truth without false hood therein* (?), *Arkhnoutsi, Etale, Tal, Nasira, Yarmekh, Nasera, ... Tel, Yaeo ... Balbel, let the pure light come to me.*' Sonst übliche Form ist *Ἰαεω,* vgl. *Pap. Mim.* 59, 77. 269. *Lond.* 121, 607. *Lond.* 122, 96 (*Ἰαεω, Σαβαώθ, Ἀδωναί*). [Preisendanz.]

Yaho, demotische Form des Gottesnamens Iao (*Ἰάω*), wie sie etliche Male begegnet im *London-Leidener demot. Zauberpapyrus* (ed. *Griffith-Thompson, The dem. mag. pap.* 1, 1904) als yʿh-ʿo; so col. 6, 19: '*come Apet, mother of fire, come unto me Yaho*'; 13, 27 (falsch im Register Bd. 3, 151, nr. 701: 14, 27): '*Yaho, Abrasax*'; 19, 18: '*I am Horus Sharon* (?), *when he comes from receiving acclamation* (?), *Yaho, the child is my name as my real name*'; 19, 39: '*who didst found the Earth, listen, O Yaho, Sabaho, Abiaho by name.*' col. 12 verso, 7: '*his lord, his Yaho, Sabaho, his Glemura-muse, Plerube .. s Mi Abrasax, Senklai*'; 10: '*the fury of Yaho Sabaho, Horyo, Pantokrator.*'.. Nach *R. Ganschinietz, Real-Encycl.* 9, 1 (1914), 699, 9—19 ist Yaho Transkription nicht von Ihvh, sondern nur von Iahu. [Preisendanz.]

Yari (*Ταρι*), begegnet als Name einer Gottheit von Emesa auf dem von *F. Freih. Hiller v. Gaertringen, Arch. f. Rel.-Wiss.* 22 (1923/24), 117—132, publizierten und besprochenen Stein aus Cordova, der neben Kypris nennt: *Ταρι· Ναζαια.* Beide Worte scheinen orientalische Gottesnamen zu bezeichnen. *E. Littmann* hält es (a. a. O. 125) nicht für unmöglich, daß in *Ταρι* ein arabisches *warḫ 'Mond' steckt, er erinnert an die Namen *Ἰαρίβωλος* und Jarḫai aus Palmyra, die die Verehrung des Monds für die Stadt beweisen. 'Nazaia ist Al-ʿUzza, die Allmächtige, Herrin des Morgensterns, die von Herodian *Ἀστροάρχη* genannt wird' (S. 126). Die Namen Yari, Nazaia sind Kypris angeglichen, sie beweisen den Herausgebern der Inschrift a. a. O. 126, 'daß die in Emesa verehrten Götter, nicht weniger Elagabal wie *Τάρι Ναζαία* von der arabischen Dynastie mitgebracht, nur in Emesa an allgemein syrisch-hellenistische Anschauungen angepaßt worden sind.' [Preisendanz.]

Yarmekh (yʿrmek *demot.*), Dämon im *demotischen Zauberpapyrus* von *London-Leiden*; s. oben unter *Yaeo.* [Preisendanz.]

Yb (yb), einer der Namen des Chons, Mitgottes von Horos (*Erman, Äg. Rel.* 214) im *demotischen magischen Papyrus* (*F. Griffith-H. Thompson, The demot. mag. pap. of Lond. and Leiden* 1 [1904], S. 69) col. 9, 7—9), wo *Th. Hopfner, Offenbarungszauber* 1, 99 f., § 404 übersetzt: 'Deine Schlange ist eine Schlange der Ewigkeit, deine Bahn ein Mondmonat, dein Baum ein Weinstock und eine Persea (?), deine Pflanze die Pflanze des Amon, dein Vogel des Himmels ein Reiher, dein Fisch [der Tiefe?] ein schwarzer Lebesfisch, sie sind dir begründet auf Erden. ‚Yb' ist dein Name in deinem Leibe im (?) Meere; deine Gestalt aus Stein, in der du hervorkamst, ist ein ...' Die englischen Herausgeber geben zur Erklärung des Wortes nichts, s. Bd. 3 (1909), 151 *mag. names,* nr. 703. '*yb probably has a definite meaning, but as yet it is obscure*' Bd. 1, 68 Anm. Von Yb verschieden ist wohl kaum der col. 10, 30 genannte Dämon Ib: 'Ich bin Anepo (‚*great Anubis or elder Anubis*' *Gr.-Th.*) ... Ib ('*b*)', der ebenso begegnet col. 27, 8: 'Ich bin Anepo ... Ib, Thibai.' Im *Pap.* 46 (*Anastasi*) des *Brit. Mus.* Z. 119 stehen Götternamen Arbathiao, Seth, ... *ιβ* ... *θιαω,* die ich ergänze zu *Ἰβ ⟨Ἀω⟩θ Ἰάω.* [Preisendanz.]

Ygia, Schreibung ohne Hauchlaut statt *Hygia = Hygieia* (o. Bd. 1, 2, Sp. 2772 ff., unvollständig), z. B. in den Weihinschriften *CIL* 6, 17 (Rom); *11, 5025 (Mevania in Umbria); 8, 2624 (= *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4323, Lambaesis in Numidia) und *8, 8985 (Mauretania Caesariensis). — In den mit * gezeichneten Inschriften ist Y. allein geehrt, sonst, wie gewöhnlich *Hygia* (*Hygeia: CIL* 10, 1546), mit *Aesculapius* (*Asclepius*) verbunden. — Sonstige Belege für Nichtbeachtung des Hauchlautes (der Aspiration) am Wortanfang s. *Dessau* a. a. O. vol. 3, p. 817 f., wie *Ygia,* so *Ylas* statt *Hylas, Elena* statt *Helena, Aecate* statt *Hecate* usw. [Keune.]

Ymeri (*Ὑμερι*), Dämon, der in einem Lichtorakel, *λυχνομαντεῖον,* des *Pap. Brit. Mus.* 121,

Dem Andenken an Zagreus' Zerreißung und Wiedererweckung galt ein orgiastisches Fest, das von alters her bis in die Zeit des *Plutarch* (*Quaest. Gr.* 12; *Is. et Os.* 35; *de εἰ ap. Delph.* 9; *mulier. virt.* 13; *de prim. frig.* 19) und *Pausanias* (10, 4, 3. 6, 4. 32, 7) alle zwei Jahre (παρὰ ἔτος) von den attischen und delphischen Thyiaden oder Dionysospriesterinnen auf den Höhen des Parnaß und am Tempel des pythischen Apollon unter Ausbrüchen tiefen Schmerzes und jubelnder Freude gefeiert wurde; s. darüber d. Art. *Thyias, Thyiades*, Bd. 5, Sp. 916 f., und bes. *Weniger, Über das Collegium der Thyiaden in Delphi, Progr. Gymn. Eisenach* 1876. Eine ähnliche Feier mit deutlichen Anklängen an den Zagreusmythos bezeugt *Firmic. Mat.* a. a. O. für Kreta. Nicht so klar sind die Beziehungen zu Z. bei einem im übrigen verwandten Dionysosfest in Elis; vgl. *Weniger, Das Collegium der 16 Frauen in Elis; Progr. Gymn. Weimar* 1883, S. 13, sowie d. Art. *Thyia* nr. 4.

Der Kultuslegende von Z. liegt ein tiefsinniger, ergreifender Naturmythos zugrunde: das erst zu großen Taten bestimmte, dann von den Titanen hingemordete, aber wiedererweckte Bakchoskind ist ein Sinnbild der schönen, unter rauhen Winterstürmen hinsterbenden Vegetation sowie der fortschreitenden Triebkraft der Natur bis zum Eintritt des Menschen in die Schöpfung. Vorher ein Unterweltsgott, entsteigt Z. dem Schoß der Erde und fördert nunmehr in der Gestalt des Dionysos ein üppiges Wachstum, bis im Kreislauf der Jahreszeiten und im Wechsel der Generationen Pflanze, Tier und Mensch wieder eine Beute des alles dahinraffenden Erzjägers wird; vgl. *Rohde, Psyche* 2², 116 f. 120 f.

Darnach ist es wohl gewagt, die Bedeutung des Zagreusmythos ethisch zu fassen, als ob er den 'Kampf des Guten und des Bösen im Menschen' darstelle und 'das Gute in diesem dionysischer Abkunft sei' (*Preller-Robert* S. 706). Gewiß hat die orphische Theologie jenem Mythos sittliche Probleme und Motive eingefügt, ja ihm einen mystisch-religiösen Inhalt verliehen, der noch nachwirkt bei *Fr. Nietzsche, Geburt der Tragödie* c. 10 (S. 73 f.³). Der ursprüngliche Sinn aber ist ein kosmogonisch-physikalischer; jenseits von Gut und Böse zeigt der Mythos ein allerdings verklärtes Bild des Lebens und Wachstums in den verschiedenen Naturreichen. Zu phantastischen Ausschmückungen liegt dabei kein Anlaß vor. Wenn *S. Reinach, Rev. arch.* 1899², S. 210 f., den Z., offenbar nach dem Vorbild seines Vaters Zeus, der ja hier als Liebhaber in Schlangengestalt erscheint, gleichfalls als, noch dazu gehörnten, Schlangendämon hinstellt, so wendet sich mit Recht dagegen *Gruppe* in *Burs. Jahresber.* Bd. 137, S. 474 f.

Auch einer astronomischen Erklärung widerstrebt die Zagreuslegende. Sehr künstlich ist die Annahme von *Seeck, Untergang d. ant. Welt* 2, 380 f., Z. sei die Sonne, weil bei ihrem Untergang unzählige kleine Lichter, Stücke des zerrissenen großen Sonnenkörpers, erstrahlen, der dann am folgenden Morgen als neue Sonne wiedergeboren werde. Selbst wenn gerade die orphische Lehre den Dionysos unter gewissen Bedingungen als Helios auffaßt (*Gruppe, Gr. Myth.* S. 1413, 1; 1430, 1), so hat sie dabei doch andere Erscheinungsformen des D. im Auge als die im Zagreusmythos enthaltenen.

Aus einer gewissen Unbestimmtheit, die dem Wesen des Z. wie fast aller mystischen Gottheiten anhaftet, begreift es sich, daß er mit manchen zusammenfällt und von ihnen kaum zu unterscheiden ist. Mit Dionysos verschmilzt er beinahe zu einer Einheit (s. o.). Schwer läßt sich sein Verhältnis zu Phanes (s. d.) bestimmen, einem orphischen Gotte, der in der Inkarnation dem Z. vorausgeht, während dieser ja eine Vorstufe der Entwickelung für den jüngeren, thebanischen D. bildet; s. *Lobeck* S. 496 f.; *Rohde* 2², 108 f. 416 f.; *Gruppe, Gr. Myth.* S. 431 f. 1437 f., und dessen Art. *Phanes*, Bd. 3, Sp. 2250 f. 2260. — Für die lockeren Beziehungen zu den kleinasiatischen Halbgöttern Attis und Adonis, mit denen sich Z. wenigstens in der Legende von der Wiedererweckung bei Frühlingsanfang berührt, sei auf die betr. Artikel verwiesen.

Näher stehen dem Z. andere Gottheiten. Trotz der Zweifel *Rohdes* (2², 116, 1), ob Z dem Iakchos (s. d., Bd. 2, Sp. 2 f.) je gleichgesetzt worden sei, sprechen doch viele Gründe und Belege für die Identität; vgl. *Gruppe* S. 1435, 2. Wird Iakchos auch bisweilen sogar von Dionysos ausdrücklich unterschieden (*Schol. Ar. Ran.* 324; *Cic. nat. deor.* 2, 24, 62), so ist doch weit häufiger die Gleichsetzung mit ihm (*Schol. Ar. Ran.* 404; *Strab.* 10, 468; *Dion. Hal. de compos. verb.* 17; *Etym. Magn.* p. 462, 49; *Hesych.* u. *Suid.* s. Ἴακχος), was dazu geführt hat, auch Z. und Iakchos zu identifizieren (*Schol. Ar. Ran.* 398: Ζαγρεὺς Ἴακχος); überdies wird jeder von beiden als Persephones Sohn bezeichnet (*Schol. Pind. Isthm.* 7, 3; *Schol. Eur. Troad.* 1230 u. *Or.* 964; *Schol. Ar. Ran.* 324; *Nonn.* 31, 66), und die sonst von Z. berichtete Zerfleischung durch die Titanen erscheint bei *Lucian. de saltat.* 39 in der Fassung: Ἰάκχου σπαραγμός.

Der Name des phrygischen Sabazios (s. d., Bd. 4, Sp. 232 f.) ist bei *Diodor* 4, 4, 1 sowie *Schol. Ar. Av.* 874 u. *Lysistr.* 389 lediglich Synonymon für Z. Daher besingt *Terpandros* (b. *Lyd. mens.* 4, 51, p. 106 *Wünsch*; *Bergk, Lyr.* 3⁴, 12) 'den von den Titanen zerrissenen Sabazios', ohne daß ein Unterschied von Z. ersichtlich wäre. — Das nämliche Sagenmotiv verbindet ihn endlich mit dem ägyptischen Osiris: auch er wird von den Titanen zerfleischt, aber von seiner Gattin Isis wieder zusammengesetzt (*Diodor.* 4, 6, 3), wie Z. von seiner Mutter Demeter (3, 62, 6; vgl. *Plut. Is. et Os.* 35).

Nicht durch die gleiche Kultuslegende wird das Verhältnis zwischen Z. und Orion gestützt; vgl. *Gruppe* S. 68. 406 f.; denn bei letzterem überwiegt die Vorstellung des Sternbildes (s. d. Art. *Orion*, Bd. 3, Sp. 1019 f. 1031 f.), während sich in Z. die Triebkraft der Natur, das Werden und Vergehen der Pflanzen- und Tierwelt, ja auch der Menschheit verkörpert (s. o.). Doch jeder von beiden ist ein großer Jäger. Über

Orion als Weidmann s. d. Art. Sp. 1025 f. 1046. Zagreus aber ist Artemis' Jagdgenosse und hat mit ihr sogar gemeinsame Waldkulte: *Gruppe* S. 254. 1284 f. Besonders weist sein Name auf die Jagd hin, den schon das *Etym. Gud.* mit ὁ μεγάλως ἀγρεύων (s. o.), das *Etym. Magn.* mit ὁ πάνυ ἀγρεύων richtig wiedergibt; vgl. *Od.* μ 313: ζαής, heftig wehend (ζα- u. ἄημι). Für die Auffassung des Z. als des 'Erzjägers' könnte nun, wie für die des Orion (*Preller-Robert* 1⁴, 450 f.), das Bild eines Weidmanns maßgebend sein, der am Firmament einherschreitend etwa unter den Sternen seine Beute sucht. Indes Z. ist nicht eine astronomische Erscheinung (s. o.), sondern eine chthonische Gottheit. Mehr überzeugt nämlich die poetische, freilich mystisch-allegorische Erklärung, nach der er als Unterweltsgott unwiderstehlich alle Sterblichen zur Strecke bringt, so daß Z. 'ein Name des alles dahinraffenden Hades' ist (*Rohde* 2², 116, 1). Doch verdient daneben die vollste Beachtung der dionysische Charakter des Z. Mit Recht betont *Fr. Nietzsche* a. a. O. seine 'Doppelnatur', wie er als 'grausamer, verwilderter Dämon' alles, was lebt und wächst, zu den Toten entführt, aber doch auch als 'milder, sanftmütiger Herrscher' die Oberwelt mit seinen Gaben beglückt; vgl. auch *Gruppe* S. 1437 f.

Die bildende Kunst ist sparsam mit der Darstellung des Z. Abgesehen von den sizilischen und kretischen Münzen, die angeblich seine Vorgeschichte veranschaulichen (s. o.), will man sodaun Persephone auf rotfig. Vasenbildern bei der Pflege des kleinen Iakchos erkennen; vgl. *Roulez, Ann. d. I.* 1865, p. 72—82, tav. E; s. Abb. 1. Auf Z. wird auch



1) Persephone bei der Pflege des kleinen Iakchos, rechts Eros und Hermes (nach *Ann. d. I.* 1865, tav. E).

der im Berliner Museum befindliche rebenbekränzte Kindskopf aus Marmor gedeutet, dessen Hinterhaupt in einen Kalbskopf ausläuft; vgl. *Gerhard, Berlins ant. Bildw.* nr. 15; *Arch. Zeitg.* 1851, Taf. 33; *Lenormant, Gaz. arch.* 5 (1879), p. 27; s. Abb. 2. Wenn *Plut. Is. et Os.* 35 zahlreiche ταυρόμορφα Διονύσου ἀγάλματα bezeugt, so bezieht sich dies auf den jüngeren, thebanischen D., der bei *Soph. fr.* 874 *Nck.*² ὁ βούκερως Ἴακχος, bei *Eur. Bacch.* 100: ταυρόκερως θεός, v. 920. 1017 ταῦρος genannt wird; vgl. *Gruppe* S. 1425, 4 u. d. Art. *Tauros*, Bd. 5, Sp. 145 f. Allerdings verwandelt sich ja der



2) Dionysosköpfchen hinten in einem Kalbskopf endigend (nach *Arch. Zeitg.* 1851, Taf. 33).

Zagreusknabe, um seinen Verfolgern zu entgehen, auch in einen Stier (s. o.), und nach *Nonn.* 6, 205 zerfleischen die Titanen dann ταυροφυῆ Διόνυσον. Indes gibt es weder für den Vorgang in dieser Form eine bildliche Darstellung, noch läßt sich eine vorhandene als die Zerreißung eines Menschenkindes, das Z. sein könnte, sicher erklären; denn die Deutung einer Szene auf einem Sargdeckel der Villa Albani, *Zoëga, Bassi ril.* 2, 81, S. 170 (ist nach *Helbig, Sammlungen Roms* 2², 81, unhaltbar, wenn auch *Robert* (*Sarkophagreliefs* 3, 3, Taf. 143, nr. 446, S. 538) die Frage offen läßt; ebenso wird die flüchtige Zeichnung auf einer in Rhodos gefundenen (attischen) Hydria (*Journ. of hell. stud.* 1890, S. 343 f.), angeblich ein Bild desselben Gegenstands, von *Rohde* 2², 118 bestimmt abgewiesen. — Endlich erledigt sich die Auffassung eines Knaben als Z. auf einem Mosaikbild aus dem afrikanischen Magnus portus (*Robert, Arch. Jahrb.* 1890, S. 236) durch andere Erklärungen eines ähnlichen Bildes auf einer Vasenscherbe vom thebanischen Kabirenheiligtum: *Kern, Hermes* 1890, S. 5 f. u. *Kaibel ebd.* S. 98 f.; vgl. auch *Gruppe, Burs. Jahresber.* Bd. 85, S. 280. 295, und *Roschers* Art. *Protolaos*, Bd. 3, Sp. 2911. — Alles, was man sonst auf Z. beziehen möchte, betrifft vielmehr den (zweiten) Dionysos.

[Johannes Schmidt.]

Zaguel (Ζαγουήλ), einer der mystischen Namen des Helios in dem kurzen Zauberrezept, das ein loses Blatt des *Pap. Holmiens.* enthält: Ἥλιε βερβελωχ χωθωμι αχ σανδουμ εχνιν Ζαγουήλ. Vgl. den Text bei *O. Lagercrantz, Pap. gr. Holm.* (*Uppsala-Leipz.* 1913) 42, 233 und dazu *Wuensch, Arch. f. Relig.-Wiss.* 16 (1913), 633 f. *Preisendanz, Lit. Zentralbl.* 1913, 773 f. Mit Ζαγουήλ ist gleichzusetzen der Name des Helios im *Pap. Leid.* W (J 395) 2, 36 und 13,

zehn Jahrhunderten, deren Beginn in die *homer*ische oder sogar prä*homer*ische Zeit zu setzen ist, während man das Ende in der Zeit des allmählichen Hinsterbens des klassischen Heidentums und im religiösen Synkretismus der fünf nachchristlichen Jahrhunderte suchen möchte. Sodann stellt sich heraus, daß nicht nur in rein magischen, sondern auch in anerkannt religiösen Handlungen der Zauberstab eine Rolle spielt. Daß rein magische und offenbar religiöse Handlungen öfters in einem direkten Verhältnisse zueinander stehen, falls sie nicht sogar identisch sind, ist eine allgemein bekannte Tatsache (*Pf.* passim). Insbesondere sind im klassischen Altertum orthodoxe und heterodoxe Handlungen, d. h. Handlungen, in denen der Mensch sich mit der Gottheit oder mit den höheren Kräften in einer vom Staate anerkannten (religiös) oder aber in einer nicht anerkannten Weise (magisch, *Marett, Magic* bei *Hastings Encycl.* 8, 245) in Beziehung setzt, nicht immer streng voneinander geschieden. Daher ist für unser Thema nicht nur die echte Zauberrute heranzuziehen, sondern auch die Bedeutung des Priesterstabes oder des königlichen Zepters zu betrachten, mag auch ihr magischer Charakter zum größten Teile verloren sein.

2. Antike Tradition und Ethnologie. Die Lückenhaftigkeit der literarischen Tradition über den Zauberstab hat ihren Grund nicht nur in der lückenhaften Kenntnis der antiken Schriftsteller, sondern auch in der Tatsache, daß die klassischen Schriftsteller überhaupt und vor allem die uns überlieferten ihr Interesse weniger auf das Treiben der unteren Volksschichten als auf die Beschaffenheit der höheren politischen und sozialen Ordnung lenkten. Verhältnismäßig etwas besser steht es mit der monumentalen Überlieferung, in der kleinere Denkmäler des niedrigen Denkens wie Gemmen und allerhand Amulette uns über den antiken Zauberstab belehren können. Aber beide Quellen, die literarischen Erwähnungen und die Darstellungen in der Kleinkunst, sind unzureichend, da sie uns in vielen Fällen keine Auskunft geben können auf die Fragen nach den wirklichen Absichten des antiken Zauberers, nach einer möglichen Entwicklung aus früheren Zeiten, und vor allem nach der Bewegung, die der Zauberer mit seinem Stabe macht, und die vielfach von außerordentlicher Bedeutung ist. Unterschiedslos darf man die mythologischen und die rein historischen Beispiele zur Betrachtung heranziehen, da in den ersten wohl immer ein Körnchen Wahrheit steckt, ja hinsichtlich des Zauberstabes in der Regel wohl die volle Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt ist. Bei der Dürftigkeit der klassischen Tradition bietet die Ethnologie gute Beispiele zur Vergleichung oder auch zur Erklärung. Insbesondere, wo der Ursprung gewisser Stäbe der Griechen und Römer, z. B. das Zepter der Fürsten, ganz im Dunklen liegt, können Beispiele aus der Völkerkunde des alten Orients und Ägyptens wie aus den Sitten der Naturvölker helles Licht auf die dürftige Tradition der Antike werfen.

3. Bibliographie. Skizzenhafte Besprechung des Gegenstandes: *M. P. Beern, De Magia Baculorum, Diss. in Elect. ad Albim Acad.* 1661. Erwähnungen wiederholt in den Arbeiten über die Wünschelrute, vgl. *A. J. Ellis, The divining rod,* Washington 1917 (mit Bibliographie). Erwähnungen passim: *Anthropology and the Classics,* Oxf. 1908; *W. Halliday, Greek divination,* London 1913; *J. Harrison, Prolegomena Stud. Greek Relig.*[3], Cambr. 1912; *J. Macculloch, Childhood of Fiction,* London 1905; *W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte*[2], Berlin 1904—5; *R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes,* Leipzig 1907; *F. Pfister, Kultus,* bei *Pauly, R.-E.*[2] 11, p. 2106—92 (= *Pf.*); *H. Gressmann, Mose und seine Zeit,* Lpz. 1913 (= *Gr.*); Sonderarbeiten und -artikel: *K. Hermann, De sceptri regii antiquitate et origine,* Gott. 1851; *G. Gerland, Zepter und Zauberstab: Nord und Süd,* 101 (1902), p. 51—68; *H. Diels, Die Zepter der Universität,* Berlin 1905; *F. v. Papen, Der Thyrsos in der griech. u. röm. Literatur u. Kunst,* Diss. Bonn 1905 (= *vP.*); *K. v. Amira, Der Stab in der Germanischen Rechtssymbolik: Abh. Bayer. Ak. Wiss. Ph. H. Kl.* 25 (1909) (mit Erwähnung des klassischen Materials); *R. Boetzkes, Das Kerykeion,* Diss. Münster 1913 (= *BoD*); *Ders., Kerykeion,* bei *Pauly, R.-E.*[2] 11, p. 330 ff. (= *BoP.*); zusammenfassend: *F. J. de Waele, The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity,* Gent 1927 (= *dW.*).

4. Antike Namen des Zauberstabes. Wie in unseren Sprachen gibt es kein spezielles griechisches oder lateinisches Wort für den antiken Zauberstab. Der magische Charakter wird meist entweder durch die Umstände oder durch ein spezielles Adjektivum bestimmt. Namen wie *κηρύκειον, caduceus* (*dW.* 35) und *ϑύρσος* (*A. Reinach, Thyrsos* bei *Daremb. Dict.* s. v.; *Boisacq, Dict.* s. v.; *vP.* 12 f.) haben etymologisch keine Beziehung zur Magie. Der antike Zauberstab entlehnt seinen Namen Stäben und Stöcken des täglichen Gebrauches und heißt *σκῆπτρον, ῥάβδος, ῥαβδίον* (*Babr.* 117, 9; *Epikt. diss.* 3, 20, 12), *σκηπάνιον* (*Il.* 13, 59, vgl. 24, 247), *baculum, virga* usw. Magische Bedeutung fügen Adjektiva wie *χρύσειος, τριπέτηλος, ϑεῖος, aureus, divinus,* hinzu. Keinerlei Beziehung zur Magie hat der etymologisch nachweisbare Unterschied zwischen Festigkeit und Biegsamkeit des Stabes oder der Rute, der den Namen *σκῆπτρον* und *scipio* einerseits, *ῥάβδος* und *virga* andererseits anhaftete, und den wir auch etymologisch in den germanischen Wörtern für Stab und Rute ermitteln können (*dW.* 25, 63). Je nach den praktischen Bedürfnissen gebraucht man bei den magischen Verrichtungen einen festen Stab oder eine biegsame Rute. Zum magischen Stabe könnte man gewissermaßen auch stabartige Gegenstände rechnen, wie *βέλη* und *κλῆροι* (*dW.* 154), während Stäbe wie die *εἰρεσιώνη* bei den Griechen (*dW.* 196 ff.), der *apex* der römischen Fetialen (*dW.* 177 ff.) und die *festuca* bei der manumissio (*Nisbet, Journ. Rom. Stud.* 8 (1915), 1—14; *dW.* 128) im echten Sinne des Wortes keine Zauberstäbe sein können.

5. Ziel der Handlung mit dem Zauberstabe. a) Der Z. als indirektes Zaubermittel. Mit Hilfe des Z. entstehen andere magische Gegenstände und Zaubermittel. So mischt die kleine Rute im Zaubertrank die Ingredienzien des Getränkes: häufig stellen die Vasenbilder Kirke mit dieser Rute dar (*dW.* 136, 1), während in der homerischen Poesie und in den von ihr abhängigen literarischen Erwähnungen der Zauberin eine lange (freilich wohl poetisch bedingte) Schlagrute und nicht ein kleines Mischstäbchen gegeben wird (*Od.* 12, 251. 9, 487; Berliner und Bologneser Vase: *Furtw.* 2342 = *Reinach RV.* 1, 418, 1; *Pellegrini, Catal.* nr. 298; *dW.* 135, Abb. 7. 8). Ausnahmen sind die Darstellungen der Medeia mit einer magischen Rute (*Reinach, RV.* 2, 43, 7; *Mon. Ant. Acc. Linc.* 17, Abb. 85; *dW.* 139), die nicht wohl als eine Art Stäbchen zum Mischen des Zaubertrankes gedeutet werden kann. Wahrscheinlich ist sie eine Schlagrute, womit die Zauberin den gekochten Pelias nach der Verjüngung aus dem Kessel heraufwinkt. Der antike Zauberer wird sich wohl überhaupt immer einer kurzen oder längeren Rute zum Bereiten des Mischgetränkes bedient haben, wie wir aus dem synkretistischen Kreisen entstammenden und 1916 aufgefundenen Amulett schließen können (*Not. Scav.* 14 (1917), 326; *dW.* 143, Abb. 1, vgl. Abb. 1): auf diesem kleinen Denkmal ist der königliche Zauberer der gnostischen Kreise dargestellt als Zauberer mit Mischrute und magischem Getränk. Desgleichen scheint in antiken Mysterien der Brauch bestanden zu haben, ein Getränk, wahrscheinlich den κυκεών, mit Hilfe einer kleinen Rute herzustellen. So wird auf Pinakes aus Lokroi Epizephyrioi die Persephone sowie ihre weiblichen Verehrer mit κύμβος (*Nikand. Alexiph.* 129) und κυκεών und mit kleiner Rute dargestellt (*Ausonia* 3 [1908], 198 ff.; *Not. Scav.* 8 [1911], *Suppl.* 71 ff.; *dW.* 79 ff., Abb. 4, 5).

Mit Hilfe seines Stabes zieht der Zauberer einen magischen Kreis (*Hubert* bei *Daremb. Dict.* 3, 1516; *Liv.* 45, 12, 5; *dW.* 141) oder schneiden die römischen Auguren mit ihrem Krummstabe (Bedeutung *dW.* 168 ff.) das Templum im Himmel aus. Eine Art Lituus kann ebenso bei der astrologischen Divination dazu dienen, einen bestimmten Punkt auf dem Globus zu zeigen (*Babelon, Trés. Berthouv.* Pl. 16, 106 ff.; *dW.* 167). Auf italischen, von etruskischen und griechischen Einflüssen berührten Gemmenbildern hat der Priester oder der Nekromant eine deiktische Rute, mit der er einen aus dem Boden emporsteigenden Kopf den Umstehenden zeigt, falls wir hier nicht von einer wirklichen magischen Schlagrute sprechen müssen, die den durch den Kopf vertretenen Geist hervorgerufen hat (*Babelon, Coll. Pauvert,* Paris 1899, p. 44, Abb. 111; *Furtw. Ant. Gemmen* 3, 245 ff.; *Blanchet, Rev. Arch.* 22 [1925], 248 ff.; *dW.* 163). Kleine Stäbe oder Lose bei der Divination (*Bouché-Lecl.* in *Daremb. Dict.* 2, 301 ff.; *Gundel* in *Paulys RE.*[2] 1 A, 13 ff.; *dW.* 154 ff.) tragen öfters Buchstaben, Wörter und Zeilen; aus ihrem Zusammenwerfen oder Zusammenlegen wird die Zukunft prophezeit. In der Lekanomanteia ist uns nicht aus griechischer (irrig *Milani, Museo Arch. Firenze* p. 147; vgl. *de Waele, Rev. Arch.* 5, 23 [1926], 286 ff.) und ungenügend aus römischer Zeit (*Bouché-Lecl.* l. l. Abb. 2479) ein gewisses Stäbchen bezeugt, dessen wirklichen Gebrauch man nicht mehr bestimmen kann. Eher läßt sich eine Vorstellung gewinnen über ein magisches Stäbchen, das wir in einem römischen Wandgemälde bei der Darstellung der Empyromanteia wiederfinden (*Bouché-Lecl.* l. l. 299, Abb. 2475; *dW.* 158); hier wird wohl aus der Art des Verbrennens des Stäbchens und aus der anormalen Richtung der mit Luft und Wasser (im Stäbchen) zusammentretenden Flamme des brennenden Stockes prophezeit.



1) Amulett aus Ostia (nach *Not. degli scavi* 14 [1917], 326).

b) Der Z. als direktes Zaubermittel. *α*) Zaubereffekt am Stabe selbst. Wie in den ethnologischen Beispielen, so erscheinen auch im klassischen Altertum öfters Wunder am Stabe selbst. Dürre Stöcke, Stäbe, Knittel, Zepter und Speere grünen wieder und wachsen zu Bäumen auf (*Soph. El.* 417 ff.; *Paus.* 2, 31, 10; *Plut. Romul.* 20; *Nonn. Dion.* 12, 173 ff.; vgl. jüdische und christliche Legenden bei *dW.* 201 ff.). Wunderbare Ereignisse geschehen am Stabe des Dionysos und der Mänaden: Wein und Honig entsprießen dem Stamme (*Philostr. Im.* 1, 18, 1; *vit. Soph.* 1, 19), der Thyrsos

selbst bekommt eine solche Festigkeit, daß er als Waffe brauchbar wird (*Eur. Bacch.* 25. 762 ff.; *Ov. met.* 3, 712; *dW.* 89). Als eine Art Ätiologie des Thyrsosknaufes, der auf rein ornamentalem Wege aus anderer Bekrönung hervorgegangen ist, ist die Notiz des *Philostratos* und des *Nonnos* (*Im.* 1, 19, 3. 25, 3; *Dion.* 45, 141 ff.) aufzufassen, daß auch der Thyrsos blühen könne.

β) Zaubereffekt zugunsten des Trägers, insbesondere beim Hermesstab und dem Zepter. Hauptziel dieses Zaubers ist Schutz des Besitzers des Stabes. Vereinzelt und wahrscheinlich nur poetische Erfindung ist die *Hesiod*eische Auffassung des Stabes als Quelle der Inspiration. Der Stab des Dichters war aus dem Lorbeer, dem Träger der apollinischen Kraft, angefertigt (*Hesiod. Theog.* 30, vgl. *Paus.* 9, 30, 3; *Ogle, Laurel in ancient Relig. and Folkl., Amer. Journ. Phil.* 31 [1910], 287 ff.; *dW.* 181). Der Zauberstab hat die Kraft, alles Unheil und insbesondere die Urheber des Unheils, die bösen Dämonen, abzuwehren. Diese Auffassung muß wohl herangezogen werden zur Erklärung des Brauches der *hasta caelibaris,* eines waffenartigen Gegenstandes, mit dem die Haare der römischen Braut gekämmt wurden (*Festus* p. 55 *L.*; *Plut. Quaest. Rom.* 87, p. 285 B): das Verwenden der Scheinwaffe bezweckte wohl das Vertreiben der bösen Geister, die sich vor allem in den Haaren festsetzten (*Roßbach, Unters. röm. Ehe* 1853, 291 ff.; *dW.* 176). Mit dem *commoetaculum* (*Festus* p. 56 *L.*) oder mit der *perca arsmatia* (*Bücheler, Umbrica* 50; *dW.* 178 ff.) schlägt wohl der Priester die bösen Einflüsse von sich weg. Mit Ruten, Stöcken und allerhand Werkzeugen zum Schlagen treibt man die bösen Geister oder die Träger des Unheils aus der Gemeinschaft (*Mannhardt, Myth. Forsch.* 123; *Harrison, Prol.* 95; *Gebhard, Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen,* Diss. München 1925, pass.; *dW.* 189 ff.) oder peitscht man die Geister aus dem Körper (*Crusius, Philol.* 1910, 570; *Kallim. Iamb.* 2, 11; *Escher* bei *Pauly, RE.*[2] 3, 813). Andererseits kann der Schlag mit rutenartigen Gegenständen die Fruchtbarkeitsgeister aufwecken (*Mannh.* 1, 251 ff.; *Ders., Myth. Forsch.* 120 ff.; *Nilsson, Griech. Feste*, Lpz. 1907, 416 ff.; *dW.* 184 ff.) oder in den Catervenkämpfen die Kriegsfreude vermehren (*Nilsson* 402 ff.; *Scherling* bei *Pauly, RE.*[2] 13, 769; über die spartanische *διαμαστίγωσις*: *Vürtheim, Mededeel. Akad. Amsterdam* 4 [1914], 41 ff.).

Das bekannteste Beispiel der schirmenden und schützenden Rute ist der Hermesstab oder der Botenstab, der griechisch mindestens seit dem 5. Jahrh. (*Herod.* 9, 100; *Thuk.* 1, 53), aber wahrscheinlich schon viel früher, *κηρύκειον* und lateinisch mit einem griechischen Lehnworte *caduceus* (= *κηρύκειον*, vgl. *BoP.*) heißt. Wo die antike Literatur den Hermesstab erwähnt, meint sie fast immer den Stab mit der typischen Bekrönung, selbst wo man nicht die gewöhnlichen Namen *κηρύκειον* und *caduceus,* sondern *ῥάβδος* und *virga* findet (*BoD,* passim). Nur in seltenen Fällen kann man die Erwähnung des kleinen glatten Stäbchens finden (*Epikt. diss.* 3, 20, 12; vielleicht auch *Apul. met.* 10, 30; unsicher *Babr.* 117, 9), das bei dem allmählichen Abnehmen der magischen Kraft des Hermesstabes öfters auf Monumenten dem Hermes statt des Kerykeions oder neben diesem gegeben wird (*Münsterberg, Arch. Ep. Mitt.* 15 [1892], 135 ff.; *dW.* 57 ff., vgl. Abb. 2). Nicht nur als Stab mit der bekannten Bekrönung in der Form einer arabischen Acht, deren Oberstück geöffnet ist, nicht nur in den späteren Formen der Bekrönung, als Schlangenstab mit oder ohne Flügel und Binden, hat es ein Kerykeion gegeben, sondern auch in der einfachen Form einer Gabel. Dieser Gabelstab muß die ursprüngliche Form gewesen sein, und aus ihr hat sich die zweite Form, die des Achtstabes, entwickelt. Freilich findet sich diese Gabelform nur in ganz wenigen Darstellungen, und dann bleibt es öfters fraglich, ob es sich um die getreue Wiedergabe eines existierenden Gegenstandes oder nur um eine Ornamentalform handelt. Jedoch kann man mit genügenden Gründen auf das Bestehen einer selbständigen Form des Gabelstabes schließen aus den wenigen, aber ganz sicheren Beispielen (*Arch. Anz.* 7 [1892], 166, vgl. Abb. 2; *dW.* 37 ff.), aus der analogen Entwickelung der Paidotribenrute in Athen (Beispiele: *dW.* 38) und aus dem Bericht bei *Dinarch.* 1, 18 über die Herstellung von Achtstäben durch Zusammenknüpfen von Zweigen (*dW.* 44). Allem Anschein nach wird auch in der *Homer*ischen Poesie (*hymn. Herm.* 528 ff.) auf diese Gabelform hingewiesen: dort heißt sie *τριπέτηλος* (vgl. *BoD.* 31). In den beiden Epen wird nur die schlafwirkende und schlaflösende Kraft des Hermesstabes beschrieben, eine Beschreibung der Form jedoch wird nicht gegeben (*Il.* 24, 333 ff.; *Od.* 5, 28 ff. 24, 1 ff.). Diese Erwähnung spezieller Kräfte weist nicht notwendig auf den primären Charakter des Stabes; sie ist nur poetisch bedingt, und der Dichter scheint beim Bittgang des Achilleus zum Priamos dieses Motiv zuerst verwendet zu haben (*BoD.* 16). Wahrscheinlich (denn Beweise lassen sich auf diesem Gebiete schwerlich erbringen) ahmt die ursprüngliche Form nur Tierhörner nach und verleiht so dem Träger den Schutz, den Hörner anerkanntermaßen spenden (*Scheftelowitz, Arch. Rel. Wiss.* 15 [1912], 451 ff.). Es ist dann auch wahrscheinlich kein Zufall, daß der Dichter des Hymnus den Gedanken des Schützens sofort nach der formellen Beschreibung ausspricht (*Hom. Hymn. Herm.* 530): *ἀκήριον ἥ σε φυλάξει.*

Die Formwandlungen des Kerykeions (Gabelstab, Achtstab, Schlangenstab und geflügelter Schlangenstab) können durch praktische Gründe (z. B. Verknoten bei anderen Stäben: *Zeitschr. Ethn.* 18 [1886], 260; *Amira* 15, vgl. *Dieterich, Kl. Schriften* 322) oder durch rein ornamentale Motive veranlaßt sein (*dW.* 53), denen man später magische Absichten untergelegt hat. Jedoch kann auch das allmähliche Verblassen der ursprünglichen magischen Kraft dazu geführt haben, eine neue zauberkräftige Handlung oder eine Abänderung wie das Verknüpfen

am Stabe vorzunehmen (vgl. *Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis,* 1911, 105; *dW.* 52).

Vollständig irrig ist es, bei der Untersuchung der Entwickelung des Kerykeions von irgend einer späteren Form auszugehen oder nach ausländischen Motiven zu spüren. Unmöglich kann z. B. das Kerykeion entstanden sein aus dem griechischen Skeptron (*Roscher, M. L.,* Bd. 1, Sp. 2365; *Harr. Prol.* 44), aus dem Hirtenstabe (*Ostermann, De praecon. Graecorum,* Marburg 1845, 21, 1; *Farnell, Cults* 5, 10; über den Hirtenstab der griech. und röm. Kirche: *dW.* 53. 178) oder aus einer Art Schlangenstab stab und Schlangenstab (entstanden vielleicht schon in der Mitte des 6. Jahrh.: *Graef, Jahrb. Arch. Inst.* 1891, 43 ff., T. 1; *dW.* 35 ff.) gibt man dem Hermes in seinen chthonischen Verrichtungen oftmals die einfache Rute des Zauberers. In orphischen Gedankenkreisen jedoch dürfte, wie man aus Gemmenbildern schließen kann (*Furtw., Ant. Gemm.* T. 18, 55. 19, 49. 21, 65; vgl. *Leclercq* bei *Cabrol, Dict. Archéol. Chrét.* s. v. *Baguette* 70; vgl. *Verg. Aen.* 4, 242 ff.; *van Wageningen, Mnemosyne* 32 [1904], 43; *dW.* 60. 66 ff.) die Zauberkraft des einfachen Stäbchens auch dem Kerykeion innegewohnt haben. Es läßt sich aber schwer bestimmen,



2) Krater aus Dresden (nach einem Cliché des archäol. Seminars in Berlin).

(*Mayer, Jahrb. Arch. Inst.* 1892, 189, vgl. *Serv. Comm. Aen.* 8, 138; *Macrob. Sat.* 1, 19). Es ist ebenso unrichtig von einer symbolischen Deutnng auszugehen (*Boettiger, Amalthea* 1 [1820], 104 ff.; *Preller, Philol.* 1846, 316; *Welcker, Griech. Götterl.* 1857, 2, 445, vgl. *dW.* 41) oder den Ursprung des Kerykeions zu suchen bei den Phöniziern (*Hoffmann, Hermes und Kerykeion,* 1890, 27 ff.), bei den Israeliten (*Legrand* bei *Daremb. Dict.* 3, 1807), bei den Ägyptern (*Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer,* 1893, p. 200 ff.) oder den Babyloniern (*Frothingham, Amer. Journ. Arch.* 20 [1916], 175 ff.; unvollständig *BoP.* 337 ff., vgl. *dW.* 39 ff.). Andererseits muß ein direkter Zusammenhang zwischen der Urform der Hermesrute und der spätmittelalterlichen und modernen Wünschelrute nachdrücklich in Abrede gestellt werden (vgl. *Ellis,* 3 ff.; *dW.* 44 ff.).

Beim allmählichen Abnehmen der magischen Kraft des ursprünglichen Kerykeions als Achtwieweit in einzelnen Fällen die magische Kraft noch in Frage kommt. In der Literatur deutet die Erwähnung der goldenen Rute immer auf den Zaubercharakter (Beispiele, auch von anderen Völkern, *dW.* 65), während in der *homer*ischen Poesie *χρύσεος* wohl nur epitheton ornans oder venerationis ist. Nach dem *homer*ischen Beispiele erwähnen die späteren Schriftsteller oft die schlafwirkenden und schlaflösenden Kräfte des Kerykeions (z. B. *Verg. Aen.* 4, 242; *Stat. Theb.* 1, 306; *Claud. de raptu Pros.* 77 ff.; *dW.* 66 ff.). In den späteren monumentalen Darstellungen des Kerykeions ist es nur ein Symbol geworden (ohne selbständigen magischen Wert erscheint es mit anderen Symbolen auf magischen Amuletten und dergleichen) vor allem des Friedens und der Eintracht in griechischer Auffassung, als Handelssymbol in römischer Auffassung, da Mercurius bei den Römern als Handelsgott verehrt wurde (*dW.* 74 ff.). Im Abendlande, wohin der römische

Kaufmann und Legionär oft die antiken Symbole verpflanzte, lebt das Kerykeion in seiner römischen Bedeutung weiter (*BoP.* 337), wenn auch die griechische Auffassung des Kerykeions als Friedenssymbol nicht selten mitinbegriffen ist.

Es zeigt sich vor allem beim Heroldsstabe (*d W.* 50. 70, 1), daß dem Kerykeion selbst noch in den Zeiten abnehmender magischer Kraft die Macht innewohnte, seinen Träger zu schützen. Während die *homer*ischen Herolde ein Zepter tragen, das wahrscheinlich eine ornamentale Bekrönung hatte und dem von Zeus direkt (*Hirzel* 74, 2) oder indirekt auf dem Wege über die διογενεῖς βασιλεῖς (*d W.* 71) Bedeutung verliehen war, schützen die griechischen Herolde der historischen Zeiten sich mit dem Kerykeion, dessen Zauberkraft aus der Form selbst entstanden war. Vielleicht lebte diese Auffassung schon in *homer*ischen Zeiten, aber in anderen Volksschichten als in den von den epischen Dichtern geschilderten Kreisen. In den späteren Zeiten, die das Kerykeion nur als Symbol kennen, lebt dennoch immer dieser Gedanke des Schützens weiter, wie uns in manchen städtischen Urkunden bezeugt wird (*Dittenb., Syll.*[3] 1, 419, 15, 5. 588, 162. 405, 642) und möglicherweise findet sich in etruskischen Grabgemälden ein Rest dieser Auffassung der verknüpften Gabelrute als schirmender Stab (vgl. *van Essen, Did Orphic influence on Etruscan Tomb-paintings exist?* Amsterdam 1927, p. 37; *d W.* 83).

Weit schwieriger ist es festzustellen, inwieweit dem Zepter der Könige und ihrer Vertreter in Griechenland und Italien noch magische Eigenschaften anhaften, und inwieweit es in Wirklichkeit noch als schirmender Gegenstand oder als Wohnung und Verkörperung der Gottheit aufzufassen ist. Aus den mannigfachen Beispielen der primitiven Völker jedoch, bei denen das Zepter sich öfters einer göttlichen Verehrung erfreut (ausführlich *d W.* 101 ff.), erhellt am deutlichsten, daß auch dem griechisch-italischen Zepter in den uns unbekannten Anfängen eine höhere Kraft innegewohnt haben muß. Die sparsamen Berichte griechischer und römischer Zepterverehrung (*Paus.* 2, 9, 7. 9, 40, 11, vgl. *de Visser, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam,* Leiden 1900, 90; *Robert, Gött. gel. Anz.* 1913, 369; *Euseb. Praep. evang.* 1, 9; *Iustin.* 43, 3; *d W.* 107 ff.) führen zum selben Schluß. Die Zepterteile oder Zepterformen in *homer*ischer oder späterer Zeit, der römische *scipio eburneus* und andere antike Zepter (*d W.* 115 ff.), denen man nur ornamentale Bedeutung zuschreiben möchte, sind anfänglich zweifellos wie bei den Primitiven zauberkräftig und sinnvoll gewesen. Da zudem die Ableitung des Zepters aus den täglichen, bei jedem Volke gebrauchten Stöcken, aus Zuchtruten oder aus Waffen wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, so kann man mit guten Gründen im antiken Zepter einen Stab von besonderer Art sehen, der in frühen Zeiten der Beschützer seines Trägers war (*d W.* 179).

In den *homer*ischen Gedichten tragen nicht nur die Könige und Herolde das Zepter, sondern auch die Priester, wie der bittflehende Chryses, und die Richter (*Hirzel* 94 ff.; *Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum* 1921, 54 ff.; *d W.* 120 ff.). Nach griechischer Auffassung haben die Unterweltsrichter entweder wie Minos ein goldenes Zepter (*Od.* 11, 568; *Ruhl, De mortuorum iudicio,* Gießen 1903, 59 ff.) oder gewöhnliche rhabdoi (Aiakos und Rhadamanthys, *Plat. Gorg.* 526 C ff.; *Philostr. Vit. Apoll. Tyan.* 3, 25, p. 103, 13 und 8, 7, p. 325, 30; *d W.* 123): im ersten Fall hat *Homer,* im zweiten Fall die rhabdoi der athenischen Richter als Beispiel gedient.

γ) Zaubereffekt gegenüber anderen Gegenständen und Personen. Während die Zauberkraft des Stabes für den Träger zumeist Schutz bedeutet, sind die Äußerungen dieser Zauberkraft gegenüber Wesen und Sachen in der Umgebung des Stabträgers mannigfacher Art. Bei den Menschen erweckt der Schlag oder das Berühren mit dem Stabe wilde Raserei, ausgelassenes Toben und überhaupt Tollheit und Wahnsinn. Diese Raserei erweckt Dionysos in den Mänaden und in anderen Menschen, sein Thyrsos wirkt hier wie das Kentron, womit er die Tiere, vor allem die Tiere seines Wagens, antreibt (*d W.* 87). Verwandt ist in der *homer*ischen Poesie die Szene, wo Poseidon die beiden Aianten mit dem Schlage des σκηπάνιον anstachelt (*Il.* 13, 59 ff.). Bei vielen Völkern unserer Zeit erhöht der Schlag mit der Lebensrute die menschliche Kraft und Fruchtbarkeit, jedoch verwendet man nicht immer bei diesen Verrichtungen den Stab oder eine Rute, sondern häufig Zweige, und in den Catervenkämpfen, die in gewissem Sinne hierher zu rechnen sind, Waffen (ausführlich *d W.* 184). Der Hermesrute wird, nach dem *homer*ischen Beispiele, schlafwirkende und schlaflösende Kraft zugeschrieben. Nicht selten bewirkt der Schlag oder die Berührung mit ihr eine vollständige Metamorphose, wobei jedoch oft andere Zaubermittel wie z. B. der Zaubertrank eine Hauptrolle spielen. Athene läßt den Odysseus plötzlich als Bettler und wieder als jungen Mann erscheinen (*Od.* 13, 429. 16, 172. 456; *Steuding* bei *Roscher* Bd. 6, Sp. 225; *Athen. Deipn.* 9, 406 e; *d W.* 97), Kirke verwandelt die Gefährten des Odysseus in Schweine (s. oben), Artemis die trauernden Schwestern des Meleagros in Vögel (*Anton. Lib. Met.* 2, 6). Mit der ψυχουλκὸς ῥάβδος wird die Seele dem Körper entzogen und wieder zugeführt (*Prokl. in Plat. Rep.* 10, p. 64, 26 *Sch.*), und wie uns aller Wahrscheinlichkeit nach die italischen Gemmenbilder zeigen, werden mit derselben Zauberrute auch Tote auferweckt, damit sie die Zukunft prophezeien (*d W.* 163 ff.). In den letzten Fällen findet man vor allem Hermes und im selben Typus Polyeidos, der den im Honigfasse erstickten Glaukos mit der Rute berührt und ihn zum Leben erweckt (*Furtw. Ant. Gemm.* T. 22, 16, 17. 3, p. 253; *Babelon, Amer. Journ. Arch.* 1886, 290, Pl. 7, 5; *d W.* 151, Abb. 9). Magische Wirkung findet nicht nur beim Stoße oder Schlage mit dem Stabe statt, der nur scheinbar durch seine natürliche Beschaffenheit tötet oder verwundet, in Wirklichkeit aber diese

Kraft seinem magischen Charakter entlehnt (z. B. Thyrsos des Dionysos als Wurf- oder Stoßlanze, als Keule, vgl. *vP.* 41 ff.; *dW.* 89 ff.; Stab des Polyeidos zum Töten der Schlange auf dem Kylix des Sotades: *Höfer* bei *Roscher* Bd. 3, Sp. 2642; *Pfuhl, Malerei und Zeichnung d. Gr.* 3, Abb. 526), sondern auch beim Wurfe des Speeres ins feindliche Land, auf dessen Einwohner der Wurf zielt: in dieser Art wirft der römische Fetiale bei der primitiven Kriegserklärung seine *hasta sanguinea* ins feindliche Gebiet (später beim Tempel der Bellona in Rom; die *Livian*ische Stelle und die unrichtige Konjektur *Madvigs* ausführlich: *dW.* 173 ff.). Ein eigentümliches Beispiel magischer Volksmedizin ist die Auffassung, daß *baculum quo angui rana excussa sit, parturientes adiuvat* (*Plin. N. H.* 30, 44, 1). Dient die Zauberrute öfters dazu, die bösen Geister zu vertreiben, so können andererseits solche Geister selbst mit der Rute dargestellt sein, vielleicht einer Zuchtrute (Adrasteia in der Pompeianischen Villa Item: *Rizzo, Dionysos Mystes* in *Mem. Acc. Archeol. Napoli* [1914], 39; *dW.* 191 ff.); ähnlich die strafenden Gottheiten in der Unterwelt mit der Peitsche (*Norden, 6. Buch Aeneis*[2] 281) und vielleicht auch Nemesis mit einer zum Leben erweckenden oder einfach schlagenden und strafenden Rute (*Hiller v. Gaertr.* und *Robert, Hermes* 37 [1902], 121 ff.; *dW.* 98 ff., Fig. 6). Der Geißelung, mit der Xerxes die Geister des Hellespontos straft (*Herod.* 7, 35, vgl. 8, 109; *Terzaghi, Arch. Rel. Wiss.* 1907, 145; *dW.* 193 ff.) kann kein echt griechisches Beispiel zur Seite gestellt werden, wenn wir auch in Griechenland oft die Selbstgeißelung zum Austreiben der bösen Geister finden. Der Schlag auf die Erde (*Headlam, Class. Review* 1903, 52 ff.; *dW.* 194), den der Priester bei den Mysterien der Demeter in Phinea mit Ruten vornimmt (*Paus.* 8, 15, 1—3), hat den Zweck, die Geister der Fruchtbarkeit zu erwecken, und die erweckende Person in diesem Falle ist die Göttin des Ackerbaus selbst, da der Priester bei der heiligen Handlung ihre Maske anlegt. Vom Schlage auf den Boden mit anderen Absichten (wie z. B. bei den primitiven Völkern bei Erdbeben die Erde mit Ruten oder Stöcken geschlagen wird, *dW.* 195) läßt sich für das klassische Altertum kein sicheres Beispiel beibringen.

Wunder in der Natur, bei denen der Zauberstab eine gewisse Rolle spielt, gibt es von verschiedener Art. Divinatorische Stäbe finden sich wie bei vielen anderen Völkern auch bei den Griechen und Römern (*Bouché-Lecl.* bei *Daremb. Dict.* 2, 301 ff.; *Gundel l. l.*); wie bei der Lekanomanteia und der Empyromanteia können dabei zugleich andere Elemente, wie Wasser und Feuer, eine große Bedeutung haben. Von allgemein verbreiteten Märchenmotiven dieses Typus finden sich im klassischen Altertum die Erzählung von dem blühenden Stabe und das (sicher auf Naturbeobachtung sich stützende) Wunder des Stabes, nach dessen Schlage Brunnen der Erde entspringen (*Gressmann, Zeitschr. Ver. Volksk.* 1913, 25) und Felsen gespalten werden. So entstand die Dionysosquelle in Messenien zufolge eines Schlages des dionysischen Thyrsos (*Paus.* 4, 36, 7), Milch, Wein und Honig quellen aus der Erde hervor nach dem Thyrsosschlag der Mänaden (*Eur. Bakch.* 710; *Philostr. Im.* 1, 18, 1; *vit. Soph.* 1, 19; *Wyss, Die Milch im Kultus d. Gr. u. Röm.* 1914, 41 f.; *dW.* 89), und in der Not nach der Zeusgeburt schlägt Rhea mit dem Stabe auf die Erde, damit die Erdmutter ihr eine Wasserquelle hervorsprudeln läßt (*Kallim. Hymn.* 1, 31 ff.; *dW.* 100).

Es war weiter ein Ruhmestitel der thessalischen Magie im Altertum (wie auch der heutigen), daß sie Mondfinsternisse zustande bringen und Mond und Sterne vom Himmel herabziehen konnte. Was für eine Rolle die Rute in diesen Handlungen gespielt hat, läßt sich weder aus dem einzigen griechischen Vasenbilde (*Roscher, Selene und Verwandtes,* Leipzig 1903, 88, T. 3, 3; vgl. *Reinach, Rép. Vas.*[2] 2, 279) noch aus den modernen griechischen Erzählungen (*Garnett, Greek Folkpoesy* 1896, 2, 1) mit Gewißheit bestimmen. Wie in den modernen Märchen (*Macculloch,* passim) hieß es auch im Altertum, daß der Gebrauch der Zauberrute dem Besitzer alle Reichtümer und überhaupt alles Gute verschaffen könne. Nachdrücklich sagt *Cicero,* daß *omnia quae ad victum cultumque pertinent* durch die *virgula divina* zustande kommen (*de off.* 1, 158, vgl. die *θεία ῥάβδος* der Stoiker bei *Pseudo-Plut. pro nobil.* 17, Bd. 7, 258 *B.*), und eine Satire des *Varro* hieß *virgula divina* (*Norden, Fleckeisens Jahrb. Phil.* 1892, p. 320).

6. Quellen der Zauberkraft. Die drei Hauptquellen der Zauberkraft (Beschaffenheit des Stabes nach Material, Form, Farbe usw.; die Kraft des Trägers; die Art der Bewegung wie Schlag, Berühren, Hinwenden) können nicht immer scharf voneinander getrennt werden, und so wird im folgenden die Trennung der Faktoren oft willkürlich scheinen. a) Die Beschaffenheit des Stabes. Bei anderen Völkern außerhalb der klassischen Sphäre, wie bei den Hindus, den Assyriern, den Germanen (*Macculloch* 205; *Talbot, Transact. Soc. Bibl. Arch.* 1874, 436; *J. Grimm, Deutsche Myth.*[2], Gött. 1844, 926; *dW.* 65, 2) wohnt dem goldenen Stabe wie dem roten Golde überhaupt (*v. Wilamowitz, Pindaros* 1922, 491, 2; *Norden, 6. B. Aeneis* 172) eine starke Zauberkraft inne. Die mannigfachen Erwähnungen in der klassischen Literatur sind alle abhängig von der *homer*ischen Beschreibung, wo die Bezeichnung 'golden' nur als schmückendes Epitheton, jedenfalls nicht als eigentlich magisch wichtig, zu erklären ist. Bei den späteren Schriftstellern jedoch ist die goldene Rute, insbesondere der Hermesstab, eine magische Realität (*dW.* 65). Es leuchtet ferner ein, daß bei der Auslese des Materials, aus dem die Rute hergestellt werden sollte, Rücksicht genommen wurde auf die stark hervortretende Lebenskraft der Pflanze oder des Baumes, auf die Härte und Farbe des Holzes. Bei den jetzigen Lebensruten (*Mannh., Wald- u. Feldk.* 1, 251 ff.; *dW.* 184 ff.) und bei der Wünschelrute geschieht das auch noch (*Ellis* a. a. O.). Ebenholz war am besten ge-

eignet für bestimmte Stäbe, wie für den Hermesstab (*Kenyon, Greek Pap. Brit. Mus.* 1, p. 116, v. 12). Aus diesem Material war auch die Zauberrute des ägyptischen Königs Nektanebos (*Pseudokall.* 1, 1, vgl. *Ausfeld, Der Griech. Alexanderroman* 1907, 124) und anderer Zauberer hergestellt (*Parthey, Abh. Berl. Ak. Wiss.* 1865, p. 128, v. 279, 336). Die Farbe bestimmt hier ohne Zweifel die Auslese des Materials, denn die schwarze Farbe mußte sofort den Gedanken an das dunkle Geisterreich und die finsteren chthonischen Wesen wecken. Eine magische Bedeutung kann man dem aus dem Kornelkirschbaum angefertigten Stabe des Teiresias (*Apollod. bibl.* 3, 6, 7; *dW.* 146) nicht beilegen. Im Lorbeer wohnt der Gott der Poesie und der Sängerkunst, und einem Stabe aus diesem Holze sind die göttlichen Gaben am meisten zugeteilt, Schutz und Inspiration (*Hesiod. th.* 30; *Paus.* 9, 30, 3). Wie das Tragen des *pileus* bei den römischen Flamines (*Helbig, Über den Pileus d. alten Italiker, Sitzb. Ak. München* 1880, 487; *Samter, Familienfeste Gr. u. Röm.*, Berlin 1901, 33 ff.) eigentlich dasselbe war wie das Tragen der Opferhaut (der Pileus war nämlich aus der Wolle des Opfertieres angefertigt), so wird auch dem *apex*, dem Zweig oder Stäbchen, das am Pileus befestigt war, eine gewisse Bedeutung innegewohnt haben. Dieser Zweig oder dieses Stäbchen, das aus Olivenholz gemacht und mit Wolle umwunden war (*Habel* bei *Pauly*[2] 1, 2699; *Jullian* bei *Daremb. Dict.* 2, 1163; *dW.* 177 ff.), ist dem Zweige der Bittflehenden verwandt. Mit Magie hat wohl nichts zu schaffen der Umstand, daß der Knittel des Asklepios aus Wegedorn angefertigt sein konnte (*Bötticher, Baumkultus d. Hellenen,* Berl. 1856, 360; *dW.* 91 ff.), denn jeder beliebige Knotenstock wurde am besten aus diesem Holz hergestellt. In den Staborakeln und beim Schlagen mit der Lebensrute werden Weiden, Tamarisken und überhaupt eine *arbor frugifera* bevorzugt (*Gundel* a. a. O.; *dW.* 154 ff.), denn Gewächse, in denen sich die Lebenskraft am frühesten im Jahre und am stärksten äußert, müssen auch den Gedanken an ein stärkeres Eingreifen der Geister des Wachstumes wachrufen. In zwei besonderen Fällen findet man magische Absichten, wo Stöcke und Ruten, die aus dem Kornelkirschbaum, aus dem *Sanguis,* geschnitten sind, erwähnt werden. Nicht nur lieferte dieser Baum mit seinem harten Holze, gerade wie die Esche (*Ov. met.* 10, 93. 12, 323; *Plin. N. H.* 16, 228) und der Myrtenbaum (*Verg. Georg.* 2, 447), das geeignetste Material für Speerschäfte, sondern gerade die rote Farbe des Sanguisholzes wurde sofort mit Blut assoziiert, und daher schienen Waffen aus diesem Holze zweckmäßig, die Feinde zu töten, und *virgae sanguineae* das beste Mittel, die Blutschuld zu sühnen. Die *hasta sanguinea* der römischen Fetialen war daher nicht eine blutgefärbte Lanze, sondern ein Speer aus dem Kornelkirschbaum (*Turnebus, Adversaria* [1580], 8, 23, p. 270; vgl. *Madvig, Emendationes Livianae*[2], Hauniae 1877, p. 55; *Butler, Class. Rev.* 1921, p. 157; *dW.* 173), und aus diesem Holze waren auch die *virgae sanguineae,* mit denen die römischen *parricidae* gezüchtigt wurden, bevor die Todesstrafe an ihnen vollstreckt wurde (*Dig.* 48, 9, 1 ff.; *Cary, Journ. Rom. Stud.* 11 [1921], p. 286, 2; *dW.* 190 ff.).

Daß der Ornamentierung des Zepters, dessen Anfänge für das klassische Altertum sich unserer Kenntnis entziehen, ein tieferer magischer Sinn innegewohnt haben muß, ist oben schon gezeigt. Wie bei den primitiven Völkern wurde ein Zepter als Gott oder mindestens als Wohnung des Gottes aufgefaßt (*dW.* 101 ff.), und demgemäß wurde die typische, aber sinnvolle Ornamentierung ausgeführt. Bei den primitiven Stämmen wird manchmal ein Menschenhaupt in sehr primitiver Darstellungsweise nachgeahmt, wobei freilich nur ganz auffallende Teile wie die Haare und die Augen dargestellt werden (*Gerland* 54 ff.; *Macculloch* 206; *dW.* 103); anderswo, wie bei den indonesischen Bataks, wird die göttliche Seele in auffallender, konkreter Weise in den Stab hineingebracht (*dW.* 103). Die Bilder heiliger Tiere wie die Schlange, die Eidechse, der Frosch können den Glauben an die Göttlichkeit des Stabes bezeugen (*dW.* 104, 4). Sichere Rückschlüsse lassen sich für das klassische Altertum aus diesen Beispielen nicht ziehen. Jedenfalls besteht aber auch für das Altertum die Tatsache, daß im Verlaufe der Zeit Naturformen und Naturverehrung allmählich zum Formalismus herabgesunken sind, und daß eine gewisse Verehrung, wenn auch vielleicht nicht mehr der Glaube an seine magische Kraft, dem Stabe oder dem Zepter anhaftet. Altägyptische Stäbe werden noch nachdrücklich als Wohnung des Gottes gedeutet (*Spiegelberg, Rev. trav. rel. phil. archéol.* 1906, 164; vgl. *Arch. Rel. Wiss.* 13, 366; 19 [1916 bis 19], 457); so schirmte die im Stabe des Königs hausende Gottheit das ausziehende Heer und hatte öfters, wie bei der Einnahme Joppes (*Wiedemann, Altäg. Sagen und Märchen,* Lpz. 1906, 112; *dW.* 107) einen großen Anteil am Siege. In oft entstellten Formen finden sich Reste dieser Zepterverehrung bei den Griechen und Römern. Nicht immer aber ist es recht deutlich, ob das betreffende Zepter ein richtiger Stab oder nur ein Holzstück ist (z. B. *Paus.* 9, 40, 11; *Pfister, Reliquienkult* 1, 337; *dW.* 107). In den *homer*ischen Gedichten wird das Zepter der Könige, Richter, Herolde und Priester als eine schirmende Gottheit anerkannt und verehrt (*dW.* 109 ff.). In den griechischen Vasenbildern darf man aber bezweifeln, ob dem Vasenmaler noch der Gedanke an magischen Ursprung der Ornamentierung vorschwebte, ob er z. B. die Tiere, die den Göttern als Attribute zugesellt werden, und sonstige Ornamentik noch als wirklich magisch oder nur als rein ornamentale Formen betrachtete. Möglicherweise hatten bei ihm die Göttersymbole noch nicht alle ihre ursprüngliche Bedeutung verloren, in der Hauptsache jedoch wird er wohl seiner Phantasie oft die Zügel haben schießen lassen. Ebenso läßt sich vom *scipio eburneus* mit Gewißheit nichts mehr sagen. Weit besser steht es mit den oben erklärten Formen des Hermesstabes. Die typische Bekrönung des Thyrsos hingegen, der Busch oder Knauf und alle seine

Varianten, stammen von einer im Anfang rein ornamentalen Bekrönung (*vP.* 26); erst nachträglich, als dem Thyrsos überhaupt aus anderen Gründen Zauberkraft zugeschrieben wurde, wurden auch bestimmte Formen wie der Pinienzapfen gewissermaßen als zauberkräftig gedeutet (*vP* 40, nr. 204). Später hat auch die pflanzenartige Bekrönung des Thyrsos Anlaß gegeben zur Sage, daß er auf wunderbare Weise zu blühen imstande sei.

Beim Abnehmen der ursprünglichen Zauberkraft und beim Übergehen zum Formalismus und Symbolismus wird der Zauberstab entweder durch einen anderen ersetzt oder die abnehmende Kraft durch allerhand Zusätze gestärkt. Diesem Bestreben sind teilweise die Varianten des Hermesstabes entsprungen. Laut der monumentalen Überlieferung ist das Kerykeion im 5. Jahrh. schon längst zum Symbol herabgesunken und bewirkt Hermes seine magischen Taten, insbesondere seine chthonische Tätigkeit, mit Hilfe des kleinen Stäbchens der Zauberer (vgl. die Lekythos aus Jena, Abb. 3). Das in der Literatur selten erwähnte Stäbchen findet sich häufig auf griechischen Darstellungen wie auf römischen Grabdenkmälern, deren Darstellungen deutlich der Volkskunst angehören (*d W.* 57 ff.). Selten wird dem Stabe aus irgendwelchem negativen Grunde magische Kraft beigelegt. In manchen Gegenden wird ein geschälter Stab als zauberkräftig angesehen, weil für die bösen Geister nicht mehr die Möglichkeit besteht, sich unter dem Baste zu verbergen. Fraglich ist es aber, ob in diesem Sinne das *delubrum* ursprünglich ein Stab gewesen ist, dem der Bast abgeschält war (*Festus* p. 62 *L.*; *Serv. Comm. Aen.* 2, 225; *Meringer, Wörter und Sachen* in *Indogerm. Forsch.* 1904, 157. 1907, 297; dagegen *Walde, Lat. Wörterb.* s. v. delubrum; vgl. *d W.* 203).

b) Kraft des Trägers. Die kleinen Zauberstäbchen entlehnen zumeist ihre Kraft der magischen Person selbst. Der mit höherer Kraft ausgestattete Mensch, der θεῖος ἀνήρ oder die θεία γυνή (*Pf.* 2125 ff.) schlägt, stößt, berührt oder weist nur mit dem Stäbchen als Zeichen oder als direktes Mittel zum Leiten seiner Macht. Die Rute oder das Stäbchen leitet oder überträgt die Kraft seines Trägers. Aus den oben erwähnten Beispielen wird erhellen, daß auch die Beschaffenheit des Gegenstandes sowie die Art der Bewegung mit eine Rolle gespielt haben müssen.

c) Bewegung des Stabes. Die Art der Bewegung verdient um so mehr alle Aufmerksamkeit, als die Berichte aus dem Altertum gerade in diesem Punkte sehr sparsam sind. Im κινεῖν (*d W.* 62), der Bewegung, die Hermes mit seiner ῥάβδος den toten Freiern gegenüber macht, um sie zu erwecken und in den Hades zu führen (*Od.* 24, 3 ff.), muß man nach bildlichen Darstellungen wie in der Jenaer Lekythos (Abb. 3) sicher eine Aufwärtsbewegung des Stabes erkennen. Dieselbe Beziehung steckt wahrscheinlich im pindarischen ἀκίνητος (*Pind. Ol.* 9, 33 ff.; *Harrison* 45, 2), wo es heißt, daß Hades sein Zepter erhebt zum Abwehren des Herakles (*d W.* 63 ff.); eine magische Bedeutung kann aber der Stelle nicht beigemessen werden.



3) Lekythos aus Jena (nach einer Photographie der archäolog. Anstalt in Jena).

Auch der Schlag oder Stoß hat öfters eine Wirkung, deren Motivierung nicht in der Natur des Gegenstandes oder der Handlung gegründet ist. Folgen, die sonst der Härte des Materials und der physischen Kraft des Trägers zuzuschreiben wären, werden bewirkt durch das Verwenden scheinbar kraftloser Ruten, in denen Zauberkraft hausend gedacht wird. Wie bei den Primitiven wird der Schlag oder auch nur das Weisen mit der Rute ins Magische gehoben (*Jevons, Graeco-Italian Magic* in *Anthrop. Class.* p. 100). Wie oben gesagt, erweckt der Thyrsosschlag Wahnsinn und Raserei, der Schlag des Poseidonischen σκηπάνιον vermehrt die Kriegslust der Aianten. Wasserquellen, Wein und Milch entsprießen dem Boden. Durch die magische Kraft seines Stoßes tötet Polyeidos die Schlange im Grabe des Glaukos. Andererseits ist der Schlag abwehrend, und wo er die Bewohner der Geisterwelt

abwehren soll, ist er magisch zu nennen. So ist der Schlag mit dem *Commoetaculum* oder mit der *perca arsmatia* zu erklären, so werden die Geister des Unheils aus dem Körper ausgetrieben. Der Bulimos wird so aus der Stadt und der Gemeinschaft verscheucht, während der Lärm des Schlages, wie in Phinea, die Geister der Fruchtbarkeit aufwecken soll. Man kann bezweifeln, ob Dike und Nemesis (s. oben) ebenfalls mit ihrem Schlag die Geister aus der Tiefe aufrufen; vor allem schlagen sie zur Strafe. Als Speer geschwungen wird der Thyrsos, und vorwegnehmend, nach dem Prinzip ficta pro veris, tötet die ins feindliche Gebiet geworfene Fetialenlanze.

7. Verwandtschaft mit anderen magischen Gegenständen. Es läßt sich nicht immer mit Bestimmtheit feststellen, wie der magische Stab sich zu anderen Gegenständen der Magie verhält, da wir auch für diese Gegenstände fast immer nur eine lückenhafte Tradition haben. Mögen jedoch andere Zaubermittel wie Zaubertrank, Zauberknoten u. a. aus dem Altertum besser bekannt sein, über das gegenseitige Verhältnis der magischen Gegenstände läßt sich schwerlich etwas Allgemeingültiges sagen, weil die Bezirke ihrer Verwendung großenteils voneinander getrennt sind. Unrichtig ist deshalb die Behauptung, daß der Stab nur als Hilfsmittel neben einem anderen magischen Gegenstande, wie dem Zaubertrank, aufzufassen sei. Mag das in bestimmten Fällen wie in der Kirkegeschichte richtig sein, als allgemeine Behauptung läßt es sich nicht aufstellen. Der Zauberstab ist ein Gehilfe, aber, wie andere magische Gegenstände auch, ein Gehilfe des Menschen, und wenn auch nicht immer, so wird doch in den meisten Fällen das Wort des Propheten Bakis bei *Goethe* richtig sein: 'Nur in der fühlenden Hand regt sich das magische Reis.' [F. J. M. de Waele.]

Zaudachthumar s. *Zabarbathuch.*

Zazael (Ζαζαήλ), Beelzebul, Sachael, Söhne der Dalida, von Christus und Michael in die Wüste gebannt; *Vassiliev, Anecdota* 336; *Reitzenstein, Poim.* 299, 1. Zaziêl (Ζαζιήλ) steht auch in der Engelliste des *Pap. Lond. CXXIV (Denkschr. Ak. Wien* 42 [1893], S. 65): Michael, Raphael, Gabriel, Suriel, Z., Badakiel, Syliel (σαλιηλ *Wess.*). [Preisendanz.]

Zaziel s. *Zazael.*

Zbelsurdos, auch *Zbelthiurdos, Zberthurdos,* ? *Svelsurdus* genannt, eine thrakische Gottheit, bekannt durch sechs griechische und eine oder zwei lateinische Weihinschriften, auch einmal genannt von *Cicero.* Die Mehrzahl der Zeugnisse deutet den barbarischen Gott als *Zeus (Iuppiter). Perdrizet, Revue des etudes anc.* 1 (1899), p. 23—26. *G. Kazarow, Revue archéol.*[4] 21 (1913, 1), p. 340—346. Vgl. auch *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, p. 135 zu nr. 4077.

1) Unter den 'zahlreichen im Bereiche des Prätorianerlagers zu Rom gefundenen Votivsteinen, die im 3. Jahrh. n. Chr. von thrakischen Angehörigen der Cohortes praetoriae den Göttern ihrer Heimat gesetzt sind' (*Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.*[2] S. 376), findet sich auch folgende Inschrift mit Bildwerk, *Bull. d. Inst.* 1880, p. 65. *Bull. arch. comun.* 8 (1880), p. 12 mit Abb. Taf. I. *Matz-v. Duhn, Antike Bildwerke in Rom* 3 (1882), S. 146, nr. 3771. *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil. Ital.* nr. 981: θεῷ Ζβερθούρδῳ καὶ Ἰαμβαδούλῃ ἐπιφανηστάτοις von einem Prätorianersoldat Αὐρ(ήλιος) Διονύσιος geweiht. Der als Zeus-Iuppiter mit langem Stabzepter und Blitz dargestellte Gott ist Z., der auf ihn zureitende nackte „Jüngling" mit hinten lang niederhängendem, teilweise aber zu einem Schopf aufgebundenem Haar ist sein Gefährte Iambadules (s. *Roscher,* o. Bd. 2, 1, Sp. 12). Doch ist die gewöhnliche Deutung des Reiters als Jüngling (auch in *Revue des études gr.* 26 p. 236) unzutreffend. Es ist vielmehr eine reitende Frau, Ιαμβαδούλη: s. *Kazarow* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearb.,* Suppl.-Bd. 3, Sp. 1144, 15 ff. und vorher *Cumont, ebd.* Bd. 9, 1, Sp. 633 ('die bis jetzt einzig dastehende Iambadule wird wohl eine thrakische Epona sein'). Zur Fassung der Weihung vgl. in Gallien: *Deo Borvoni et Damonae* usw. (o. Bd. 6, Sp. 210, 52/61), ferner die Beiwörter *excellentissimus, praestantissimus* für Iuppiter und Sol.

Die übrigen Inschriften sind in der Heimat des Gottes Thrakien oder in der Nachbarschaft gefunden (nr. 2—8).

2) Zu Perinthos an der Propontis hat der Reisende *Cyriacus von Ancona* im 15. Jahrh. eine seitdem verschollene Inschrift abgeschrieben: Διὶ Ζβελσούρδῳ αὐτοκράτορι Καίσαρι Δομιτιανῷ Σεβαστῷ Γερμανικῷ τὸ ιδ ὑπάτῳ (= J. 88 n. Chr.) usw., *Dumont, Les inscr. et mon. fig. de la Thrace = Dumont-Homolle, Mélanges d'archéol.,* p. 381, nr. 72 a; vgl. *Mommsen, Ephem. epigr.* 3, p. 236 (Ζιβελσούρδῳ).

3) Chatrovo (Bezirk Doupnitza = Dupnica), Säule: Διὶ Ζβε[λ]σούρδῳ τῷ κυρίῳ Βολβαβριηνοὶ κωμῆται ἀνέθηκαν (also von den Bewohnern eines sonst unbekannten thrakischen Dorfes Bolbabria geweiht), *Dobrousky, Bull. arch. du Musée nat.* 1 (1907), p. 152, nr. 203 (bulgarisch), verglichen von *Kazarow* a. a. O. p. 341 mit Abb. 1 (p. 340).

4) und 5) aus der Nähe von Golémo-Sélo, einem Dorf, welches 12 km westlich von Dupnica (östl. von Köstendil) liegt.

4) Säule: κυρίῳ θεῷ προγονικῷ Ζβελσούρδῳ Φλ(άβιος) Ἀμάτοκος Φλ(αβίου) Ἀ[μ]ατόκου υἱὸς εὐξά[μ]ενος ἀνέθηκεν, *Kazarow* a. a. O. p. 341 bis 342 mit Abb. 2 (zu προγονικός s. p. 343/344). *Amatokos* ist ein thrakischer Name. Derselbe Mann hat die folgende Inschrift (nr. 5) geweiht.

5) Säule: τῷ κυρίῳ Διὶ Ζβελσούρδῳ ἀνέθηκεν Τ(ίτος) Φλά(βιος) Ἀμάτο[κ]ος Τ(ίτου) Φ[λ(αβίου) Ἀματόκου υἱός], *Kazarow* a. a. O. p. 342 bis 343 mit Abb. 3.

6) Ljubance (Lubantzi) bei Üsküb (Scupi in Moesia superior; *CIL* 3, *Suppl.* 2, Tab. IV, Ltu): *Deo Zb[el]turd[o sac(rum), S]ex. Fl(avius) F[la]mina[lis v(otum)] l(ibens) [p(osuit)]. CIL* 3, *Suppl.* 1, p. 1460, nr. 8191 mit Verbesserung (*Huelsen*) *Suppl.* 2, p. 2250 (= *Dessau* nr. 4077 mit *Add.* vol. 3, p. CLXXXI); vgl. *Evans, Archaeologia* 49, 1 (London 1885), Abb. p. 121, nr. 58 (zu p. 92).

7) Bozadjii [Buzadzilar] (Bezirk Sliven) in Moesia inferior, Marmorplatte mit Bild des

Zeus (hält Adler und Blitzstrahlenbündel) und Inschrift: *Διὶ Ζβελθιούρδ[ω] Μοκάπορις δῶρον. Kanitz, Donaubulgarien,* Bd. 2, S. 217; 2[2], S. 287; *S. Frankfurter, Archäol.-epigr. Mitteil. aus Österreich* 14 (1891), S. 144, nr. 4 (Berkovica); *S. Reinach, Bull. archéol.* 1894, p. 426 mit Abb. Taf. XX 1; *Dobrousky, Sbornik* 16/17, p. 49. (*Mokaporis* ist ein thrakischer Name.)

8) Lopošna (Lopouchna), Bezirk Berkovica (Berkovitza) in Moesia inferior: schlecht erhaltene lateinische Weihinschrift. *S. Frankfurter, Archäol.-epigr. Mitteil. aus Österr.* 14 (1891), S. 144, nr. 5 (Berkovica). *Dumont-Homolle, Mél. d'arch.* p. 570.

9) Auf Grund der Inschriften haben *Mordtmann* und andere eine Stelle der Rede des *Cicero in Pisonem* 35, § 85 verbessert: *a te Iovis [S]velsur[d]i ([Z]velsur[d]i) fanum antiquissimum barbarorum sanctissimumque direptum est,* wo die hsl. Überlieferung lautet: *Iovis vel suri* und früher die Besserung von *Turnebus: Iovis Urii* aufgenommen war (ed. *Baiter-Kayser,* vol. 5, p. XXI); s. *C. F. Lehmann-Haupt, Klio* 17, 3/4, S. 283 ff. (nach *Philol. Wochenschr.* 42, 17 = 29. April 1922, Sp. 401). — Vgl. oben, Bd. 6, Sp. 117/118.

Das von Piso geplünderte Heiligtum im Land der Denseletae (Danthaletai, am oberen Strymon) lag wahrscheinlich auf dem Hügel Tzaričina (Tzaritchina), südlich von Golémo-Sélo, wo u. a. ein Bildsockel mit Weihinschrift *κυρίῳ Διὶ* usw., zwei Reliefbilder des Zeus, eine Säule mit Inschrift: *Οἴκῳ θείῳ κὲ τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς οἱ ἱερῖς* (folgen die teilweise thrakischen Namen) in bedeutenden Bauresten gefunden wurden und woher wohl die oben unter nr. 3—5 aufgeführten Denksteine verschleppt sind; s. *Kazarow* a. a. O. p. 344—346 mit Lageplan der Örtlichkeiten p. 343.

Die verschiedene Schreibung des barbarischen Namens des Gottes erklärt sich aus der Aussprache, in welcher R und L, Θ oder TH und S, Z und S, B und V gleich lauten. Die Benennung als *Zeus* oder *Iuppiter* stimmt mit der Gleichsetzung der syrischen Baalim überein. [Keune.]

Zebeduatos (*Ζεβεδουατος*), nach einer Inschrift aus Palmyra, *Sitzber. Preuß. Ak. d. Wiss.* 1875, 2, *Suppl.* 3, p. 47 Widmung: *θεῷ μεγάλῳ Ζεβεδουάτῳ. Le Bas, Voyage arch. en Grèce* 3 [1870], nr. 2574 ergänzte unrichtig *θεῷ μεγάλῳ Σ[α]λλούντῳ,* danach *O. Weinreich, Mitt. Arch. Inst. Athen* 1912, 23, nr. 127; vgl. *Br. Müller, Μέγας θεός, diss. phil. Hal.* 21, 3, nr. 177. [Preisendanz.]

Zeburthaunes (*Ζεβουρθαύνης*), Archangelos des Sonnengottes Barza, der im griechischen Teil des sog. gnostischen demotischen *Pap.* von *London* 10070 und *Leiden* J 383 (Kol. 4, 13, 14 ed. *Griffith-Thompson*) angerufen wird mit der Bitte, zum Traumorakel zu senden die lichtbringende Göttin Nebutosualeth, den großen Gott Barzan-Helios und *τὸν ἀρχάγγελόν σου Ζεβουρθαύνην. Th. Hopfner* sieht in ihm (*Offenbarungszauber* 2 [1924], S. 100 f.) einen Sternenengel. [Preisendanz.]

Zechael (*Ζηχαήλ*), einer der schlechten und unreinen Geister auf einem Amulet im *cod. Par. gr.* 2316, Bl. 316[r] (*Reitzenstein, Poimandres* 294 Z. 4); vgl. ob. *Xenael.* [Preisendanz.]

Zechithoel (*Ζηχιθοήλ*), einer der Namen, mit denen Selene beschworen wird in einer *Εὐχή* des *cod. Par. gr.* 2419. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 176. Die Namen (*τὰ χαριτωμένα πάντα*): *Γαλαήλ, Βενοήλ, Ἀγραμμαήλ, Ἀδεμαήλ, Θειεληφοήλ, Ἀριφαήλ,* Z. [Preisendanz.]

Zeinacha (*Ζειναχα*), gehört in die große Dämonenliste des *Leid. Zauberpap.* J 384, 9. 21, wo der Beschwörende auch anruft: *τὸν Ζευζει* (10), *τὸν Ζευπειν* (7), *τὸν Ζεώχ* (16), *τὸν Ζτουροριαμ* (*ξτουρ. Diet.*). [Preisendanz.]

Zelos (*Ζῆλος*), dichterische Verkörperung eines psychologischen Begriffs, der verschiedene Schattierungen erfährt; s. d. Art. *Personifikationen,* Bd. 3, Sp. 2089, 63; 2104, 35. Die Grundbedeutung ist Eifer. Dem Giganten oder Titanen Pallas (s. d. nr. 1; sowie d. Art. *Giganten* bei *Pauly*[2]-*Wissowa-Kroll,* 3. Supplbd., S. 753) gebiert Styx (s. d.), die Tochter des Okeanos, vier Kinder: Zelos, Nike, Kratos und Bia: *Hes. Th.* 383 f.; *Apollod. bibl.* 1, 9. Diese vier Gewaltigen umgeben den Zeus auf seinem Göttersitz (*Preller-Robert, Gr. Mythol.* 1[4], 56. 140). Hier bezeichnet Z. nicht etwa den Eifer, die Dienstfertigkeit (der Untergebenen), sondern das Ergebnis von Zeus' eigenem Eifer: den Ruhm, den stolzen Glanz, den Triumph (*Welcker, A. D.* 3, 256); so stehen die verwandten Begriffe: Ruhm und Sieg den beiden andern fast synonymen: Macht und Kraft gegenüber; letztere sind ja bekannt aus *Aisch. Prom.* 1 f. — Die *Hesiod*stelle hat gewiß als Vorlage gedient für *Hygin. fab. praef.*; freilich ist die Nachahmung keine unverfälschte; von demselben Paare stammen folgende Kinder ab: Scylla Vis Invidia Potestas Victoria Fontes Lacus. Schon die heterogenen Zusätze Scylla — Fontes Lacus verraten eine Begriffsverwirrung, fast noch mehr die in diesem Zusammenhang unzutreffende Übersetzung des Z. mit Invidia, die, schwerlich mit Recht, gebilligt wird in dem Art. *Invidia,* Bd. 2, Sp. 263. Anderwärts freilich ist die Wiedergabe von Z. durch Neid, Eifersucht unleugbar richtig. Schon bei *Hes. Op. D.* 195 f. verfolgt Z. alle unseligen Menschen des Eisernen Zeitalters, und auch *Orph. fr.* 101 *Abel,* wo *Ζῆλος* und *Ἀπάτη* die neugeborene Aphrodite aus den Wogen heben, ergibt sich aus der Zusammenstellung für Z. ein übler Sinn; ebenso bezeichnen bei *Meleagr. Anthol. Pal.* 5, 189 *ἀκοίμητοι Ζῆλοι* die rastlosen Regungen der Eifersucht. Z. deckt sich an diesen Stellen begrifflich mit *Ζηλοτυπία*, welche personifiziert erscheint beim Rhetor *Menandros* (*Rhet. Gr. ed. Spengel.* 3, 342): hier dient ihr in künstlich aufgeputzter Verkörperung als Schleier Phthonos, als Gürtel Eris. Auch Phthonos (s. d., Bd. 3, Sp. 2473 f.) ist ja ein mit Z. nahe verwandter Begriff; überdies war er auf einem allegorischen Gemälde, angeblich von Apelles, gleichfalls mit Apate (s. o.) zusammengestellt (*Lucian. de calumn.* 5). [Johannes Schmidt.]

Zelys (*Ζέλυς*), ein Kyzikener, den Peleus auf der Argonautenfahrt tötet: *Apoll. Rhod.* 1, 1042. — Nach *Gruppe, Mythol.* S. 561, 6 hatte vielleicht Apollon den Beinamen Z.; denn sowohl ein kyzikenisches Kastell als auch eine Stadt

in der Troas hieß wegen des dortigen lebhaften Apollon-(oder Helios)kults Z e l e i a (*Etym. Magn.* 408, 40; *Schol. Il.* Δ 103); für den letzteren Ort ist dieser Kult auch inschriftlich bezeugt: *Lolling, Mitth. d. athen. Inst.* 1881, S. 230; *Dittenberger, Sylloge* nr. 279[3]; vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4], 268, 2; s. auch d. Art. *Memnon,* Bd. 2 Sp. 2681. [Johannes Schmidt.]

Zelzeps (Ζηλζηψ), Dämonenname, zusammen mit Ablanathalba Akrammachamerei, Iao, im *Thes. gemmarum antiquarum astriferarum* ed. *J. B. Passeri,* vol. II, Flor. 1750, p. 269 nr. 113. Im Index der Zaubernamen S. 286 werden zu nr. 113 'Zelzeps' und 'Zelziph' vermerkt, die erste Form allein im Text. [Preisendanz.]

Zelziph s. unter *Zelzeps.*

Zeou, Dämonenname im *demotischen Zauberpapyrus* von *London-Leiden* (ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 117), transkribiert 'nsew'; vgl. ob. *Zatraperkemei.* [Preisendanz.]

Zephar (Ζηφάρ), böser Dämon der 6. Sonntagstunde, dem guten ἄγγελος Ἰώχθ entgegengesetzt; *Hygrom. Salom. cod. Mon. gr.* 70. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 150. [Preisendanz.]

Zephyritis, Beiname der Arsinoe, Gemahlin des Ptolemaios Philadelphos, die als Aphrodite am Zephyrion bei Alexandreia verehrt wurde. Ihr Kult an dieser Stelle war von dem Admiral *Kallikrates* (s. *Pauly-Wissowa, Suppl.* 4) gegründet und hat der Herrin des Meeres gegolten. Sie wird gefeiert von *Kallimachos* (*epigr.* 5 *Wil.* = *Athen.* 7, 318 b/c), *Poseidippos* (*Athen.* 7, 318 d und ähnlich in einem auf einem Pariser Papyrus erhaltenen Epigramm desselben Dichters: *Weil, Monuments grecs* 1879, S. 30 ff. = *Blaß, Rh. M.* 35 [1880], S. 91 ff.) und *Hedylos* bei *Athen.* 11, 497 d. Zu Poseidipp *Vahlen, Sitz.-Ber. d. Berliner Ak.* 1889, S. 47 ff. Die Lage des Heiligtums, auf einer Landzunge halbwegs zwischen Pharos und Kanobus, gibt genau das 2. Poseidippepigramm, ebenso *Strabo* 17, 800. Der ναΐσκος am Zephyrion darf nicht mit dem Tempel der Arsinoe in Alexandreia gleichgesetzt werden (*Wiedemann, Rh. M.* 38 [1883], S. 388). Das Heiligtum ist weiter noch bezeugt durch *Catull* 66, 57 nach *Kallimachos* und *Stephanus Byz.* s. v. Ζεφύριον (zu *Catull* vgl. *Vahlen, Sitz.-Ber. d. Berliner Ak.* 1888, S. 1361 ff. *Kalkmann, Jahrb. d. arch. Inst.* 1886, S. 236 ff. *Friedrich, Kommentar z. Catull* S. 415 ff.). Die Locke der Berenike wird bei *Catull* von einem *claritus ales equus* (v. 54) in den Tempel der Zephyritis entführt und dort *Veneris casto ... in gremio* niedergelegt. Unter dem geflügelten Boten versteht *Friedrich* gegen *Vahlen,* der ihn als Vogel Strauß erklärte, und *Kalkmann,* der in ihm einen Schwan vermutete, recht passend Zephyros.

Der Kult wird natürlich erst nach Arsinoes Tod 271/70 (*v. Prott, Rh. M.* 53 [1898], S. 465 und *Strack, Rh. M.* 55 [1900], S. 165) gestiftet sein, knüpft aber möglicherweise an alten Kult einer Aphrodite mit dem Beinamen Arsinoe an, der letztlich vielleicht über Halikarnaß — Zephyrion nach Troizen zurückreicht (Nautilos als Votivgabe! *Tümpel, Philol.* 51 [1892], S. 398). Reste des Tempelchens glaubte *Colonna-Ceccaldi, Monum. de Chypre* 259 ff. gefunden zu haben, ist jedoch hierin von *Neroutsos-Bey, L'ancienne Alexandrie* S. 88 ff. widerlegt worden. — Vgl. noch *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1506 Anm. 2; *Aphrodite* 33_{10}, *P.-W.* 1, 2764; *Arsinoe* 23, *P.-W.* 2, 1281. [Klek.]

Zerderodios (Ζερδερώδιος). In einem spätgriechischen Ἀφορκισμὸς τοῦ ἀρχαγγέλου Michael gegen Dämonen, zum Schutz von Haus und Kranken, begegnet Michael bei der Rückkehr vom Sinai dem Dämon Abyzos, der Leiden und böse Geister sendet. Vor seiner Vernichtung mit Feuer muß Abyzos die 40 Namen preisgeben, die Macht über ihn zu geben vermögen (vgl. *Test. Salom.*). Unter ihnen steht an 20. Stelle Zerderodios. (Vielleicht von Kerberos gebildet?) Aus *cod. Marc. gr. app.* II 163 nach *Fr. Pradel, Griech. und südital. Gebete, RGVV* 3, 3 (1907), S. 275, 28. [Preisendanz.]

Zeupein (Ζευπειν), Dämon in der langen Liste des *Leid. Pap.* J 384, 9, 7: ἐπικαλοῦμαί σε τὸν Z. (Vgl. oben Xeriphonar.) *Dieterich* las mit *Leemans* Ζευτειν '*haud certum*'. [Preisendanz.]

Zeus, der höchste Gott der Griechen.* Zusammenfassende Schriften: *Arthur Bernard Cook, Zeus, a study in ancient religion,* 1. Bd. 885 S., 1914, 2. Bd. in zwei Teilen 1397 S., 1925 Cambridge. Dies umfassende Werk, das auch das Bildmaterial reichlich beizieht, wird die Grundlage für jede Erforschung der Zeusverehrung sein; *Hermann Diels, Zeus: Arch. f. Rel.-Wiss.* 22, 1923/24, 1—15; *Farnell, The cults of the greek states* I, 1896, 35—178; *O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgesch.* II, 1100—1121; *O. Kern, Die Religion der Griechen* I, 1926, 180—209; *M. P. Nilsson, Griech. Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen* 1906, 1 ff. und öfters; *W. Otto, Die Götter Griechenlands* 1929; *Preller-Robert, Griech. Myth.*[4] 1, 115—159; *H. J. Rose, A Handbook of greek mythology* 1928; *F. G. Welcker, Griech. Götterlehre* 1857, I, 129—214; *U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Zeus: Vorträge d. Bibliothek Warburg* 1923/24. Leipzig 1926, 1 ff. *Ders., Der Glaube der Hellenen* 1, 1931; 2, 1932. (Auf dieses Werk kann ich nur während der

*) Der Artikel Z. sollte von *O. Gruppe* geschrieben werden. Nach seinem Hinscheiden wurde mir sein Manuskript zugestellt zur Verwendung für den Artikel. Das Ms. ist großenteils druckfertig. Es ist aber so umfangreich, daß es einen dicken Band füllen würde. Außerdem sind von *Gruppe* viele Ansichten vertreten, die ich nicht übernehmen kann. Eine Kürzung der Arbeit *Gruppes* hätte viel mehr Mühe gekostet als eine Neugestaltung. Zudem hätte die Arbeit auch bei erheblicher Kürzung immer noch einen größeren Raum beansprucht, als er mir hier zur Verfügung steht. Hier kann in vieler Hinsicht nur ein Überblick über die Probleme gegeben werden. Das ist zum Teil durch die Tatsache gerechtfertigt, daß vieles, was zur Zeusreligion gehört, in früheren Artikeln behandelt ist, auf die ich verweisen kann. Teilweise habe ich Ergänzungen dazu gegeben. Dies folgerichtig durchzuführen, ist schon aus Raummangel unmöglich.

So habe ich mich entschlossen, im ganzen selbständig zu arbeiten, im einzelnen aber die wertvollen Zusammenstellungen *Gruppes* zu verwenden. Dies ist jeweils an den Orten, wo ich es getan habe, bemerkt. (*G.*) heißt dabei, daß der Absatz ganz oder größtenteils von *Gruppe* stammt. Die teilweise eigenwillige Zitierweise Gruppes habe ich dabei meist belassen. Fehrle.

Korrektur noch gelegentlich verweisen; ebenso auf *Harald Sjövall, Zeus im altgriechischen Hauskult,* Lund 1931.

Z. steht in den ältesten Schriften der Griechen, den homerischen Gedichten, vor uns als ein Gott, der eine lange Geschichte hinter sich hat, die wir nicht übersehen können, da uns die Zeugnisse fehlen (*E. Hedén, Homerische Götterstudien* 1912). Wie die homerischen Gedichte im ganzen, kulturell wie besonders auch religiös, eher den Endpunkt als den Anfang einer Entwicklungsreihe bezeichnen, so die Götter, vor allem der höchste unter ihnen, Z.

I. Z. der oberste Gott der vorhomerischen und homerischen Zeit, thront in erhabener Höhe.

1. Die Vorstellung von Z. nach den homerischen Gedichten. Die Götter der homerischen Welt sind menschlich gedacht, nur größer, schöner, mächtiger als die Menschen. Bisweilen ist ihr Übermaß ins Unendliche oder ins Märchenhafte gesteigert (*Nägelsbach, Hom. Theol.* 15 f.).

Der Götterstaat entspricht der menschlichen Ordnung. An seiner Spitze steht Z. als ὕπατος κρειόντων (*Bruchmann, Epith. deor.* 141). Denn er ist der stärkste unter den Göttern und kann sich schon durch seine Überlegenheit Achtung verschaffen, wie es Hera *Il. O* 104 ff. gesteht, indem sie zugleich die anderen Götter warnt:

νήπιοι, οἳ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἀφρονέοντες.
ἦ ἔτι μιν μέμαμεν καταπαυσέμεν ἆσσον ἰόντες
ἢ ἔπει ἠὲ βίῃ· ὁ δ' ἀφήμενος οὐκ ἀλεγίζει
οὐδ' ὄθεται· φησὶν γὰρ ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν
κάρτεΐ τε σθένεΐ τε διακριδὸν εἶναι ἄριστος.
τῷ ἔχεθ' ὅττι κεν ὔμμι κακὸν πέμπῃσιν ἑκάστῳ.

Z. schaltet herrisch unter den Göttern (*Il. Θ* Anfang u. 450), wie die βασιλεῖς damals bei den Menschen. In der *Il. Θ* 13—27 eröffnet er den Göttern, daß er keinen Widerspruch dulde, sondern jeden Gott, der sich ihm widersetze, in den Tartaros hinabwerfe, damit sie sehen, daß er der stärkste unter allen sei. Wenn es die Götter nicht glauben, sollen sie es versuchen und eine goldene Kette vom Himmel herablassen und sich unten alle daranhängen. Nie werden sie ihn hinabziehen, wenn sie sich auch noch so sehr anstrengen. Z. ist der älteste und erfahrenste unter den Götterkönigen (*O* 166; *N* 355 πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδη). Das ist ein Grund, sich ihm willig unterzuordnen. Er ist im Rate der Götter ὕπατος μήστωρ (*Θ* 21). Dichter preisen ihn nicht nur als höchsten, sondern auch als den besten (θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος, als κύδιστε, μέγιστε, ὃς πᾶσιν θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι ἀνάσσει, wird er angerufen (*Bruchmann* 122 ff.).

Z. ist als Herrscher der gesamten anderen Götterwelt gegenübergestellt (Ζεὺς καὶ θεοὶ oder καὶ θεοὶ ἄλλοι *Nägelsbach, Homer. Theologie* 128 f.).

Er thront oben in heiterer, luftiger Höhe. Von dort her sendet er Wetter und Winde (*M* 251 ff.; *N* 795), Sturm (*Π* 364 f.), Schneegestöber (*M* 278 f.), aber auch heiteren Himmel nach dem Unwetter (*Π* 297 ff.).

Häufig ist er genannt als Blitzschleuderer. Vgl. o. *Kataibates.* Dazu *Nilsson, Rh. M.* 63 (1908) 313 ff.; *Cook* 2, 13 ff.; zu κεραι- und κατα- *Günther, Indogerman. Forsch.* 20, 1906/7, 36; ferner oben: *Kelaineus, Kelainos, Keraunios, Keraunos, Steropegereta, Terpikeraunos. Usener, Kl. Schriften* 4, 466. 473 ff. 483; *Ders., Götternamen* 286 f.

Wie den Blitz verursacht er den Donner (*Θ* 133, *μ* 415; *Cook* 2, 833 ff. s. o. *Brontaios, Bronton*).

v. Wilamowitz stellt (*Zeus* 2 ff.) die Beziehungen des Z. zu Blitz und Donner so sehr in den Vordergrund, daß er ihn als ursprünglichen Blitzgott ansieht. Erst von dort her sei Z. zum Gott des Wetters im allgemeinen und dann zum Himmelsgott geworden. (Vgl. jetzt auch *Wilamowitz, Glaube* 1, 212).

Diese einseitige Hervorkehrung des Z. als Blitzschleuderer ist unberechtigt. Sie ist offenbar beeinflußt durch die zu sehr verallgemeinerte Voraussetzung der Sondergötter, die man nach *Useners* Vorgang (*Götternamen*) gerne zu schematisch an den Anfang jeder Entwicklung der Götterwelt stellt. Wohl lag es für den Menschen auf einfacher Kulturstufe nahe, bei Beobachtung der Blitze einen Blitzschleuderer anzunehmen; aber dieser Mensch faßte im allgemeinen zusammen und schrieb alles, was von demselben Ursprungsort, in diesem Falle aus dem Bereich der Luft kam, einem gemeinsamen Macher, einem Gott in der Höhe zu, der Sturm, Wind, Wetter, Schnee, Regen und heiteren Himmel schickt. Wohl knüpfen solche Götterbildungen an das Auffallende und Überschaubare an, an einzelne Handlungen des Gottes, die besonders augenfällig sind und auf das Gemüt wirken. Die Völker verbinden aber damit schon von Anfang an auch das, was örtlich denselben Ursprung hat, auch wenn es für die Beobachtung nicht überschaubar ist und für eine kritische Prüfung der sachlichen Verhältnisse gar nicht dazu gehört. (*Havers, Primitive Weltanschauung und Witterungsimpersonalia: Wörter und Sachen* 11, 1927, 75 ff. Dazu: *Clemen, Der sog. Monotheismus der Primitiven: Arch. f. Rel.-Wiss.* 27, 1929, 290 ff.; *K. Marót, Der primitive „Hochgott": Studi e materiali di storia delle religioni* 5, 1929, 173 ff.; *Fr. Pfister, Die Religion der Griechen u. Römer* 1930, 47 ff. 122 ff. Derartige Vorstellungskomplexe finden wir überall im Volksglauben, nicht nur als Endreihen einer Entwicklung, sondern ebenso in den Anfängen. Doch dürfen wir aus ihnen nicht auf einen Urmonotheismus in dem Sinne schließen, in dem wir das Wort Monotheismus heute brauchen.

Wir wären also, auch wenn wir für die Zeit vor den homerischen Epen einfache Kulturverhältnisse annehmen wollten, nicht auf solche Spezialisierung der Tätigkeit eines Gottes angewiesen. Aber wir brauchen gar nicht erste oder auch nicht ganz frühe Entwicklungsstufen anzunehmen. Als die nordischen indogermanischen Stämme, die später in ihrer Vereinigung mit der nicht indogermanischen Bevölkerung der Balkanhalbinsel das Griechenvolk ausmachten, nach dem Mittelmeergebiet kamen, war bei ihnen der Himmelsgott Z. schon zu einer festumrissenen Persönlichkeit

entwickelt, die viel mehr war als nur Blitzschleuderer.

Djeus bezeichnet für die indogermanischen Völker das himmlische Licht, wie das lateinische *dies,* das indische *dyaus,* das 'Himmel, Tag, Lichtglanz, Helligkeit als auch den Gott bezeichnet' (*Diels*). Der zugrunde liegende Stamm bedeutet leuchten. Himmel ist der helle Raum, Tag die Zeit der Helle. Deshalb können die Bezeichnungen beider Begriffe, die an sich ja ganz verschieden sind, von demselben Stamm ausgehen (*Kretschmer, Glotta* 13, 1924, 101 ff. Vgl. oben 1, 980, 75 ff. unter *Deipatyros* und *Kern, Gr. Rel.* 1, 180 f.; *Güntert, Der arische Weltkönig u. Heiland* 206 ff.). Das lateinische *Diespiter* (s. o. *Juppiter*) entspricht dem griechischen *Ζεὺς πατήρ*. Es kann also kein Zweifel bestehen, 'daß nicht nur das Wort sondern auch der Glaube an den Himmelsgott *Djeus*-Z. in die älteste Zeit unserer gemeinsamen arischen Urväter hinaufreicht' (*Diels, Zeus* 2; s. o. *Weltschöpfung* Sp. 439).

Gegen die Annahme, Z. sei bei den Griechen der Zeit, die vor den homerischen Epen liegt, aber aus alter Überlieferung in den Epen geschildert wird, Himmelsgott gewesen, weist *v. Wilamowitz* darauf hin, daß Z. bei Homer meist auf dem Berge Olympos wohnt (s. o. *Olympos*), womit der bekannte Berg in Makedonien, nach damaliger Benennung in Pierien gemeint war. Doch ist schon in *Il. Θ* 19—26 und in der *Od. ζ* 41 ff. unter Olympos nicht mehr nur ein irdischer, sondern ein himmlischer Ort zu verstehen, hoch erhaben über den Menschen, in lichter Höhe. Tatsächlich überragt das Olymp-Gebirge an der thessalisch-makedonischen Grenze mit seiner Höhe von 3000 m alle griechischen Berge und ist weithin in den Ländern und auf dem Meere sichtbar (*Kern, Gr. Rel.* 1, 180 ff.). Die Griechen im Altertum haben ihn kaum bestiegen. Für sie war sein Gipfel über dem Bereich der Menschen. *Αἰθέρι ναίων* wird Z. in der *Il. B* 412 genannt (s. o. *Weltschöpfung* Sp. 470, ferner o. unter *Aither*. Dazu Z. *αἰθέριος* und *αἴθριος* bei *Cook* 1, 25 ff. Vgl. *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* 2, 360; *ders. Philol.* 68, 1909, 146).

Bei der Bezeichnung des Olymp als Göttersitz ist auch in späterer Zeit, als man sich die Götter längst im Himmel wohnend dachte und Olymp und Himmel gleichbedeutende Begriffe waren, die Erinnerung an den Berg in Makedonien nicht vergessen. Dort mögen die nordischen Eroberer bei ihrem Einfall in die Balkanhalbinsel einen entscheidenden Sieg davongetragen haben, wobei der einheimische Gott Olympos, der auf dem höchsten Berge herrschte, von dem Z. der Eroberer besiegt worden ist (*Kern, Rel. der Griechen* 1, 43). Nach diesem Olymp wurden andere Kultstätten des Z., vor allem Olympia benannt (s. o. *Ὀλύμπιοι θεοί*). Denn von dort aus hat sich Z. die griechische Welt erobert.

Dabei verdrängte er die verschiedensten Berggötter, die die einheimische Bevölkerung bisher verehrt hatte. Ihre Namen sind teilweise noch in Beinamen des Z. erhalten (*Cook* 1, 117 ff.; 2, 868 ff.; *Gruppe, Gr. Myth. u. Relgesch.* 1103, 2; 1104, 1; *Kern, Rel. d. Gr.* 1, 180 ff.). Ich nenne einige und verweise dabei neben den Verdrängungen alter Berggötter durch Z. auch auf spätere Entwicklungen.

2. Berggötter, die von Z. verdrängt wurden und in seinen Beinamen weiterleben (s. oben 5, 995 und unten unter den Beinamen, Abschnitt IV).

Ἀγχέσμιος. *Ἄγαλμα* auf dem Berg Anchesmos (*Paus.* 1, 32, 2; *Cook,* 2, 897).

Ἀκραῖος (*Cod. Ambr. C* 222, 20). Gemeinsames Heiligtum der thessalischen Magneten; ein Priester *IG* IX 2, 1108, 6; 1103, 7; 1105, 6; 1108, 6; 1109, 1 u. 71; 1110, 7; 1128; Eidgott, ebd. 1109, 54 f. Vgl. *Arbanitopoullos Πρακτ.* 1911, 311. Das Bild glaubt man auf Mzz. von Gomphoi (4. Jh.), die den Z. auf sein Szepter gestützt auf einem Berge sitzend zeigen, zu erkennen. Vgl. o. *Ἀκταῖος*, dazu *Cook* 2, 869 f. 871. — 2. Auf dem Pindos, *Liv.* 38, 2, 5. — 3. Trapezus in Arkadien *Nikol. Dam. FGrHist.* 90 *F* 31 = *Hist. min.* 1, 26, 12 (nach Ephoros?) *Busolt, Gr. Gesch.* I² 224. — 4. Halikarnassos, *Le Bas As. min.* 501; doch ist nach *Schäfer, De Jove apud Cares culto* 405, 408 (s. dagegen *Paton Class. Rev.* 21, 1907, 47 f.) *Ἀκρ.* hier volksetymologische Umdeutung für *Ἀσκραῖος*. — 5. Myndos. Inschr. (1. Jahrh. vor oder nach Chr.), *Paton* a. a. O. — 6. Magnesia a. M., *Inschr. v. Magn.* S. XXV. — 7. Smyrna, Inschr. etwa 100 n. Chr., *CIG* 3146 (= *OGIS* 477). — 8. Temnos in Aiolis, Mzz. (2/1. Jahrh. v. Chr.; Kaiserzeit). — 9. In Mytilene heißen Z., Poseidon und Hades auf Mzz. der Kaiserzeit *Θεοὶ ἀκραῖοι*. — 10. In Epeiros (Athamanien, wie es scheint) *Liv.* 38, 2, 5. — 11. In Akrai auf Sizilien? *IG* XIV 203. — Nach *Kallim. h.* 1, 82 thront Z. *ἄκρῃσ' ἐν πολίεσσιν*; vgl. *Arstd.* 43, 19 *K.* (= 1 S. 7 *Ddf.*) *τὰς ἀκροπόλεις ἐξεῖλον Διί*; vgl. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 171; jedoch lag nur ein Teil der angeführten Heiligtümer auf alten Stadtburgen. *Nilsson, Gr. Feste* 5 f. 16 f. (*G.*)

Apesantios, nach dem Berg Apesas in der Argolis. S. o. unter *Apesas*. Dazu *Paus.* 2, 15, 3; *Kallim. fr.* 82; *Usener, Sintfluts.* 230 ff.; *v. Wilamowitz, Hermes* 33, 513. Die Einwände *Gruppes* gegen die Auffassung des A. als Berggott in dem *Jahresb. über die Fortschritte der Kl. Altw.* 137, 638 f. sind nicht stichhaltig. *Cook* 2, 892, 4.

Aphesios, auf den Kranichbergen bei Megara. *Paus.* 1, 44, 9. Reste des Tempels: *Philios, ἐφ. ἀρχ.* 1890, 21 ff. 63. *Lolling,* ebd. 54 f. *IG* 7, 3494; *Schenkl, Festschrift für Benndorf* 16; *Glotz, L'ordalie dans la Grèce primitive* 43.

Atabyrios s. o. I. Sp. 663. Dazu *L. Meister, Rh. M.* 68, 1913, 311 ff.; *Gelder, Gesch. v. Rhodos* 298 ff.; *Cook* 1, 132.

Athoos; vgl. *Aisch. Ag.* 285 (*schol. Townl. Ξ* 229) *Soph. fr.* 216 *N*² bei *Eust. B* 844 S. 358, 40. *Θρῇσσα σκοπιὰ Ζηνὸς Ἀθῴου*. Nach *Baege, Sacr. Maced.* 17 bezieht sich auf die dortigen Z.altäre, was *Mela* 2, 2, 31 (*Solin.* 11, 33) sagt, daß die Asche nicht fortgespült werde, weil der Berg sich über die Regenzone erhebe. (*G.*)

Bidatas in Gortyn auf Kreta wird wohl dem Z. Idaios gleichzusetzen sein. *GDI* 5024, 24; ebenda 60 ff.; 5147 b, 5 und 77 f.; vgl. 4990, 1 f. *Schmidt, Zts. f. vgl. Sprachwiss.* 12, 217.

Xanthudidis, *ἐφ. ἀρχ.* 1908, 236; *Majuri, Rendiconti R. Acc. Linc.* 5. ser. Bd. 19, 1910, 123; *K. Meister, Die homer. Kunstsprache* 201. Vgl. unten.

Deusios auf dem Tmolos. *Lyd. mens.* 4, 48. S. o. *Deusos* u. unten S. 617.

Diktaios nach der Kultstätte in einer Höhle des Diktegebirges im Osten der Insel Kreta (*Str.* 10, 4, 6 S. 475; 10, 4, 12 S. 478). Das Heiligtum wird oft erwähnt, z. B. in dem Entscheid der Magneten über eine Grenzregulierung zwischen Itanos und Hierapytna, das nach der Eroberung von Praisos dessen Rechte beanspruchte (*Dittenberger SIG*³ 685, 38; 48; 82; 69. Vgl. *A. J. Reinach, Rev. ét. gr.* 24, 1911, 385), in dem Eide, den die Beamten von Praisos den Staliten leisten (*SIG*³ 524, 16), in dem Eid der Itanier (3. Jahrh. v. Chr.?, *Dittenberger SIG*³ 526, aus Itanos, nicht, wie *Dittenberger* sagt, in Palaikastro gefunden; s. *Monum. Ital.* 3, 1890, 563f.), die neben ihm u. a. auch Ἥραν καὶ θ[εο]ὺς τοὺς ἐν Δίκτᾳ anrufen, und der Hierapytnier (*GDI* 5039, 11); vgl. ferner *ἐφ. ἀρχ.* 1908, 200 nr. 1, 4; *Kallim. h.* 1, 4; *Stat. Theb.* 3, 481; *Nonn. Dion.* 13, 237; *Anon. Laur.* 22). Nach *Schol. Arat.* 33 hieß der Z. vom Vorgebirge Dikton Ἀλύσιος, nach einem Berge Ἄλυσις; da aber der Dichter wie der Schol. das 'Dikton' in die Nähe des Ida versetzen, und da überdies Aratos selbst mit den Worten δίκτῳ ἐν εὐώδει, wie Zenodotos annahm, vielmehr das Kraut δίκταμνος zu bezeichnen scheint (vgl. darüber *Poerner, diss. Hal.* 22, 1913, 249), so muß wohl irgend eine Verwechslung vorliegen. Daß die Höhle zu Inkubationen benutzt wurde, darf vielleicht aus der Sage vom Schlafe des Epimenides (*Max. Tyr.* 16, 1) gefolgert werden. Von den Legenden des Heiligtums ist wenig bekannt. Ob das von einer Kuh gesäugte Kind auf den Münzen von Praisos den Z. Δικτ. darstellt, ist zweifelhaft; überliefert ist vielmehr eine Sage, nach der Z. auf dem Dikteberg von einer Sau genährt wurde, weswegen die Praisier dies Tier für heilig hielten und als Voropfer schlachteten (*Gruppe, Hdb. d. griech. Myth. u. Relgesch.* 247, 8). Das älteste Heiligtum des Z. Diktaios wird in der Nähe von Palaikastro auf der halben Höhe des Südabhanges einer Erhebung gesucht. Dort haben englische Ausgrabungen (*Ann. of the Brit. Sch. of Ath.* 2, 1904/5, 289ff.) auf einem künstlich geebneten Platz u. a. den im 2. oder 3. Jahrh. n. Chr. aufgezeichneten, aber älteren Hymnos zutage gefördert, in dem der κοῦρος Κρόνειος gebeten wird, Δίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἕρπε (v. 6f.) (*G.*). Vgl. unten Sp. 617.

Epakrios, Heiligtum auf dem Hymettos und Parnes. *EM* 352, 49 *Hesych.* s. v. *Schol. Aristoph. Vögel* 873; *Ziebarth, Rh. Mus.* 55, 1900, 502f.; *Cook* 2, 873f.

Helikonios, *Hesiod, Theog.* 4 mit *Schol.* Altar des Z.; *Nilsson, Gr. Feste* 74ff.; *Cook* 2, 898, 5; *Kern* 1, 186.

Hymettios, *Hesych.* s. v.; athenische Inschrift *ἐφ. ἀρχ.* 1884, 170, 55; ἄγαλμα *Paus.* 1, 32, 2.

Hynnareus. *Hesych.* s. Ὑνναρεύς. *Cook* 2, 987; *Wilamowitz, Glaube* 1, 127, 3.

Hypatos. 1. Athen, Altar von Kekrops errichtet (*Paus.* 8, 2, 2f.; vgl. *Euseb. pr. ev.* 10, 9, 22) nahe dem Erechtheion (*Paus.* 1, 26, 5), nach *Petersen, Arch. Jb.* 17, 1902, 60f., der ihn dem inschriftlich bezeugten βωμὸς τοῦ θυηχοῦ gleichsetzt, in der Nordhalle des Erechtheions, nach *Michaelis* ebd. 16 (vgl. 84) in der Korenhalle, nach *Judeich, Topogr.* 248 nördlich vom Erechtheion anzusetzen; vgl. *Demosth.* 43, 66; *IG* 3, 170. Nach *Paus.* 1, 26, 5 wurden nur vegetarische, weinlose Opfer dargebracht. — 2. Kalender aus der Epakria, *v. Prott, Fasti Sacri* nr. 26ᵇ, 13. — 3. Berg Hypatos (Sagmatás) bei Glisas in Boiotien, ναὸς καὶ ἄγαλμα, *Paus.* 9, 19, 3, vgl. *Strab.* 9, 2, 31 S. 412; *v. Wilamowitz, Herm.* 26, 1891, 222 und über zahlreiche namentlich thebanische theophore Personennamen *Sittig, Graec. nom. theoph.* 13f. — 4. Hypata in Thessalien? *Dittenberger, Herm.* 42, 1907, 545ff. — 5. Sparta, Erzbild, *Paus.* 3, 17, 6. ἱερεύς? *IG* 5, 1, 559, 27. — 6. Pheneos, *Paus.* 8, 14, 7. — 7. Paros *IG* 12, 5, 183 (5. Jahrh. v. Chr.). — 8. Mylasa, *Lebas As. min.* 444: ἱερεύς? Die in der Inschrift genannten Mysterien bezieht *Schäfer, de Iove ap. Car. culto* 401 auf Bakchos. — 9. Orthosia in Karien, Mzz. — 10. Mytilene, metrische Weihinschr., *Athen. Mitt.* 24, 1899, 358. — 11. Sipylos, *Schweisthal, Gaz. arch.* 12, 1887, 213f.; vgl. den abgeleiteten Personennamen Ὑπατόδωρος. — 12. Ein ἱερόν des Z. Ὑπ. wird in den *Inschr. v. Priene* 71, 29 erwähnt. — 13. Rom, *IG* 14, 994. — 14. Z. Ὕπ. auf einem 'heiligen Anker', *Torr, Ancient Ships* S. 72 nr. 160 pl. 8 nr. 46; 47; *Svoronos, Journ. intern. d'arch. num.* 16, 1914, 106. — *Diod.* 5, 72 bezieht den Namen auf τὴν τῆς ἀρχῆς ὑπεροχήν (*G.*).

Idaios s. o. s. v. 7. Dazu *Cook* 2, 932 ff. S. o. Bidatas.

Kekrops s. o. 2, 1021.

Kithaironios, *Paus.* 9, 2, 4; *Cook* 2, 898, 6.

Koryphaios s. o. 2, 1394.

Kragos s. o. 2, 1404. Dazu *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 116.

Kynthios s. o. 2, 1707 und *Sittig, Graec. theoph. nom.* 18; *Ziehen, legg. Graec. s.* nr. 91; *Arbesmann, Das Fasten* 96; *Nissen, Orient.* 231.

Laphystios s. o. *Nilsson, Gr. F.* 10 ff. *Kern* 1, 188f.; *Cook* 2, 904, 1.

Lykaios s. o. Dazu *Nilsson, Gr. F.* 8 ff.; *Schwenn, Menschenopfer* 20 ff.; *Cook* 1, 63 ff.; *Kern* 1, 187 f.

Olympios s. o. Vgl. Olympos.

Tmarios, *Hesych.* s. v. Ζεὺς ἐν Δωδώνῃ. Tmaros ist ein Berg von Dodona. Nach ihm war der in Dodona verehrte Z. anfangs benannt.

Im Verlauf der Geschichte, auch noch in späteren Jahrhunderten der Antike, hat Z. immer wieder auf Bergen Verehrung gefunden. Er war von Anfang an ein Gott, der in der Höhe waltet. Auf Bergesgipfeln war auch sein Beilager mit Hera (*Wilamowitz, Glaube* 1, 238 f.).

Es ist nun im Anschluß an seine Verehrung auf Bergen, besonders auf dem Olymp, die Frage erhoben worden, ob Z. in der Zeit, die unmittelbar den homerischen Epen vorangegangen sei, oder auch, ob er ursprünglich ein an irdische Berge gebundener Gott war oder

schon in vorhomerischer Zeit ein Himmelsgott. Die Erörterung darüber ist zu sehr von unseren Weltvorstellungen aus geführt worden, nach denen wir zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen der endlichen Welt und der Unendlichkeit scheiden. Eine frühe Stufe der Kultur kennt diese Scheidungen nicht. Auch der Gott, der hoch oben in der Höhe gedacht wird, wo er die Wolken zusammenzieht, von wo er heiteres Licht strahlen läßt und Unwetter schickt, von wo aus er dem Landwirt Segen und Verderben bringt, er thront nicht jenseits der endlichen Welt, sondern auf einem hohen Berggipfel wie dem Olymp, der für Menschen kaum erreichbar ist, dessen höchster Gipfel oft über den Wolken steht und den Blicken der Menschen entrückt ist.

Erst eine spätere Entwicklung, die zwischen Endlich und Unendlich scheidet, versetzt diesen Gott von der Bergeshöhe in den Himmel, d. h. in ein Jenseits über aller irdischen Welt. Diese Entwicklung ist in der Kultur, von der die homerischen Epen erzählen, noch nicht vollendet. Wir können öfters, wenn von Z. auf dem Olymp gesprochen wird, nicht mit Bestimmtheit sagen, ob der irdische Berg an der thessalisch-makedonischen Grenze oder ein nicht bestimmt vorgestellter Götterberg gemeint sei, und bezeichnen für diese Übergangszustände am besten den Z. als einen Höhengott, wobei wir unentschieden lassen, ob es sich um eine Bergeshöhe oder himmlische Höhe handelt.

Man wird deshalb die Frage, ob mit dem Olymp als Sitz des Z. in den homerischen Epen immer der irdische Berg gemeint sei, nicht benützen dürfen zur Entscheidung des anderen Problems, ob Z. schon in vorhomerischer Zeit Himmelsgott gewesen sein kann (vgl. *Kern* 1, 42).

Im Sinne einer späteren Kulturentwicklung, die Diesseits und Jenseits scheidet, war er es jedenfalls nicht. Den Übergang zur Scheidung aber finden wir bei Homer in den Widersprüchen der Auffassung des Göttersitzes Olymp (vgl. *Otto, Götter Gr.* 167 f.).

Für die Auffassung vom Wesen des Gottes hat diese Versetzung von der Bergeshöhe in eine weniger real vorstellbare Höhe in ihrer ersten Entwicklung wenig ausgemacht.

Bei *Hesiod* ist die Trennung schon strenger vollzogen. Nach *Theog.* 126 ff. gebar Gaia den gestirnten Himmel

ἶσον ἑ' αὐτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.

So trat neben die Erde, auf der für die einheimische Bevölkerung die Götter bisher gewohnt hatten, in der neuen Religionsentwicklung, welche die einwandernden Nordvölker gebracht hatten, als gleichberechtigt der Himmel. Er wurde jetzt Sitz der Götter. Die Berge als heilige Stätten waren aber nicht vergessen. Sie waren Gottheiten zweiter Ordnung überlassen. *Hesiod* fährt fort (129 f.):

γείνατο δ' Οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους,
Νυμφέων, αἳ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα.

Mehrere Ausgaben streichen zwar den Vers 130, was meines Erachtens nicht berechtigt ist (vgl. *Teogonia Esiodea* von *Puntoni* zu den Versen). Die Ordnung, die *Hesiod* hier in das unklare Nebeneinander bringt, entspricht dem Grundgedanken seiner Theogonie sehr gut.

Bei der Vorstellung des Z., der in der Höhe thront, spielt auch das Vorbild menschlicher Verhältnisse mit. Damals herrschten auf Burgen über den Städten und Dörfern fürstliche Herren, die den Zeuskult aus dem Norden mitgebracht hatten und begünstigten im Gegensatz zur mehr mütterlich eingestellten Religion der einheimischen, nunmehr unterworfenen Bevölkerung. Wie diese irdischen Könige auf der Burg über dem Dorf, so wohnte auch ihr göttliches Abbild hoch über den Menschen.

Dieses Drüber-Sein wurde von einer fortschreitenden Kultur dann in anderem Sinne gedeutet: es ist Zeichen der Erhabenheit des Himmelsgottes. Darauf weisen viele seiner Beinamen (s. z. B. Hypsistos oben).

Solche Beinamen des Z. mögen teilweise dichterische Bildungen sein, teilweise der Scheu entsprungen sein, den Namen des hohen und wegen der Wetter, die er in seinem Zorn schickt, gefürchteten Gottes auszusprechen, eine Scheu, die schon bestanden haben kann, bevor Z. an Stelle der nur einem begrenzten Umkreise bekannten Berggötter getreten ist.

3. Der Name des Z.

Der homerische Z. ist im wesentlichen gelöst vom Stofflichen. Er herrscht oben im Lichtreich (vgl. dazu *Otto, Götter Gr.* 201 ff.). Dazu mag die homerische Kultur manches beigetragen haben, aber gegeben war diese Lösung schon für die nordischen Völker, die mit der einheimischen Bevölkerung der Balkanhalbinsel zusammen das Griechentum ausmachten. Die ortsansässige, nicht-indogermanische Bevölkerung der Balkanhalbinsel hatte viel mehr erdgebundene, ja man darf allgemeiner sagen, an den Stoff gebundene Gottheiten als die einwandernden Indogermanen. Die Götter beider Volksteile verbanden sich, und die Lösung vom Stofflichen, die in der homerischen Zeit vor sich ging, ist teilweise ein Sieg der Einwanderer über die Glaubensvorstellungen der eingesessenen Bevölkerung, nicht überall Neubildung, sondern öfters ein Fortbestehen des alten Glaubens der nordischen Einwanderer.

Denn der Name des Z., der mehreren indogermanischen Völkern gemeinsam ist, kann von der Vorstellung eines Gottes im Lichtreich, eines himmlischen Vaters, nicht getrennt werden. Vgl. auch *R. Much, Der german. Himmelsgott: Abh. z. germ. Philologie, Festgabe f. R. Heinzel* 1898, S. 189 ff.

Ich lasse hier *Gruppe*s Zusammenstellung über den Namen folgen und gebe einige Zusätze:

a) Namensformen und Deklination. Vgl. *Eust.* A 340 S. 113, 44 ff.; A 610 S. 162, 32; α 27 (1387), 27; *Ehrlich, Zur indogerm. Sprachgesch.* Königsb. Progr. 1910, 42 ff.

Nominativ Singul. *Δάν*, *Herodian* μον. λέξ. 6 = 2, 911 L. (*Eust.* α 27 [1387], 27), der diese Form

ebenso wie die folgende für boiotisch erklärt. Über eine delphische Standinschrift s. *Pomtow, Berl. Phil. Wschr.* 31 (1911), 1578f. — *Δεύς Herodian* a. a. O.; *schol. Arstph. Ἀχ.* 911; *Hsch. Δεύς*; boiotisch, *Korinna, Berl. Klassikert.* 5, 2, 32 v. 52; *Choirob. καν. ι'* S. 213, 31; *Meister, Gr. Dial.* 1, 262; korinthisch, *Kaibel, Ann. d. I.* 1873, 112; spartanisch, *Arch. Zeit.* 1881, 7, 17, 3 und 3[a]; *GDI* 3, 4417 vgl. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 325, 24 und *Meister, Dor. u. Achaier* (*Abh. SGW* 1906) 35; *Usener, Sintfluts.* 66, 2. *Δήν, Pherek. fr.* 1 D. bei *Herod.* a. a. O.; Inschr. aus Praisos, *SIG*[3] 524, 16; aus Dreros, *ebd.* 463, 18. — *Δίς, Pherek.*(?) bei *Herodian* a. a. O.; vgl. 2, 390, 30; *Choirobosk. καν. ζ'* S. 191, 19 und *ι'* S. 214, 29 ff. *Hilg.*; vgl. aber *Herod.* 2, 390, 30 ff. *Choirob.* 2, 387. — *Ζάν ebd.*; nach *Herodian* 1, 394, 26 (*Cramer, Anecd. Oxon.* 3, 237, 23) auch jüngere ionische und aiolische Formen; angebliche Weihinschrift des Pythagoras, *Porph. v. Pyth.* 17; *Anthol. Pal.* 7, 746. Vgl. ferner *Arstph. ὄρν.* 570. — *Ζάς Pherek.* a. a. O.; *Herodian* 2, 633, 19; 635, 26; 648, 32; 674, 24; 911 *L.* — Über den Personennamen *Ζάς*, der die Echtheit dieser Form des Gottesnamens beweisen soll, s. *Frazer, Golden Bough* 4[3], 123, 1; *Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt* 1, 194. — *Ζδεύς* Vb., *Reinach, Rép. des vases* 1, 155. — *Ζείς* (*Ζεῖς*) *Usener, Kl. Schr.* 4, 26, 45. — *Ζεύς*. — *Ζήν, Aisch. Hik.* 162. 173; *Herodian* 2, 911 *L.*; *Suid.* s. v. *Ζήν*. — *Ζής, ebd.* — *Ζηύς*, alte theraiische Felsinschrift *IG* 12, 3, 1313; *GDI* 4 S. 794 n. 57. — *Σδεύς*, aiol., *Pott, Zs. f. vgl. Sprachf.* 26 (1883), 139; *Meister, Gr. Dial.* 2, 130; *Τάν* auf Mzz. von Hierapytna und Polyrrenion, die aus der Kaiserzeit stammen, ist ein künstlicher Archaismus.

Genetiv: *Διές*? *Kretschmer, Wiener Eran.* 1909, 123 erschlossen aus den Formen *Διεσκοριάδεω* (Inschr. aus Thasos *Ath. Mitt.* 22 [1897], 26) und *Διεσκουρίδου Inschr. v. Priene* 313, 67); vgl. *Ehrlich, Berl. Phil. Wschr.* 33 (1913), 1009. Man könnte vielleicht auch *Διένυσος* (Inschrift von Amorgos, *Bull. corr. hell.* 6 [1882], 187, 1) vergleichen. — *ΔιϜός*, argolische Altarinschr. *Bull. corr. hell.* 33 (1909), 445 ff. Neben der gewöhnlichen Form der attischen Prosa, die auf der erythraiischen Inschrift *SIG*[3] 1014, 115 in der Verbindung *Διὸς ἀποτροπαίου* neben *Ζηνὸς Φημίου ebd.* 3, 26 erscheint, kommen vor: *Ζανός*, *Kallim. fr.* 114; vgl. *AP* 13, 10, 1; *Theokr. ἐπ.* 22, 1; *Kerkid.* bei *Diogen. Laert.* 6. 77; *Antip. Anth. Palat.* 6, 219, 10; Versinschr. aus Larisa, *IG* 9, 2, 582 (1. Jahrh. v. Chr.?); vgl. *ebd.* 614, 6 (1. Jahrh. n. Chr.: *Θεσσαλικὰ Ζανὸς Ἐλευθέρια*); Ionische Inschriften *GDI* 5163[b], 12; vgl. *ebd.* 4 S. 877 f. zu n. 53 aus Chios (*Ἀθηνᾶ* 20 [1908], 225 λ; vgl. 277 ρ π θ). Philai, *Kaibel, ep.* 978, 2 (August. Zeit). — *Ζαντός*, *Choirob. προλ.* S. 116, 10 *Hilg.*; vgl. *καν. ebd.* 125, 34. 214, 10. 348, 37. — *Ζηνός*, oft poetisch, aber auch in Prosainschriften, z. B. in Thera, *IG* 12, 3 *suppl.* 1357, Erythrai *SIG*[3] 1014, 26, auf den von Ioniern besiedelten nördlichen Inseln des ägäischen Meeres und in dem nördlichen Teil Ioniens, s. *Jacobsohn, Philol.* 67 (1908), 356, 44. Vgl. über ion. *Ζην* . . . auch *Kretschmer, Glotta* 2 (1910), 324. — In der Inschrift aus Olus ist nach *Meister, Abh. SGW* 24 (1906), 3, 87 *Σηνός* in *Ζηνός* zu verbessern. — *Ζιός*? Goldstater aus Phokaia, etwa 600 v. Chr. s. *Br. Keil, Herm.* 29 (1894), 279, 1. Vgl. *Choirob.* 2, 390 *κατὰ Βοιωτοὺς καὶ νέους Ἴωνας Ζιὸς καὶ Διός*.

Dativ: *Δεί* öfters auf phrygischen Inschriften, *Ramsay, Cit. and Bish.* 1. 154 f. n. 56; vgl. auch *Journ. Hell. Stud.* 11 (1890), 160 n. 6 (Tschayül); 22 (1902), 353 (Pisidien); *Journ. Amer. Arch.* 9 (1905), 303 (Inschrift aus der Gegend von Sinope). — *Δηή* (Siʿ in der Auranitis), *Prentice, Gr. and Latin. Inscr.* (*Publ. of an Amer. Arch. Exped.* 3) n. 431. — *Δῖ*, *Choirob. καν. ή* S. 202, 15 *Hilg.*; archaische boiotische Inschriften, wo es attischem *Διί* entsprechen kann, da im boiotischen Dialekt ι und ι zu ῑ zusammengezogen wird, *Buttenwieser, Indogerm. Forsch.* 28 (1911), 35. — *ΔιέϜι*, gefolgert aus *Διεί* und lat. Diova, s. *Brugmann, Gr. Gramm.*[3] 177. — *Διεί*, Radanowo in Bulgarien, *Arch. epigr. Mitt. a. Österr.* 15 (1892), 110; Kilikien, *Heberdey-Wilhelm, Reise in Kilik.* 33 n. 78; Dodona und sonst. Da es einen Dativ auf ῑ nie gegeben habe, bestreitet *Hoffmann, Berl. phil. Wschr.* 37 (1917), 893, daß ει hier für ῑ stehe. — *ΔιϜεί*, gefolgert aus kyprischem *ΔιϜειφιλō* (*Meister, Sitzber. BAW* 1910, 158; *Solmsen, Zschr. f. vgl. Sprachf.* 44 [1911], 161) und aus *ΔιϜείθεμις* (*Hoffmann, Griech. Dial.* 1, 247). — *ΔιϜί*, Brzhelm, den die Argiver (456?) in Olympia weihten, *Inschr. v. Ol.* 250; *Hicks*[2] 31. Ostrakon aus Salamis auf Kypros, *Abh. SGW* 1909, 309. — *Ζανί*, delphische Weihinschrift, wegen der Errettung von der Persergefahr gesetzt, *Diod.* 11, 14; Versinschrift aus Philai, august. Zeit, *Kaibel, Epigr.* 978; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertin.* 1, 1295, 2; lakonische Inschrift aus der Zeit der Antonine, *GDI* 4492 f.; *IG* 5, 1, 407 ff.; vgl. *Jacobsohn, Zt. f. vgl. Sprachf.* 43 (1909/10, 44 A. — *Ζεῦ*(?) Inschrift aus Apulum in Dacien, *Cagnat* a. a. O. 1, 545. — *Ζηνί*, Inschrift aus Erythrai über die Ausgaben für die Opfertiere, in derselben Inschrift steht *Διὶ Σωτῆρι*, also finden sich beide Deklinationsweisen hier auf demselben Stein zusammen wie im Genetiv (s. o.); vgl. *v. Wilamowitz, Nordionische Steine, Abh. BAW* 1909 S. 53. Vgl. ferner *Cavvadias, Fouilles d'Epid.* n. 47, 258; *SIG*[3] 1025, 24. 42. 47. 1026, 10. 12. 14. 685, 48.

Accusativ: *Δῆνα*, Dreros, *GDI* 4952 (= *SIG*[3] 527), 19. — *Ζᾶνα*; Hierapytna, *CIG* 2555. *Kallim. fr.* 86 (*Plut. plac. phil.* 1, 7, 11; *Etym. Magn.* 11, 59, 49) scheint *Euhemeros* zu verspotten, der diese Form gebrauchte, doch s. o. *Ζανός*. — *Ζεῦν*, *Polykr. sophist.* bei *Eust.* α 27, 1387. 28. — *Ζῆν* in der Formel *εὐρνόπα Ζῆν* ist *Il.* Θ 206; Ξ 265; Ω 331; *Hesiod* Θ 884 am Versende, und zwar immer hinter dem ebenfalls altertümlichen Akkusativ *εὐρυόπα* und vor einem vokalisch anlautenden Wort des nächsten Verses überliefert. Da diese Regel weder von dem Dichter selbst herrührt, der Verschleifung eines Selbstlauters am Versende noch nicht kennt, noch blindem Zufall verdankt werden kann, schließt *Wackernagel, Sprachliche Untersuch. zu Homer* (*Forsch. zur griech. u. lat. Gramm.* 4, 1916) 160 ff. wahr-

scheinlich mit Recht, daß später, als man die Verschleifungen übergreifen ließ, alle dieser Regel widerstrebenden Fälle ausgemerzt wurden. Vgl. *K. Meister, Die homerische Kunstsprache* 33. — *Τᾶ[να?]*, Inschrift von Gortyn, *GDI* 5032, 13 f.; s. dagegen *Jacobsohn, Zt. f. vgl. Sprachf.* 43 (1909/10), 44 *A.*, der an die Häufigkeit der Schwurformel *καὶ τὰ[ν Ἑστίαν]* auf kretischen Inschriften erinnert. — *Τῆνα*, Inschriften von Hierapytna, *GDI* 5039, 11. — *Ττῆνα*, *GDI* 5024, 62; vgl. *Debrunner, Indogerm. Forsch.* 21 (1907), 222. Über die Form *Τιαν* = *Δία* auf phrygischen Inschriften s. *Meister, Xenia Nicol.* 167 f. Vgl. oben 5, 1005.

Vocativ: Δίε? Gebet in den Acta des Märtyrers Konon: *Δίε πανύψιστε, σῶζε τὸ πλῆθος τοῦτο.* *Radermacher, B. Phil. Wschr.* 1915, 1197 vergleicht die phrygische Epiklesis *Διος* und meint, es habe einen phrygischen Gott *Διος* gegeben. — *Ζάς*, *Choirob.* 132, 6 *Hilg.*

Ζεῦ. — *Ττεῦ?* Olympische Weihinschrift der Spartaner, vgl. *Meister, Abh. SGW* 1906, 36.

Pluralis: Δίες, *Ail. Dionys.* bei *Eust. α* 14, 1384, 46. — *Ζᾶνες*, Bezeichnung von Erzstatuen in Olympia, *Paus.* 5, 21, 2. Nach *Macrob. Sat.* 3, 7, 6 nannten die Griechen die *sacrati homines*, deren Seelen sie für *dis debitas* hielten, *Zanas*. *Cook, Folklore* 15 (1904), 384; *ders. Zeus* 2, 343 und *Frazer, Dying God* 112 sehen darin eine Bestätigung ihrer Ansicht, daß bei Griechen der König eine Zeitlang die Rolle des Z. spielte und dann getötet wurde. Ist *Zanas* richtig überliefert, kann sich die Stelle wohl nur auf Olympia beziehen; die Angabe muß aber dann in Verwirrung geraten sein.

b) Ableitung des Namens. Obgleich in der späteren Dichtersprache Z. öfters den Himmel bedeutet und auch die Philosophen diesen in Z. fanden, nehmen die zahlreichen antiken Etymologien des Namens (Aufzählung: *Etym. Magn.* s. v. Z. 408, 54) darauf fast gar nicht Rücksicht; *Ennius* bei *Cic. deor. nat.* 2, 25, 65 *adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Iovem* und *Prob. Verg. Ecl.* 6, 31 S. 331 wollen mit *candens* nicht eine Ableitung des Namens Z. geben; *Probus* übersetzt außerdem nur das empedokleische *ἀργής*, das sich auf das Feuer bezieht. Es finden sich folgende Etymologien der Namen *Δεύς*, Z. und *Ζήν*:

1. *ἀπὸ τοῦ δεύειν τὴν γῆν*, *Kornut.* 2; *Eust. Α* 573 S. 153, 35; *Δ* 2 S. 436, 18; *EM* a. a. O.

2. *ἀπὸ τοῦ δεῖν, τουτέστι δεσμεύειν καὶ συνέχειν τὸ πᾶν*, *Joh. Lyd. mens.* 4, 48 *ed. Bonn.* = 4, 71 S. 122, 20 W.

3. *διὰ τὸ δι' αὐτὸν εἶναι τὰ πάντα*, *Chrysipp.* bei *Joh. Lyd.* a. a. O.; vgl. *Aristid. or.* 1 S. 9 *Ddf.*; *Poseidonios* bei *Joh. Lyd.* a. a. O. nannte Z. *τὸν πάντα διοικοῦντα.* Der Akkusativ *Δία* und die Präposition *διά* müssen schon früh in diesem Sinne nebeneinandergestellt worden sein. Denn schon *Hesiod* erinnert im Prooemium der *Erga* daran v. 2 f. *Διὰ* mit Akk. sollte zum Ausdruck bringen, daß auf Z. als höchste *αἰτία* die Entstehung der Welt zurückgehe. Solche Gedanken- und Wortspielereien haben vor allem die Stoiker betont. *E. Norden, Agnostos Theos* 347 f.; *K. Ziegler, Arch. f. Rel.-Wiss.* 14, 1911, 399 f. Aber den Folgerungen, die *Ziegler* aus solchen sprachlichen Beobachtungen für *Hesiod* zieht, kann ich mich nicht anschließen. Ich halte das Prooemium der *Erga* für *hesiodeisch,* also diese sprachlichen Nebeneinanderstellungen für alt.

4. Von *διαίνω*, *Krates* bei *Joh. Lyd.* a. a. O.; umgekehrt *Et. Magn.* 266, 56 *διαίνω· .... κυρίως τὸ ἐκ Διὸς βρέχεσθαι.*

5. *παρὰ τὸ ζα καὶ τὸ αὔω, τὸ βοῶ, ὁ μεγάλως αὔων*, *Et. Magn.* 409, 1.

6. Von *ζάω*, z. B. *Eust. Δ* 2 S. 436, 18. Die Begründung des Namens ist verschieden. Nach *Schol. O* 188 *BL*, 189 *AB*, weil er *τοῦ ζῆν αἴτιος* ist. Vgl. *Athen.* 7, 33 S. 289^a, nach welchem der syrakusanische Arzt Menekrates Z. genannt wurde: *ὡς μόνος αἴτιος τοῦ ζῆν τοῖς ἀνθρώποις γινόμενος διὰ τῆς αὐτοῦ ἰατρικῆς.* Nach *Apul. mund.* 37 nannten die Griechen Z. *Ζῆνα*, *quod vitae nostrae auctor sit;* ähnlich *Kornut.* 2 (*Et. Magn.* a. a. O.): Z. Weltseele *πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν*; *Herakl. Ὁμ. προβλ.* 23 S. 35, 14: *τὸ ζῆν παρεχόμενος ἀνθρώποις*; *Aristid. or.* 1 (I S. 6, 19 *K.* = S. 9 *Ddf.*): *ὅτι ζωῆς τε καὶ οὐσίας ἑκάστοις ἐστὶν αἴτιος*; *Lact. inst.* 1, 11: *quod vitae sit dator*; *Eust. O* 190 ff. 1011, 59: *τοῦ ζῆν γὰρ αὐτὸς αἴτιος*; *Joh. Diakon. εἰς θεογον. ἀλλ.* 912 S. 602 *Gaisf.*: *τὸν νοῦν, ὡς τὴν ζωὴν ἡμῶν κυβερνῶντα*; *ebd.* 459. S. 577 *Gaisf.*: Z. = *τὸ πῦρ στοιχειωτικὸν τοῦ παντός· τοῦτο γὰρ ζωῆς αἴτιον καὶ δι' αὐτοῦ ζῶμεν*; vgl. 578, 4, 27. Anders *ebd.* 600, 10: Z. *δὲ ῥηθείη ἂν ἐνταῦθα τὸ περὶ τῆς ἐργασίας νόημα πρὸς τὴν ζωὴν ἡμῶν*; ähnlich *Diod.* 3, 61: *διὰ τὸ δοκεῖν τοῦ καλῶς ζῆν αἴτιον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις*; 459 S. 579, 8 *Gaisf.*: *ἡ ἐκ διαδοχῆς τῶν ὄντων ζωή, ἥτις δὴ Z. παρὰ τοῦ μύθου προσαγορεύεται.* *Joh. Lyd. mens.* 4, 38 *ed. Bonn.* = 4, 51 S. 108, 21 *W.*: Z. = *ὁ σύμπας κόσμος διὰ τὸ ἀείζωον καὶ ἀτελεύτητον.* Vgl. noch *Max. Tyr.* 10, 8 = S. 182 *R.*; 41, 2 = 2 S. 276 *R.*; *Myth. Vat.* 1, 105. III 3, 1 (Iuppiter = vita). — *Lact. inst.* 1, 11 *quod primus ex Saturni maribus vixerit;* ähnlich *Kornut.* 2: *διὸ καὶ μόνος τῶν ἄλλων ἔζησεν ὁ Z.* Vgl. die Z.beinamen *γεννήτωρ, ζωογόνος, ζωοδότης, ζωοτόκος, παγγενέτης, παντογένεθλος* (*Bruchmann, Epitheta deor.* S. 126. 136 f.).

7. Von *ζέω*. *Empedokles Δία λέγει τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα* *Aet. (Plut.) plac. phil.* 1, 3, 20; *Stob.* 1, 10, 11 S. 121 *W.*; vgl. *Prob. Verg. Ecl.* 6, 31 S. 331, 1 *Th.-H.* *Stoiker, Athenag. πρεσβ.* 22 S. 26, 27 *Sch.*; *Klem. ὁμ.* 6, 7; *Etym. Magn.* 409, 4; *Lact. inst.* 1, 11; *Myth. Vat.* 1, 105; III 3, 1. Vgl. im allgemeinen *Reinhardt, De Graec. theol.* 14.

Die urgriechische Deklination lautete unregelmäßig, aber wesentlich mit der urindogermanischen übereinstimmend: *Nomin.* *ΔjηϜς Δjηυς*; *Gen.* *ΔιϜός* (urindogermanisch ursprünglich dei̯eu̯ó-s nach *N. v. Wijk, Indogerm. Forsch.* 20 [1906/7], 346); *Dat.* *ΔιϜί*, *Akkus.* *Δjῆν* (so ohne *υ* schon im Urindogermanischen; vgl. *Fick, Vgl. Wörterb.* 2^4, 460. Regelmäßig wäre hier djēm gewesen, das ē stammt aus dem Nominativ). Neben dieser Grundform sind in neuerer Zeit mehrere abgeleitete oder andere

mit *Δjηυς* nachträglich verschmolzene Stämme angenommen worden, um einzelne der überlieferten Kasusformen zu erklären, nämlich

1. Djān, Djēn zur Erklärung von *Ζάν*, *Ζήν*, Ianus: *Usener, Götternam.* 16; *Meister, Ber. SGW* 1894, 199 hatte aus *Διώνη* einen erweiterten Namen **Δίων* erschlossen, der den Genetiv **Δjᾰνός* bildete: er vergleicht Hera *Δίαινα*, *Apollod.* bei *Schol. Od.* γ 91 (das soll *Δίανjα* sein) in Dodona und (*ebd.* 201) zweifelnd *διαίνω* 'benetze'. Dazu soll dann nach Analogie der Nominativ *Δjάν*, *Ζάν* erfunden sein. Aber Ianus und *διαίνω* gehören überhaupt nicht hierher, Hera *Διαίνη* ist möglicherweise von Grammatikern erfunden, die den Namen der dodonaiischen Göttin von *διαίνω* ableiteten (s. u. *Δωδωναῖος*), und *Ζάν* läßt sich anders deuten. — Das letztere gilt auch

2. von dem ebenfalls von *Meister* a. a. O. angenommenen erweiterten Stamm **Δjήν*, *Ζήν*; s. u.

3. *Δι-αντς*, als Ptc. Praes. von *δεjα-μι*, zur Erklärung der Formen *Ζάς*, *Ζαντός*, *Ehrlich, Zur indogerm. Sprachgesch.*, Progr. Königsb. 1910 S. 42f. Aber *Ζάς*, *Ζαντός* werden sich als künstliche Bildungen ergeben.

4. *ΔιϜ-ες* (vgl. *εὐδιεινός* = *εὐδιϜ-εσ-νός*), zur Erklärung des aus *Διεσκοριάδεω* und *Διεσκουρίδου* zu erschließenden Genetivs *Διές* und des aus *ΔιϜειφίλος* erschlossenen Dativs *ΔιϜεί* und des überlieferten Dativs *Διεί* (*Ehrlich, B. Phil. Wschr.* 33 (1913), 1009; doch kann der Name Dieskurides schwerlich auf diesem Wege erklärt werden.

Abgesehen von den zuletzt genannten lassen sich alle überlieferten Kasusformen teils als lautgesetzliche Umformung der vorauszusetzenden Urform, teils als Analogiebildung erweisen.

1. *Δj* wurde lautgesetzlich zu *Δ*, *Δδ*, Z, ferner in Mittelkreta, später auch im westlichen und östlichen Kreta über *δ* zu *T* oder *Ττ*, *Voretzsch, Herm.* 4 (1869), 272; *Brugmann, Gr. Gramm.*³ 36; *Meister, Abh. SGW* 24 (1906), 86; *Debrunner, Indog. Forsch.* 21 (1907), 222.

2. *ηυ* wurde nach dem Vokalkürzungsgesetz zu *ευ*. Die alttheraiische Form *Ζηύς* hat entweder aus unbekannten Gründen ausnahmsweise den dreimorigen Diphthong bewahrt oder *η* aus Genetiv *Ζηνός* künstlich wieder aufgenommen, s. *Jacobsohn, Zs. f. vgl. Sprachf.* 43 (1910), 43. Existierte vereinzelt noch der Nominativ *Ζηύς*, so kann aus ihm *Ζής* entstanden sein, als der Übergang von *ηυ* in *ευ* bei den übrigen Substantiven auf *-ηύς* bereits zum Abschluß gekommen war; doch ist für *Ζής* auch eine andere Erklärung möglich.

3. Der lautgesetzliche, nicht erst, wie *Witte, Glotta* 3 (1911), 114 glaubt (vgl. *Körte ebd.* 154), durch Neubildung entstandene Akkusativ *Ζῆν* war unverständlich geworden und wurde zu *Ζῆνα* umgeformt. Das hatte die Formen *Ζηνός*, *Ζηνί* zur Folge, die sich als analogische Bildungen schon durch die Statistik verraten, da sie bei Homer nur etwa $^1/_{10}$ so häufig auftreten als *Διός* und *Διί*, während im Akkusativ die *Δι-* und *Ζην*-Formen sich etwa die Wage halten (*Wackernagel, Sprachl. Unters. zu Homer* 163, 1). Schließlich wurde zu *Ζῆνα* auch ein Nominativ *Ζήν* erfunden.

4. Im elischen Dialekt geht *η* unter Umständen in *α* über. So verbreiteten sich von Olympia aus (s. *Paus.* 5, 21, 2) die Formen *Ζανός*, *Ζανί*, die *Jacobsohn, Herm.* 45 (1910), 204, 2 für bisher unerklärbar hält.

5. Aus den Formen *Ζῆν* (*Ζής*?), *Ζανός* bildeten Philosophen (vgl. *Pherek. fr.* 1) (*Ζής*) *Ζάς*, wahrscheinlich um den Namen mit *ζα-*, *ζη-* 'leben' in Verbindung bringen zu können. Zu *Ζάς* wurde dann ein neuer Genetiv *Ζαντός* erfunden. An Ersatzdehnung (*GDI* 4 S. 903) ist bei den Formen *Ζανός* usw. schwerlich zu denken. Vgl. *Cook* 1, 1; *H. Gomperz, Wiener Stud.* 47, 1929, 15; *Kretschmer, Glotta* 17, 1929, 197.

Fassen wir zusammen: Name, Verehrungsort und Tätigkeit des Z. sprechen dafür, daß er in der Zeit, in der wir ihn zuerst kennen lernen, ein Himmelsgott war (Zum Problem Himmelsgott-Wettergott in vorgeschichtlicher Zeit vgl. *Anthropos* 24 [1929], 179), den die nordischen Einwanderer mitgebracht haben. Mögen in dem neu sich bildenden Griechenvolk bei der Gestaltung des Glaubens vielfach auch Göttervorstellungen der einheimischen Bevölkerung lebendig geblieben oder geworden und dazu orientalische Vorstellungen gekommen sein, die sich teilweise ihrem Ursprung nach mit den vorgriechisch-einheimischen deckten, auf den Z. der Griechen haben sie kaum wesentlich eingewirkt, auch nicht die in späterer Zeit übernommenen. Vgl. o. 2, 619 ff.; *F. Schwenn, Gebet und Opfer* 82 ff.

Der Z. mit der Doppelaxt z. B. ist von den Griechen im allgemeinen als etwas Fremdes empfunden worden, und die Verehrungen des Z. Labradeus, Labrandeus (s. o.), Labrandos (s. o.), Labranios (s. o.), Lambraundos (s. o., dazu *Cook* 2, 559 ff.; *B. Schweitzer, Herakles* 21 ff.), Laphrios (s. o.), Lepsinos (s. o., dazu *Abh. BAW* 1908 Anh. S. 27 Milet), Strateios (s. o.), Stratios (s. o.) war für die Gesamtentwicklung unbedeutend und meist örtlich beschränkt, ebenso der Kult des Z. Panamaros, der an die Stelle des anatolischen Himmelsgottes Papas trat (s. o., dazu *H. Oppermann, Z. Panamaros: Relgesch. V. u. V.* 19, 1924; *Cook* 1, 18 ff.), der Z. Kasios (s. o., dazu *v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung* 2, 90 f.), der Z. Branchos in Didyma, der später Apollo gegenüber (s. o. Branchos) zurückgetreten ist (*Bilabel, Die ion. Kolonisation* 86 f.), der Z. Sabazios (s. o.).

II. Geburt und Grab des Z. auf Kreta.

Die Vorstellungen von der Geburt des Z. blieben der Z.religion so fern, daß sie kaum auf den Kult oder die griechische Volksfrömmigkeit tiefere Wirkung ausübten und irgendwie belebend bei der Entwicklung des Z.glaubens mitwirkten. Sie waren in Kreta heimisch und gehörten ursprünglich der vorgriechischen Bevölkerung an.

Ich kann mich hier auf eine kurze Zusammenfassung beschränken, da der Stoff schon oben behandelt ist. Siehe Amaltheia, Kres, Kronos, Kureten (vgl. *J. Poerner, De Curetibus et Corybantibus. Diss. Hal.* Band 22, 1913; *K. Latte, De saltationibus Graecorum, Rel. Vers. u. Vorarb.* 13. Bd., 1913; dazu *Deutsche Literatur-*

zeitung 1915, 854 ff.), Melissa (oben II 2, 2638 f.), Rhea oben IV 88 ff., Titanen. Zum Ganzen vgl. die gehaltvolle Arbeit von *M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion: Skrifter utgivna av Kungl. human. Vetenskapssamfundet i Lund* 9 (1927), 462 ff.

Zeus soll auf Kreta geboren sein. Mehrere Orte gelten als Stätten seiner Geburt.

Das sind offenbar spätere Festlegungen, die einer Zeit angehören, in der die Vorstellungen von einem göttlichen Kind nicht mehr unmittelbar aus dem Ritus entstanden, sondern schon der Sage angehörten. Die Sage aber sucht, schon um glaubhaft zu sein, sich an bestimmte Orte festzusetzen. Dabei haben bekannte Z.heiligtümer den Vorrang. Da und dort mag auch der Ehrgeiz einer Stadt mitgespielt haben, die die Sage gern zur ihrigen machte. Ursprünglich war sie wohl an vielen Orten zu Hause und hatte mit dem Z.kult nichts zu tun.

Der Knabe, der jedes Frühjahr geboren wurde und im Herbst starb, ist die Verkörperung des Jahressegens, des Eniautos-Dämons oder Jahresgottes, wie er im Brauche bei Bauernvölkern auch außerhalb Griechenlands viel verehrt wurde. Spuren haben sich bei den Völkern Europas und anderer Länder reichlich erhalten (*Mannhardt, Wald- u. Feldkulte*). Die Wachstumskraft, die im Frühjahr sich regt, während des Sommers Früchte bringt und im Herbst dahinschwindet, wurde personifiziert und als ein Gott dargestellt, der mit Beginn des neuen Sonnenumlaufes geboren wird, schnell wächst und am Ende des Jahres stirbt. Der Gott ist also nach dem Volksglauben die in der Natur wirkende Kraft. Von seinem Wachsen und Gedeihen hängt das Werden der ganzen Vegetation ab.

Die Rückschläge, die das Wachsen im Frühjahr immer erfährt, werden im Volksglauben auf Mächte zurückgeführt, die dem Jahresgott feindlich gesinnt sind, auf böse Dämonen, die damit dem Menschen schaden. Deshalb sucht er sie zu bekämpfen, indem er im Frühjahr von bewaffneten Männern Lärm machen läßt. Durch diesen Waffenlärm sollen die bösen Dämonen verscheucht werden (*Fehrle, Deutsche Feste u. Volksbräuche*[3] 43 f.). Wie es bei solchen Bräuchen oft geht, erfolgt auch hier das Aneinanderschlagen der Waffen mit der Zeit in einem bestimmten Rhythmus, der durch den Tanzschritt der Waffenträger festgelegt wird. Mit dem Waffentanz können früh Fruchtbarkeitstänze verbunden gewesen sein; denn Abwehr des Unsegens und Herbeiführen des Segens sind im Volksbrauch oft verbunden. So wird der Waffentanz der Kureten um das Z.kind zu erklären sein.

Allerdings tanzten sie ursprünglich nicht um das Z.kind, sondern um ein wohl meist unbenanntes göttliches Kind, in dem der Jahressegen dargestellt ist. *Κοῦρος* wird im Hymnus von Palaikastro dieser göttliche Knabe genannt (s. o.). Daß er dort schon dem Z. gleichgesetzt war, zeigt neben anderem die Anrede *κοῦρε Κρόνειε* in dem genannten Hymnus. Auf der Abbildung des Waffentanzes um den Knaben ist neben ihm ein Blitz dargestellt; also ist mit dem Knaben auch dort der junge Z. gemeint (s. o. Bd. 2 Sp. 1603).

Für eine bäuerliche Bevölkerung gehört dieser Jahresgott zu den wichtigsten göttlichen Mächten. So mag es zu erklären sein, daß Z. an seine Stelle trat, als die einwandernden Griechen sich auf Kreta festsetzten.

Z. wurde in diesen Sagen als Sohn des Titanen Kronos und der Rhea ausgegeben. Dabei mag der Mythus eine Widerspiegelung der tatsächlich erfolgten Verschmelzung einheimischer Religionsvorstellung der Bewohner Kretas mit dem Glauben an den Himmelsgott der nordischen Einwanderer sein.

Immer sind es göttliche oder gottbegnadete Kinder, die in der frühesten Jugend solchen Gefahren ausgesetzt sind. Sie werden auf wunderbare Weise gerettet. Dazu gehört die Ernährung durch Tiere (Amaltheia). Die göttlichen Kinder sind von besonderer Eigenart: sie sind berufen, einmal Heilbringer der Menschen zu werden. Manche von ihnen waren ursprünglich Heilbringer für das Jahr, d. h. Wachstumsgötter, wenigstens stand diese Machtwirkung bei einer bäuerlichen Bevölkerung im Vordergrunde ihres Wirkens. Ihr Reich wurde im Verlauf der Entwicklung vermehrt. Die Zusammenhänge mit dem Erdboden und seinem Jahressegen verflüchtigten sich mit der Zeit, die Götter wurden Heilbringer für das ganze Leben, manchmal besonders für das Leben nach dem Tode.

Die Verbindung der Jahresgötter mit diesen Heilbringern ist durch die ganze griechische Kultur zu verfolgen (s. o. Soter). So ist es verständlich, daß auch schon in ganz früher Zeit die Vorstellungen ineinandergingen und man den Heilbringer, der für die kretische Bevölkerung im Mittelpunkt stand, in dem Hauptgott der neuen Einwanderer aufgehen ließ. Damit ist die Geburtsgeschichte des Jahresgottes auf Z. übertragen, trotzdem sie im Grunde genommen keine Beziehungen zu ihm hatte. Auf die Geburtsgeschichte geht wohl die Benennung des Z. als *Κρηταγενής* zurück (s. o. Kretagenes und Marnas).

Der Jahresgott stirbt jeden Herbst, wenn die Todesstarre des Winters Herr wird und die Vegetation ertötet. Die Vorstellungen von seinem Tode wurden auch auf den neu erscheinenden Z. übertragen, und die Kreter wußten von seinem Grabe zu berichten (*Porphyr., Vita Pythagorae* 17, S. 25 *Nauck*[2]).

Es wurde gezeigt in Knossos, auf dem Ida und auf dem Dikte. Die Griechen hatten Jahrhunderte lang dieser Sage kaum Beachtung geschenkt und sie wenig erwähnt. Erst in hellenistischer Zeit wurde sie von euhemeristischen Schriftstellern für ihre Aufklärungstätigkeit aufgegriffen und dadurch wieder beachtet. *Kallimachos* hat im Zeushymnus den von nun an öfters erwähnten Satz (v. 8 f.)

Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται· καὶ γὰρ τάφον ὦ ἄνα σεῖο
Κρῆτες ἐτεκτήναντο· σὺ δ' οὐ θάνες, ἐσσὶ γὰρ αἰεί.

Die späteren Zeugnisse über das Z.grab gehen vielleicht auf *Kallimachos* zurück (*v.*

Wilamowitz, Hellenistische Dichtung 2, 3 f.), vielleicht auch auf *Euhemeros* selbst oder Schriften seiner Richtung (*Rohde, Psyche* 1, 129 ff.). Christlichen Schriftstellern war die Nachricht vom Grabe des höchsten Himmelsgottes ein willkommener Anlaß, den Widersinn heidnischer Religionsvorstellungen zu zeigen.

Vereinzelt hat sich die Erinnerung an den altkretischen Jahresgott noch erhalten. In der Geburtshöhle des Z. stand ein leerer Thron. Dieser wurde alljährlich neu hergerichtet (*Kern, Die Religion d. Gr.* 1, 69). Das deutet auf einen Gott, dessen Epiphanie man alle Jahre erwartet. Daß diese Erscheinung des Gottes Fruchtbarkeit und Segen für Pflanzen, Tiere und Menschen bringen soll, zeigt der Hymnus von Palaikastro deutlich (*Diehl, Anth.lyr.* II p.279 ff. Dort reichliche Schriftenangaben. Dazu *M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion* 463 ff.; *Wilamowitz, Glaube* 1, 133 f.).

Auch der Z. Velchanos in Kreta hat Beziehungen zum Wachstum der Natur, besonders zum Baumkult (s. o. Sp. 176 f.; *Nilsson,* a. a. O. 479 ff.).

III. Frauen, Liebschaften und Kinder des Z. ἱερὸς γάμος

1. Frauen und Lieblingsknaben des Z.:

Gegen Ende der hellenistischen Zeit wurde ein nach den Anfangsbuchstaben geordnetes Verzeichnis der Frauen aufgestellt, mit denen Z. Kinder gezeugt hatte, besonders aber waren, ebenfalls nach dem ABC, jedoch mit Voranstellung der Hera, diejenigen Frauen aufgezählt, denen der Gott in veränderter Gestalt genaht war. Beide Verzeichnisse sind erhalten in der lateinischen Bearbeitung des *Rufinus* bei *Clem. recogn.* 10, 20 ff., die Zusammenstellung der Verwandlungen außerdem bei *Clem. hom.* 5, 12 ff. und bei *Ovid, Met.* 6, 103 ff. Außerdem gibt es einzelne Spuren dafür, daß diese Aufzählungen auch von anderen Schriftstellern gelesen wurden, z. B. das von *Crönert, Arch. f. Papyrusforsch.* 1 (1901), 109 veröffentlichte Bruchstück aus *Philodem.* περὶ εὐσεβ. (vgl. o. 3, 2566, 12 ff.) und *Tert. Apol.* 21, 8. Die zuerstgenannten Zeugnisse sammelte *Michaelis, De origine indic. deorum. Diss. Berl.* 1898, 78 ff. Der Text bei *Clemens* ist in verwahrlostem Zustand und durch neue Änderungen weiter entstellt, kann jedoch durch Vergleichung nebeneinanderstehender Überlieferungen für das Verzeichnis der Verwandlungen annähernd wieder hergestellt werden. Aus diesen Verzeichnissen (die übrigens schon in der ältesten griechischen Zeit in *Hom. Il.* Ξ 317 ff. und *Hes. theog.* 886 ff. Vorgänger hatten), vor allem aber aus Einzelangaben, die meist viel wichtiger sind, ist die folgende Aufzählung zusammengestellt.

Aigina. Sohn: Aiakos s. o. Bd. 1, Sp. 148 f. *Cook* 2, 187, 8. 894, 3; *Furtwängler, Sammlung Saburoff* 2 zu Taf. 147.

Aithria und Aithyia: Makedon. Lesart einzelner Hss. im *Schol. Il.* 14, 226 neben Thyia. S. o. Bd. 5, Sp. 519.

Aitne: Paliken. S. o. Bd. 3, Sp. 1293. Vgl. *Serv. Aen.* 9, 581; *Myth. Vat.* 1, 190, 12. 2, 45; *Schol. Stat. Theb.* 12, 156

Aix: Aigipan. *Euhemeros* bei *Hyg. poet. astr.* 2, 13. S. 49, 12 *Bu.*

Alkmene: Herakles. S. o. Bd. 1, Sp. 246, 43 ff.

Alte: Ankaios. S. o. Bd. 1, Sp. 354.

Amaltheia: Arktos? S. o. Bd. 1, Sp. 266. *Cook* 2, 229.

Ananke: Adrasteia. S. o. Bd. 1, Sp. 77. *Plut. ser. num. vind.* 22 S. 564 c.

Anaxithea: Olenos. S. o. Bd. 1, Sp. 336.

Antiope: Amphion und Zethos. S. o. Bd. 1, Sp. 380, 42 ff.; *Cook* 1, 734 ff.; 2, 1013; *A. v. Blumenthal, Hellanicea, Diss. Halle* 1913, 20 ff.

Arsinoe? S. bei Isonoe.

Asteria: Hekate. S. o. Bd. 1, Sp. 655; *Cook* 1, 544.

Asterope: Akragas. S. o. Bd. 1, Sp. 658.

Astypalaia: Ankaios. Dieser samische König, der sonst als Sohn der Astypalaia oder Alte und des Poseidon genannt wird (s. o. Bd. 1, Sp. 354), wird von *Iamblich. v. Pyth.* 2, 3 als Sohn des Z. bezeichnet.

Chalcea nympha: Olympos. *Clemens, recogn.* 10, 21; s. o. Bd. 4, Sp. 1154; *Cook* 2, 973.

Chaldene: Solymos. S. o. Bd. 1, Sp. 868, 47; Bd. 4, Sp. 1154, 12 ff., wo Chalkedonia als eigentliche Form betrachtet wird. Bei *Steph. Byz.* und *Etym. M.* ist allerdings unabhängig Χαλδήνη und Καλδήνη überliefert.

Chalkis (oder Harpalyke?) von Hera in einen Vogel verwandelt, ὅτι Διὶ συνῆλθε (*Schol. Townl. Il.* Ξ 291; vgl. o. Bd. 1, Sp. 1837 f.

Charidia nympha: Alchanus. *Clemens, recogn.* 10, 21; *Michaelis, De orig. ind. deor.* 79 vermutet, gewiß mit Recht, als Name der Mutter Chariclia d. i. Charikleia.

Chloris: Mopsos, *Clemens, recogn.* 10, 21; s. o. Bd. 1, Sp. 896, 49 ff.; Bd. 2, Sp. 3207, 31 ff.

Chonia: Lakon. *Clemens, recogn.* 10, 21.

Chrysogeneia: Thissaios. *Clem., recogn.* 10, 21; s. o. Bd. 5, Sp. 801, 13 ff.

Chthonia? s. Kothonia. Vgl. *Gomperz, Wiener Studien* 47 (1929), 14 ff.

Danae: Perseus. S. o. Bd. 1, Sp. 946 ff. Dazu *Radermacher, Danae und der goldene Regen, Arch. f. Rel.-Wiss.* 25, 1927, 216 ff.

Demeter: 1. Dionysos. S. o. Bd. 1 Sp. 1044 f.; *Gruppe, Griech. Myth. u. Relg.* 808. 2. Hekate s. o. Bd. 1, Sp. 1899. 3. Persephone. Nach der *Ilias* Ξ 326 ist Demeter Gemahlin des Z., nach *Od.* λ 217 Persephone ihre Tochter. Beide Eltern zugleich sind erst im *hom. Hymn.* 5, 31 und später öfters genannt. Vgl. *Hes. Theog.* 912 ff.; s. o. Bd. 2, Sp. 1312. 1323 f.

Dexione, Dexithea: Euxantios. Über diese keische Sage, in der schon bei *Bakchylides* 1, 118 Z. durch Minos ersetzt ist s. *Blinkenberg, Herm.* 50 (1914), 302; s. o. Bd. 1, Sp. 1440.

Dia, Ixions Gattin: Peirithoos. S. o. Bd. 1, Sp. 1002, 3 ff.; Bd. 3, Sp. 1758, 14 ff. Daß Z. sich in einen Hengst verwandelt (vgl. *Schol. Il.* A 263, wo am Anfang mit *Toepffer* ἡ δὲ Δία und nachher mit *v. Wilamowitz* Διὶ ἐμίγη zu lesen ist), wird zwar mit περιθεῖν erklärt (s. o. Bd. 3, Sp. 1764, 34), aber als freie Erfindung wäre dies kaum verständlich. Es liegt wohl eine ältere Überlieferung zugrunde.

Dike: Rhadamanthys? Sokrates schwört nach *Porphyr. abst.* 3, 16 bei Hund und Gans

κατὰ τὸν τοῦ Διὸς καὶ Δίκης παῖδα. Rhadamanthys ließ nur bei Tieren schwören.

Dione: Aphrodite. S. o. Bd. 1, Sp. 1028, 38; Bd. 4 Sp. 663; *Wilamowitz, Glaube* 1, 321.

(Dorippe ist o. Bd. 1, Sp. 2029, 55 irrtümlich als Mutter des Hellen von Z. bezeichnet worden.)

Elara: Tityos. S. o. Bd. 1, Sp. 1231; Bd. 3 Sp. 940, 25 ff.; Bd. 5, Sp. 1033 ff.

Elektra: 1. Dardanos. S. o. Bd. 1, Sp. 962 f. und *Clem. recogn.* 10, 21; *Hyg. fab.* 155. 2. Eetion s. o. Bd. 1, Sp. 1216, 18 ff.; *Gruppe, Griech. Myth. u. Relg.* 229, 6; 1083, 0. 3. Emathion s. o. Bd. 1, Sp. 1242. 4. Harmonia s. o. Bd. 1, Sp. 1831. 5. Iasion (Iasos) s. o. Bd. 2, Sp. 60. Zum Ganzen vgl. o. Bd. 1, Sp. 1234.

Eleutho: Plutos. S. Demeter.

Erinome: *Serv. Verg. Ecl.* 10, 18; *Baehrens, Stud. Serv.* 36.

Europa, des Phoinix oder Agenors Tochter: 1. Minos, 2. Sarpedon (s. o. Bd. 4, Sp. 401), 3. Rhadamanthys s. o. Bd. 1, Sp. 1410. 4. Karnos s. o. Bd. 2, Sp. 967; *Cook* 1, 538 ff.

Europa, Tochter des Okeanos: 1. Dodon, Dodonos oder Dodonaios s. o. Bd. 1, Sp. 1191; dazu *Clem. recogn.* 10, 21; s. o. Bd. 1, Sp. 1439 ff. 2. Akestodoros bei *Steph. Byz.* *J. Vürtheim, Europa, Meded. kg. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk.* 57, ser. A 1924, 103 ff.

Eurymedusa: Charites. *Kornut.* 15.

Eurymedusa: Myrmidon. S. o. Bd. 2, Sp. 3312 f. Vgl. *Pareti, Studi sic. ed ital. Contrib. alla sc. dell'ant.* 1 (1914), 260. Z. verwandelte sich bei diesem Abenteuer in eine Ameise. Vgl. *Fick, Zts. f. vgl. Sprachf.* 46 (1914), 105; *Kretschmer, Glotta* 4, 305 ff.; *Costanzi, Riv. di fil. class.* 42 (1914), 537.

Eurynome: 1. Asopos. S. o. Bd. 1, Sp. 642. 2. Die drei Chariten Aglaia, Euphrosyne, Thaleia. S. o. Bd. 1, Sp. 873 ff. 1426 f.

Euryodeia: Arkeisios. S. o. Bd. 1, Sp. 553 f. Vgl. *Hartmann, Untersuchungen über die Sagen vom Tode des Odysseus* 41 f.

Ge: 1. Dionysos. S. o. Bd. 4, Sp. 664, 50 ff. 2. Manes. S. o. Bd. 2, Sp. 2316; *Cook* 2, 292, 4.

Harpalyke s. o. Chalkis.

Harmonia: Charites. S. o. Bd. 1, Sp. 1832.

Hekate? Nach *Etym. Magn.* 214, 25 empfängt Z. ein Orakel, er werde vom Throne gestoßen, wenn Hekate einen Sohn zur Welt bringe. Sie gebiert aber eine Tochter.

Helena, Pandions Gattin (oder Tochter?): Musaios. S. o. Bd. 1, Sp. 15 ff. Vgl. *Usener, Götternamen* 61 ff.

Hemera (Elektra?): Iasion. *Hellan. FHG* 1, 53, 58; *Eust. Od.* ε 125. 1528, 7. Vgl. *FGrHist.* 4 *F* 135.

Hera: 1. Ares. S. o. Bd. 1, Sp. 477. 2. Eileithyia. S. o. Bd. 1, Sp. 1219. 3. Hebe. S. o. Bd. 1, Sp. 1869. 4. Hekate. S. o. Bd. 1, Sp. 1899, 12 ff. 5. Hephaistos. S. o. Bd. 1, Sp. 2048, 18 ff. Zum Ganzen vgl. o. Bd. 1, Sp. 2075 ff.

Hermione, Tochter des Okeanos: die Chariten. *Clem. recogn.* 10, 21, wo der Name auf Eurynome folgt. Da Eurynome gewöhnlich Mutter der Chariten heißt, als solche aber bei *Clemens* nicht genannt ist, so hat er diese Angabe vielleicht in seiner Flüchtigkeit ausgelassen und sich begnügt, eine in der Quelle als Variante bezeichnete Genealogie auszuschreiben. An sich ist die Angabe nicht unglaubwürdig. Kult der Chariten in Hermione: *Paus.* 2, 34, 10.

Himalia: Kronios, Kytos, Spartaios. S. o. Bd. 1, Sp. 2659; Bd. 2, Sp. 1452. 1772, 53 ff.; Bd. 4, Sp. 1287 f.

Hippodameia: a) Tochter des Danaos. *Clem. recogn.* 10, 21. b) Tochter oder Frau des Aniketos. *ebd.* c) Tochter des Bellerophontes (sonst Laodameia): Sarpedon, *ebd.*

Hybris?: Pan. Vgl. o. Bd. 5, Sp. 924 und Thymbris.

Hye: Dionysos. S. o. Bd. 1, Sp. 2771; Bd. 4, Sp. 663, 28 ff. Vgl. Semele.

Ida: Daktyloi. *Etym. Magn.* 465, 33.

Idaia: Kureten. *Diod.* 3, 61. Vgl. die Ἰδαία νύμφη, die dem Z. den Kres gebiert. *Steph. Byz.* Κρήτη 384, 1.

Idaia, Tochter oder Gattin des Minos: Asterion, *ebd.*

Io: Epaphos. S. o. Bd. 2, Sp. 263 ff; *Cook* 1, 438 ff. 457 ff. Hier hat Z. Stiergestalt, wohl von Io aus beeinflußt. *Malten, Archäol. Jahrb.* 43, 1928, 125 f.

Iodama: Thebe. S. o. Bd. 2, Sp. 284; Bd. 5, Sp. 552, 20 ff. und *A. I. Reinach, Rev. hist. rel.* 60 (1909), 186 f.

Iokaste: Agamedes. S. o. Bd. 2, Sp. 285, 15.

Iphianassa?: Endymion, nach *Bücheler* bei *Clem. recogn.* 10, 21 für Phoenissa einzusetzen. Sohn des Z., aber Gatte der Iphianassa heißt Endymion auch bei *Apollodor, Bibl.* 1, 56 f.

Isis: Bakchos. S. o. Bd. 4, Sp. 662, 50 ff. *Cook* 1, 457, 5.

Isonoe: Orchomenos. S. o. Bd. 3, Sp. 939, 52 ff.

Kaldene, Kalchedonia s. Chaldene.

Kalliope: Korybanten oder Kabiren. *Strabo* 10, 3, 19, S. 472; *Cook* 1, 104 ff.

Kallirrhoe, Gattin Alkmaions. *Apollod. Bibl.* 3, 91.

Kallisto: Arkas. S. o. Bd. 2, Sp. 931, 42 ff.

Kalyke?: Endymion. Diese Nachricht beruht zunächst wohl auf unrichtiger Auslegung bei *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 57, S. 486, 26 *M.*, wonach *Hesiod* (*Fr.* 2 *Rz.*[2]) den Endymion einen Sohn Ἀεθλίου τοῦ Διὸς καὶ Καλύκης nannte; doch scheint schon *Apollod. Bibl.* 1, 56 den Fehler, wenn es einer ist, begangen zu haben.

Karme: Britomartis. S. o. Bd. 2, Sp. 960 und *Clem. recogn.* 10, 21.

Kassiepeia: 1. Anchin(i)os. *Clem. recogn.* 10, 22; *hom.* 5, 13. 2. Atymnios. S. o. Bd. 1, Sp. 727; Bd 2, Sp. 987, 17 ff.; *Friedländer, Herakles* 50 f.

Kothonia (Chthonia?): Polymedes. S. o. Bd. 3, Sp 2653, 64. Der Name steht in einer nach den Anfangsbuchstaben geordneten Aufzählung unter χ.

Krete: Kar. S. o. Bd. 2, Sp. 1423, 37 ff.

Kybele. *Iul. or.* 5 p 166 a; *Arnob.* 5, 5. Vgl. *Hepding, Attis* 104 f.: *Cook* 2, 298 f.

Lamia: Herophile: S. o. Bd. 2, Sp. 1818 f, dazu *Schol. Aristoph. Frieden* 758; *Wespen* 1035.

Laodameia: Sarpedon. S. o. Bd. 2, Sp. 1827.

Larissa, Tochter oder Gattin des Orcho-

menos: Tityon. S. o. Bd. 3, Sp. 940, 33 ff.; *Clem. recogn.* 10, 23.

Leanide (Leaneira?), Eurymedons Tochter (oder Gattin?): Koron. *ebd.* 10, 21.

Leda: 1. Helena. 2. Kastor und Polydeukes. S. o. Bd. 2, Sp. 1923 ff.; *Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch.* 619.

Leto: Artemis und Apollon. S. o. Bd. 2, Sp. 1959 ff; *Kern, Rel. d. Griech.* 1, 63 f.

Libea: Belos. Vgl. Libye, Mutter des Belos von Poseidon, o. Bd. 2, Sp. 2036, 29 ff.; *Clem. recogn.* 10, 21.

Lysithea: Bakchos. S. o. Bd. 2, Sp. 2213; Bd. 4, Sp. 664, 57.

Lysithea, Tochter des Euenos: Helenos. *Clem. recogn.* 10, 21.

Lysithoe, Tochter des Okeanos: Herakles. S. o. Bd. 2, Sp. 2213.

Maia: 1. Hermes. S. o. Bd. 2, Sp. 2234, 19. 2. Der 7. Herakles. *Lydus, De mens.* 4, 67, S. 122, 4 *W.*

Maira: Lokros. S. o. Bd. 2, Sp. 2285, 19 ff.

Megakleite, Tochter oder Gattin des Makareus: Thebe und Lokros. *Clem. recogn.* 10, 21. Vgl. Megaklo, die Tochter des lesbischen Makar. S. o. Bd. 2, Sp. 2522. Da Lokros mit Amphion und Zethos Theben gebaut haben soll (o. Bd. 2, Sp. 2139, 40), erklärt sich, daß Thebe seine Schwester hieß.

Megisto: Arkas. *Hyg. poet. astr.* 2, 1.

Melia: Haimon. Inschrift aus Larissa. *IG* 9, 2 582.

Metis: Athene. S. o. Bd 2, Sp. 2939, 20; *Cook* 2, 1025; *Wilamowitz, Glaube* 1, 360.

Mnemosyne: die neun Musen. S. o. Bd. 2, Sp. 3076, 56 ff. Nach *Clem. recogn.* 10, 22; *Hom.* 5, 13; *Ovid. Met.* 6, 114 besucht Z. die Göttin als Hirt.

(Myrike, die Mutter des Meilichos, ist o. Bd. 2, Sp. 3309, 8 nach *Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie* 106 als Geliebte des Z. bezeichnet worden. Aber daß der von *Sil. Ital.* 3, 103 als Vater des Meilichos genannte Satyros Z. sei, ergibt sich aus dem Zusammenhang nicht.)

Nemesis: Helena. S. o. Bd. 3, Sp. 118, 49 ff.

Niobe: Argos und Pelasgos. S. o. Bd. 3, Sp. 377, 19 ff. 1541, 29.

Nymphen, a) *Οἰνηίς*: Pan. S. o. Bd. 3, Sp. 751. b) *Ὀθρηίς*: Meliteus. S. o. Bd. 2, Sp. 2644. c) *Σιθνίς*: Megaros. S. o. Bd. 2, Sp. 2547.

Pandora: 1. Graikos. S. o. Bd. 3, Sp. 1529, 58 ff. 3353, 21 ff. 2. Melera. *Clem. recogn.* 10, 21. 3. Pandoros. S. o. Bd. 3, Sp. 1530, 13 ff. Vgl. Protogeneia.

Pasiphae, Tochter des Helios. Vgl. o. Bd. 3, Sp. 1668, 6 ff. und *Porph. abst.* 3, 16. Daß bei *Epiphan. Ancyrot.* 105 = S. 108 *Pet.* = 127 *Holl* Z. sich bei Pasiphae in einen Stier verwandelt, beruht demnach nicht auf Gedankenlosigkeit des christlichen Schriftstellers, wie *v. Wilamowitz, Sitzb. BAW* 1911, 767 meint.

Penelope: Pan. *Epiph.* a. a. O. Vgl. o. Bd. 3, Sp. 1909 ff.

Persephone: 1. Dionysos Zagreus (*Lobeck, Aglaoph.* 1, 547) oder Sabazios. *Lyd. de mens.* 4, 51 S. 106, 21 *W.* Nach *Nonn. Dion.* 6, 128 ff. hat Z. den Zagreus in der syrakusanischen Kyanegrotte gezeugt, nach *Diod.* 5, 75 Persephone den Dionysos in Kreta geboren, und *Euripides, Kret. fr.* 472 *N.*[2] glaubt kretische Lokalfärbung durch die Erwähnung der *Ζαγρέως βρονταὶ καὶ ὠμοφάγοι δαῖται* zu geben. 3. Meilinoe bzw. Melinoe. S. o. Bd. 2, Sp. 2636; *Cook* 1, 780; 2, 1114, 5; *Gruppe, Griech. Myth. u. Relg.* 1190, 3.

Pheraia: Hekate. S. o. Bd. 3, Sp. 2295, 61 ff.

Phoinissa, Tochter Alpheions: Endymion. Nach der Buchstabenordnung bei *Clem. recogn.* 10, 21 ist vielleicht mit *Bücheler* Iphianassa zu lesen, die sonst Gattin Endymions heißt.

Phthia, Tochter des Phoroneus: Achaios. S. o. Bd. 3, Sp. 2471, 63.

Plusia: Aoide, Arche, Melete, Thelxinoe. S. o. Bd. 3, Sp. 2565.

Plute, Plutis, Pluto: Tantalos. S. o. Bd. 3, Sp. 2565. 2567; *Cook* 1, 156 f.

Praxidike: von Z.? Soter Mutter des Ktesios, der Arete und Homonoia. S. o. Bd. 1, Sp. 494. 2701, 36; Bd. 3, Sp. 2913, 15 ff.; *Cook* 2, 971 f. Anm. 2.

Protogeneia: Aethlios. S. o. Bd. 1, Sp. 89; Bd. 3, Sp. 3182. 3353, 8 ff.; *Clem. recogn.* 10, 21.

Pyrrha: Hellen. *Schol. Plat. Symp.* 27 S. 208 d (vgl. *Hellan. FGrHist* 4 *F* 125; *Apollod. Bibl.* 1, 49; *Hyg. fab.* 155. Bei *Clem. recogn.* 10, 21 lautet der Name des Sohnes Helmetheus. Der zweite Bestandteil des Wortes bildet den Schluß des vorher als Vater, bei *Hesiod* (o. Bd. 3, Sp. 3355, 57) auch als Gatte der Pyrrha genannten Prometheus.

Rheia: Kore oder Persephone. *Athenagoras, Pr.* 20. Z. bindet Rheia mit dem herakleotischen Knoten, um sie zu vergewaltigen. Vgl. Kybele.

Salamis (Salamina): 1. Kychreus. S. o. Bd. 4, Sp. 287, 63 ff. 2. Sarakon. S. o. Bd. 4, Sp. 337 f.

Selene: 1. Herse. S. o. Bd. 1, Sp. 2591, 22 ff. 2. Nemea. S. o. Bd. 3, Sp. 115. 47. 3. Pandia. S. o. Bd. 3, Sp. 1515, 51 ff. Vgl. o. Bd. 2, Sp. 3172 f. *Cook* 1, 732 f.

Semele: Dionysos. S. o. Bd. 4, Sp. 663 ff. Vgl. *Cook* 2, 274 ff.

Sinope. S. o. Bd. 4, Sp. 948, 31 ff.

Styx: Persephone. *Apollod. Bibl.* 1, 13. *Gruppe, Gr. Myth. u. Relg.* 1182.

Taygete: Lakedaimon. S. o. Bd. 2, Sp. 811 f.; Bd. 4, Sp. 154, 21.

Thaicrucia, Tochter des Proteus: Nympheus. S. o. Bd. 5, Sp. 441 f.

Thaleia: Paliken. S. o. Bd. 3, Sp. 1293; *Cook* 1, 105 f.; 2, 909.

Thebe Aigyptia: Herakles. *Lyd. de mens.* 4, 67 S. 122, 2 *W.*; s. o. Bd. 5, Sp. 555, 14 ff.

Themele (d. i. Semele): Dionysos.

Themis: 1. Die Horen Dike, Eirene, Eunomia. 2. Die Moiren Klotho, Lachesis, Atropos. 3. Astraia. 4. Nymphen am Eridanos. 5. Die Hesperiden. S. o. Bd. 5, Sp. 572 ff.; *Otto, Götter Gr* 195; *Wilamowitz, Glaube* 1, 360.

Themisto: Arkas. S. o. Bd. 1, Sp. 552, 18 ff.

Thymbris (Thybris?): Pan. S. o. Hybris und *Gruppe, Gr. Myth. u. Relg.* 1391, 0.

Thyia: 1. Magnes. S. o. Bd. 2, Sp. 2293,

19 ff. 2. Makedon. S. o. Bd. 2, Sp. 2291, 64 ff.; Bd. 5, Sp. 915, 22 ff.

Thyone: Dionysos. S. o. Bd. 4, Sp. 663, 51 ff.; Bd. 5, Sp. 926 ff.

Torrhebia: Karios. S. o. Bd. 5, Sp. 1071, 1 ff.

Lieblingsknaben des Z.:

Chrysippos. S. o. Bd. 1, Sp. 903, 57 ff. Dazu *Clem. Protr.* 2, 33, 5, S. 24 *St.* und *Hyg. fab.* 271, der nach *v. Wilamowitz, Ind. lect. Gryph.* 1880/81 S. 13 für ΘΗΣΕΥΣ in seiner Quelle fand ΟΖΕΥΣ.

Ganymedes. S. o. Bd. 1, Sp. 1595, 33 ff. Vgl. *Robert, Oidipus* 1, 396; 2, 133, 2.

2. Kinder des Z.:

Von der Nachkommenschaft des Z. scheint es auch solche Verzeichnisse gegeben zu haben, die nicht nach den Müttern, sondern nach den Kindern geordnet waren. Nach einer späten Angabe zeugte Z. Πῖκος (s. u. Abschn. IV) allein 70 Kinder. Die erhaltenen Verzeichnisse (z. B. *Hyg. fab.* 155) sind aber dürftig und lassen sich aus anderen Angaben sehr vervollständigen.

Achaios — Phthia.

Adonis . . . *ut Philostephanus libro, quo quaestiones poeticas reddidit, ex Iove sine ullius feminae accubitu procreatur, Prob. Verg. Ecl.* 10, 18. Die Angabe scheint die Angleichung von Adonis an Attis vorauszusetzen.

Adrasteia — Ananke.

Aethlios — Protogeneia.

Agamedes — Iokaste.

Agdistis entsteht aus dem auf einen Felsen entströmten Samen des Z. s. o. Bd. 1, Sp. 100, 31 ff.; *Hepding, Attis* 104 f.

Aglaia — Eurynome.

Aiakos — Aigina.

Aigipan — Aix.

Aiolos, *Eurip.* Ἴων 63. Nach *Intp. Serv. Aen.* 1, 52 ist Aiol. S. des Z. oder Poseidon.

Akragas — Asterope.

Alchanus — Chari[kle]ia.

Ammon — Pasiphae.

Amphion — Antiope.

Anchin(i)os — Kassiepeia.

Ankaios — Astypalaia.

Aoide — Plusia.

Aphrodite — Dione. Nach *Orph. frg.* 183 *K.* entsteht Aphrodite aus dem ins Meer gefallenen Samen des Z. — Vgl. unt. Kypris.

Apollon — Leto.

Arche — Plusia.

Ares — Hera. Vgl. u. Enyalios; *Wilamowitz, Glaube* 1, 323 f.

Arete — Praxidike.

Argos — Europa III.; Niobe.

Arkas — Kallisto; Megisto; Themisto.

Arkeisios — Euryodeia.

Arktos? — Amaltheia.

Artemis — Leto.

Asopos — Eurynome.

Athene — Metis. S. u. Z. Κορυφαῖος. *Wilamowitz, Glaube* 1, 234 u. 124 führt Athenes Geburt aus dem Scheitel des Z. auf ein ursprüngliches Aufsteigen aus dem Gipfel eines Berges zurück. Vgl. *H Güntert, Labyrinth. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung. Sitzber. der Heidelb. Ak. d. Wiss.* 1931/32, 5. *Abh.* § 30.

Atropos — Themis.

Attis? vgl. *Hippolyt. ref.* 5, 9 εἴτε Κρόνου γένος εἴτε Διός.

Atymnios — Kassiepeia.

Basileia o. Bd. 1, Sp. 751, 12 ff.

Belos — Io; Libea.

Bithynos, *Steph. Byz.* 169, 19.

Britomartis — Karme.

Charites — Eurynome; Hermione.

Daktyloi Idaioi — Ida.

Dardanos — Elektra.

Dike — Themis.

Dionysos — Amaltheia (als [Z.] Ammon); Arge; Demeter; Dione; Hye; Io; Lysithea oder Lysithoe; Persephone; Semele (Themele); Thyone.

Dodon — Europa II.

Drakon? — Salamis.

Eetion — Elektra.

Eirene — Themis.

Emathion — Elektra.

Endymion — Iphianassa? (überlief. Phoinissa). Kalyke?

Enyalios, *Oxyrh. Pap.* 1241, 4, 21 = Bd. 3, S. 105. Vgl. o. Ares.

Eunomia — Themis.

Euphrosyne — Eurynome.

Euterpe — Mnemosyne.

Euxantios — Dexione; Dexithea.

Gargaros, *Steph. Byz.* s. v. 199, 1; *Etym. Magn.* 221, 30; nach *Nymphis FHG* 3, 14, 10.

Geraistos, *Steph. Byz.* s. Γεραιστός und Ταίναρος (= *Charax FHG* 3, 636, 1, nicht aufgenommen in *FGrHist.* 103 F 2); s. o. Bd. 1, Sp. 1627.

Graikos — Pandora; Protogeneia.

Haimon — Melia.

Harmonia — Elektra.

Hebe — Hera.

Hekate — Asteria; Demeter; Pheraia.

Helena — Leda; Nemesis.

Helenos — Lysithea II.

Helios — Hyperione, *Arnob.* 4, 22.

Hellen — Pyrrha. Ohne die Mutter wird Z. als Hellens Vater genannt von *Joh. Lyd. mens.* 4, 67 *W.*; *Sch. Ap. Rh.* 1, 121.

Hemithea — Elektra.

Herakles I. — Lysithoe (von Z. Αἰθήρ).

Herakles III. — Anchiale.

Herakles IV. — Thebe Aigyptia.

Herakles VII. — Maia.

Hermes — Maia. Vgl. auch u. Z. Πῖκος.

Hermos, *Hom. epigr.* 1, 5.

Herophile — Lamia.

Herse — Selene.

Homonoia — Praxidike.

Horen — Themis.

Iarbas? (Hammone satus *Verg. Aen.* 4, 198) o. Bd. 1, Sp. 58.

Iasion, Iasos — Elektra.

Kabiren — Kalliope.

Kairos, jüngster Sohn des Z. nach *Ion von Chios, Paus.* 5, 14, 9; s. o. Bd. 2, Sp. 898, 1.

Kalabros? *Steph. Byz.* s. Ταίναρος (= *Charax FHG* 3, 636, 1; vgl. zu Geraistos).

Kalliope — Mnemosyne.

Kar — Krete.
Karios — Torrhebia.
Karnos — Europa, o. Bd. 2, Sp. 967, 21.
Kastor — Leda.
Kentauren, kyprische, aus Z. Samen entsprossen, als er die Aphrodite zum Weibe begehrte, *Nonn. Διον.* 5, 611 ff.; 14, 193 ff.; 32, 71 f. Vgl. dagegen *Androkles* oder *Menander FHG* 4, 448 bei *Tz. Lyk.* 447 und *Etym. Magn.* 738, 50 f.; *Knaack, Herm.* 25 (1890), 82 f.
Klotho — Themis.
Kore (*τουτέστι τοῦ κόρου καὶ τῆς εὐωχίας, Lyd. mens.* 4, 71 *W.*) — Demeter; Rheia.
Korinthos, s. o. Bd. 2, Sp. 1382, 3 ff.
Koron — Leanide oder Leaneira.
Korybanten — Kalliope.
Kres — Idaia I. Vgl. *Eustath.* zu *Dion. Per.* 498.
Krinakos o. Bd. 2, Sp. 1430, 35.
Kronios — Himalia.
Ktesios — Praxidike.
Kureten — Idaia I.
Kyalos? *Steph. Byz.* s. v. 389, 3.
Kypris — Aphrodite.
Kytos — Himalia.
Lachesis — Themis.
Lakedaimon — Taygete.
Lakon — Chonia.
Lokros — Maira.
Magnes — Thyia.
Makedon — Aithra; Aithyia; Thyia.
Megaros — Nymphe *Σιθνίς.*
Melera — Pandora.
Melete — Plusia
Meliteus — Nymphe *Ὀθρηίς.*
Melpomene — Mnemosyne.
Minos — Europa I.
Mopsos — Chloris.
Musaios — Helena.
Musen — Mnemosyne.
Myrmidon — Eurymedusa.
Nemea — Selene.
Nike, *Kornut.* 9, S. 30 *Os.*; *Himer. or.* 19, 3. Vgl. o. Bd. 3, Sp. 306, 23.
Nymphen o. Bd. 3, Sp. 502, 30 ff., z. B. die *Ὀρεστιάδες, Il.* Z 420. Nymphen des Eridanos — Themis; Pla[t]ane[is] *κόρη Διὸς ὑδατόεσσα* (Mytilene), *IG* 12, 2, 129.
Nympheus — Thaicrucia.
Ogygias — Eurynome.
Olenos — Anaxithea.
Olympos — Chalcea.
Orchomenos — Isonoe.
Paliken — Aitne oder Thaleia.
Pan — Aiga (*Gruppe, Gr. Myth. u. Relgesch.* 1386, 2; 1390, 2); Hybris; Penelope? Thybris.
Pandia — Selene.
Pandoros — Pandora.
Peirithoos — Dia.
Pelasgos — Europa III; Niobe.
Persephone — Demeter; Rheia; Styx.
Perseus — Danae.
Polydeukes — Leda. *Schweitzer, Herakles* 222 ff.
Polymedes — [Ch]thonia (überl. Cothonia).
Polymnia — Mnemosyne.
Rhadamanthys — Dike; Europa.
Sarakon (Drakon?) — Salamis.
Sarpedon — I. Europa. — II. Hippodameia III; Laodameia. *Wilamowitz, Glaube* 1, 225, 3.
Solymos — Chaldone; Chalkedonia?
Spartaios — Himalia. Vgl. *Steph. Byz.*, der vom Berg *Σκύλλιον* (s. v. 579, 10) bei Priansos sagt *ἔνθα φασὶν ἀποθέσθαι τοὺς Κούρητας μετὰ τῶν Σπαρτιατῶν τὸν Δία.*
Tainaros, S. o. Bd. 5, 8, 5 ff.
Tantalos — Plute; Plutis.
Terpsichore — Mnemosyne.
Thaleia — Eurynome; Mnemosyne.
Thebe — Iodama.
Thelxinoe — Plusia.
Thissaios? — Chrysogeneia. S. o. Bd. 5, 801, 13 ff.
Thriai. S. o. Bd. 5, 866, 36 ff.
Titias. S. o. Bd. 5, 1030, 25 ff.
Tityos — Elara; Larisa.
Tyche Soteira, Tochter des Z. *Ἐλευθέριος, Pind. Ol.* 12, 1. [Dies ist nur poetisch-allegorische Ausdrucksweise für die Tatsache, daß durch das Walten des Z. die Stadt Himera von der Tyrannis des Thrasydaios befreit worden ist. Daher ist Z. Befreier der Vater, der Urheber des „Glücks" von Himera; s. *Pauly-Wissowa, RE* 8, 1616. S. auch o. Bd. 5, Sp. 1312. Z.]
Urania — Mnemosyne.
Zagreus — Persephone.
Zethos — Antiope.

Außerdem nennt *Plat. Lys.* 2, S. 205 d (*ἐκ Διός τε καὶ τῆς τοῦ Δήμου ἀρχηγέτου θυγατρός*) den Z. Ahnherrn des Lysis. Ohne Gattinnen sollen, wie das obige Verzeichnis ergibt, aus Z. Samen geboren sein: Adonis, Agdistis, Aphrodite und die kyprischen Kentauren, mit einer Gattin erzeugt, aber von Z. selbst zur Welt gebracht, Athena und Dionysos.

3. ἱερὸς γάμος des Z.

F. G. Welcker eröffnet seine Ausführungen über Z. (*Griech. Götterlehre* 1, 193) folgendermaßen: „Mit dem angebornen Gefühl der Gottheit verband sich bei den Griechen, wie bei den meisten Völkern Asiens und Europas nachgewiesen ist, der Gedanke, daß durch die Vermählung des himmlischen Gottes mit der Erde Leben und Wachstum in der Natur erwachen und die sich aus einander fortpflanzenden Geschöpfe entstehen ... Die Natur ist als gegeben, als daseiend von jeher und im allgemeinen als göttlich lebendig und empfänglich, Gäa als eine Göttin angesehen. Mit ihr unter verschiedenen Namen nach der Verschiedenheit der Stämme, so daß sie an demselben Ort von Anfang einander ausschließen, als Gäa, Dione, Demeter, Hera, zeugt Kronion, und es erblüht in weiterer mythologischer Entwicklung ein Kind oder es erwacht ein Trieb."

Man hat aus den Vorstellungen verschiedener Völker ein indogermanisches göttliches Urpaar, Himmel und Erde, als große, umfassende Götter erschließen wollen. Mit solchen Schlüssen müssen wir bei den mangelhaften Belegen, die uns vorliegen, sehr zurückhaltend sein, wenn wir auch Glaubensäußerungen, wie sie *Welcker* kennzeichnet, bei mehreren Völkern finden (*H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland* 206; *Kretschmer, Einleitung in die*

griech. Sprache 90f., dem *A. Dieterich, Mutter Erde* 17f. beistimmt), doch auch bei Völkern anderer Gemeinschaften. Ob solche Vorstellungen bei den Griechen auf ein Erbe der Urzeit zurückgehen oder erst später entstanden sind, muß unentschieden bleiben. Voraussetzung für sie ist die Verehrung der Erdmutter, die in vor- und frühgeschichtlicher Zeit sehr im Vordergrunde stand (*A. Dieterich, Mutter Erde; Fehrle, J. J. Bachofen und das Mutterrecht: Neue Heidelb. Jahrb.* 1927, 108ff.; *Kornemann, Die Stellung der Frau in der vorgriech. Mittelmeerkultur, Orient und Antike,* Heft 4, 1927). Durch kultische Handlungen nach der Analogie menschlicher Zeugung wurde ihr Schoß zum Gebären des Lebens veranlaßt. Wenn die Erde als göttliche Macht mehr oder weniger personifiziert aufgefaßt wurde, war es selbstverständlich, daß auch die mit ihr zeugende Macht in den Bereich der Götter erhoben wurde. So trat neben den Kultus früh der Mythus, der von heiligen Zeugungen, *ἱεροὶ γάμοι*, göttlicher Mächte erzählte. Daß dabei die Befruchtung der Erde durch den Regen und die Sonnenwärme zugrunde liegt, zeigt die Tatsache, daß im Mythus die männlichen Mächte, die sich mit der mütterlichen Erde verbinden, himmlische sind. Die Herkunft aus der Beobachtung der Naturvorgänge und die Stoffgebundenheit spürt man noch in *Hesiods Theogonie* 176 ff.:

Ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καί ῥ' ἐτανύσθη πάντῃ,

besonders, wenn man die Verse mit 126f. zusammenhält, und in den Versen des *Aeschylus, fr.* 44:

Ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς Οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,
ἔρως δὲ Γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν.
ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνατῆρος οὐρανοῦ πεσὼν
ἔδευσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς
μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον·
δένδρων ὀπώρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάνους
τέλειός ἐστι. τῶν δ' ἐγὼ παραίτιος.

An Stelle des Uranos trat später Zeus, der ja auch sonst von oben herab Segen und Fluch schickte.

So ist wohl seine Liebesverbindung mit der vorgriechischen Leto (*Bethe, Ἀντίδωρον* für *Wackernagel* 20) aufzufassen und die *ἱεροὶ γάμοι* mit Dione (s. o. Sp. 442 f.; *Schweitzer, Herakles* 38), Demeter (s. o. Sp. 441 f.), Gaia (s. o. Sp. 438 f. 443 f.) und Hera (*Il.* 14, 329—353 und o. Sp. 440 f.; *O. Kern, Rel. der Griech.* 1, 58 ff.; *W. Otto, Götter* 42 ff.).

Mehrfach ist bei solcher Liebesverbindung ein Baum von Bedeutung. Das weist auf den Segen hin, der von der Vereinigung ausgehen soll (*Schweitzer, Herakles* 49f.; *Kern, Rel. d. Griech.* 1, 64).

Mag *Farnell* recht haben (*Cults* 1, 184 ff.), wenn er den Liebesbund des Z. und der Hera im allgemeinen nur als Abbild der irdischen Ehe auffaßt; aber in Stellen wie der angeführten sind die religiösen Vorstellungen von *ἱεροὶ γάμοι* auf Z. und Hera übertragen.

In frühgriechischer Zeit hat man die göttliche Erde ziemlich einheitlich als eine Mutter aufgefaßt, während die zeugenden Mächte verschieden waren (*Dieterich, Mutter Erde* 93f.). Aber für die von uns übersehbare Zeit der Entwicklung griechischer Religion ist das Verhältnis anders: die umfassende Macht des Z. verdrängt auch hier die anderen zeugenden Mächte, während die Erdgöttin ständig mehr zurücktritt. Die Mythen werden umgebildet und mögen, als ihr Ausgangspunkt dem Glauben nicht mehr lebendig war, dazu beigetragen haben, den Z. zum Gatten unzähliger Frauen und zum Vater unzähliger Kinder zu machen, von denen die Listen oben einen Teil aufweisen. Menschen, die nicht mehr ehrfurchtsvoll zum „Vater der Menschen und Götter" aufblickten, spotteten dann über seine Liebesabenteuer. So stellte man ihn im Bilde dar, wie er drauf und dran ist, mit einer Leiter durchs Fenster zu seinem Liebchen einzusteigen (*Heydemann, Arch. Jahrb.* 1, 1886, 267 f.; *Bieber, Die Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum* S. 140, Taf. 76; *R. Herbig, Das Fenster in der Architektur des Altertums,* 1929, 30 f.; *Radermacher, Zur Geschichte der griech. Komödie, Wiener Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* 202, Bd. 1, 1924, 20).

IV. Beinamen des Z.*)

Ἀβοζηνός, Inschrift aus Phrygien, *bull. corr. hell.* 1896, 109, 4. Vgl. u. *Βοζηνός. Cook* 2, 570.

Ἀβρεττηνός, genannt nach der mysischen Landschaft Abrettene oder einer Ortsbezeichnung. *Strab.* 12, 8, 9. 574.

Ἀγάθιος, Inschr. gef. zwischen Nikaia und Dorylaion, *CIG* 3766.

Ἀγαμέμνων. Vgl. o. 1, 96; *Cook* 2, 1069 f.; *Pfister, Reliquienkult* 536; *J. Harrie, Arch. f. Rel.-Wiss.* 23, 1925, 359 ff. *J. Rose, class. rev.* 35, 147. Nach *S. Wide, Lak. Kulte* 337 war in Lakonien, besonders in Lapersai, ein lebenskräftiger Kult des Z. *Ἀγαμ.* Das ist falsch. Den Ortsnamen L. hat es nicht gegeben (gegen den Artikel Lapersai in der *RE*). Er ist aus dem Beinamen Lapersios hergeleitet, den Lykophron dem Z. gibt. Auf Lykophron gehen spätere christliche Quellen zurück. S. o. Lapersios. Vgl. *Momigliano, Stud. ital.* n. s. 8, 1930, 317 ff.

Ἄγγελος. 1) Z. *ὕψιστος καὶ ἀγαθὸς ἄγγελος* Inschrift von Stratonikeia *Le Bas As. min.* 515 = *bull. corr. hell.* 1881, 182, 3; vgl. *Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* 216 f. S. auch den *θεῖος ἄγγελος*, ebd. 182, 4 und *Cumont, Rev. l'instr. publ. Belge* 1897, der an die Hekate von Stratonikeia erinnert. — 2) *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus) Angelus Heliopolitanus.* S. o. 1, 1991, 56 ff. Vgl. *Dibelius* a. a. O. 218; *Cook* 2, 880; *RE.* Supplb. 3, 104 f.

Ἀγήτωρ in Sparta. *Xenoph. Lac. resp.* 13, 2; nach *Nikol. Damask. FGrHist* 90 *F* 103 z 14 f. (*Hist. min.* 1, 151, 10) opfert ihm der ins Feld ziehende König, auch wurde von seinem Altar das Feuer genommen, das der *πυρφόρος* diesem

*) Die bloß bei Dichtern bezeugten Namen (aufgezählt bei *Bruchmann, Epitheta deorum* S. 122 ff.) sind bis auf einzelne vielleicht aus dem Kult stammende hier nicht aufgezählt. Da und dort sind Ergänzungen zu *Bruchmanns* Verzeichnis gegeben.

vorantrug. Gegen *Wides* (*Lak. K.* 13) Gleichsetzung dieses Z. Ἀγ. und des mit Athena und den Tyndariden auf dem Altmarkt verehrten Ἀμβούλιος s. *Szymanski, Sacrif. Graec. in bellis milit.* 14. Zum spartan. Agetor vgl. den argivischen Hegetor. Dazu *Nilsson, Griech. Feste* 123; *Usener, Sintfluts.* 84; Ders., *Kl. Schriften* 4, 288; *Cook* 1, 373.

Ἅγιος (oder Ἅ. θεὸς) *Οὐράνιος* Z. in **1**) Baitokaike. Seine κάτοχοι werden auf Inschr. (*CIL* 3¹, 184, 40; vgl. 3², 972ᵇ und *CIG* 3, 4475; *Dittenberger OGIS* 262; *Lucas* und *v. Oppenheim, Byz. Zeitschr.* 14, 21) erwähnt. — **2**) Umm idj Djimâl in Südsyrien Z. ἅγ. ἐπήκοος, Altar, *Princeton, Archaeol. Exped.* 3, A 3 S. 141 no. 241. — Vgl. den Altar mit der Aufschrift Διὸς ἁγίου auf Mzz. von **3**) Tripolis in Phoen., *Head h. n.*² 799 und *Hill, Journ. Hell. Stud.* 1911, 62, sowie den θεὸς Ἅγιος Βαλ Κύριος Γενναῖος (*Hill* ebd. 59) und u. Z. Βεελβώσωρος. *E. Williger, Hagios* 81.

Ἀγκυρανός, genannt nach einem heiligen Anker? Vgl. *Svoronos, Journ. intern. d'ant. num.* 16, 1914, 109, der *Paus.* 1, 4, 5 vergleicht.

Ἀγοραῖος. 1) Athen a) am Markt (nach *Judeich, Topogr.* 312 in der Nähe des περισχοίνισμα, des alten Volksabstimmungsplatzes, *Aisch. Εὐμ.* 972; *Eur.* Ἡρακλεῖδ. 70; *IG* 1, 23, 5; *Arstd.* 1, 11 *Ddf. Hsch.* Ἀγοραῖος und Ἀγοραίου Διὸς βωμός; *Bekker, Anecd.* 327, 6. 338, 32f.; *Kaibel, Epigr.* S. 322 zu 792 vermutet eine Verbindung dieses Z.altares mit dem Altar des Ἔλεος, *Paus.* 1, 17, 1. b) Nach der Verlegung der Volksversammlungen auf die Pnyx wurde auch auf dieser (*Sch. Arstph.* ἱππ. 410 [ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ]) Z. Ἀγοραῖος verehrt. Vgl. *Judeich, Topogr.* 352; *Svoronos, Journ. intern. d'arch. num.* 1901, 437, der aber die Pnyx auf den jetzt von der Sternwarte gekrönten und gewöhnlich nach einer Weihinschrift 'Nymphenhügel' genannten Berg setzt und (vgl. 445 und 504) auf diesen Kult schwerlich m. R. den ὅρος Διός *IG* 1, 504 bezieht. Ein Teil der unter a) verzeichneten Stellen kann sich auf die Pnyx beziehen. — **2**) Theben, *Paus.* 9, 25, 4. — **3**) in Olympia, außerhalb (? überl. ἐντός) der Altis, stand ein Altar des Z. Ἀγ. neben dem der Artemis Ἀγοραία, *Paus.* 5, 15, 4. Nach *Weniger, Klio* 14, 1914, 436, der den Gott dem Z. Ὅρκιος von Olympia gleichsetzt, lag dieser Altar zwischen Buleuterion und Proedria, südlich der Altis. — **4**) in Sparta, *Paus.* 3, 11, 9. — **5**) Belodovitza (= Alalkomenai?) in Makedonien, Inschr. vom J. 167 n. Chr. *Rev. arch.* 1873², S. 29. — **6**) Thasos, Inschr. Διὸς Ἀγοραίο Θασίο, *IG* 12, 8, 361. — **7**) Ainos, *Theophr.* bei *Stob. flor.* 2, S. 129, 10 f. H. — **8**) Thera, Inschr. vom Markt, *GDI* 4761. — **9**) Dreros auf Kreta, Eid der Epheben: Δῆνα τὸν Ἀγοραῖον neben Hestia, Z. Ταλλαῖος, Apollon Δελφίνιος, Athanaia Πολιοῦχος, Apollon Ποίτιος, Lato, Artemis usw.; *Cook* 1, 729; *GDI* 4952 (= *SIG*³ 527), 18 ff. — **10**) Itanos, Inschr., *Mus. Ital.* 1890, 564, 7; vgl. den Eid der Itanier *SIG*³ 526, 8; *Cook* 2, 929. — **11**) in Gortyn erscheint Tan Ἀγ. neben Athanaia Πολιοῦχος, Apollon Πύτιος, Enyalios und Artemis als Eidgott, *GDI* 5023, 14 ff. — **12**) in der Kaiserzeit zeigen Mzz. der Provinz Kreta einen Altar und die Aufschrift Διὸς Ἀγοραίου. — **13**) Nikaia? Mzz. der Kaiserzeit, vgl. *Robert, Herm.* 1888, 431. — **14**) Erythrai, Inschr., 5./4 Jh., *GDI* 4, 880, n. 60ᵇ, 10; vgl. *Wilhelm, Österr. Jahresh.* 1909, 134; Ἀθηνᾶ 1908, 194ᴮ, 8. — **15**) Saitta, *Class. Rev.* 19, 1905, 367 ff. — **16**) Selinus, *Hdt.* 5, 46; vgl. *GDI* 1, 3046; nach *Dittenberger SIG*³ 1122, A. 2 ist aber bei *Hdt.* bloß an einen Altar zu denken. — **17**) in Thurioi ist Z. Ἀγ. Eidgott nach *Theophr.* bei *Stob. Anth.* 44, 22. — Oft wird außerdem Z. Ἀγ. ohne Angabe einer bestimmten Kultstätte erwähnt: *Arstph.* ἱππ. 500; *Plut.* Σωκρ. δαιμ. 20; *an seni sit ger. resp.* 10; 17, 4; *Iul.* μισοπ. 366ᵇ = 473, 6 H.; *Cod. Laur.* C 222, 4; *Anon. Laur.* 2; vgl. auch *Arat. Phaen.* 2f. μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί, πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί. — Außer als Ἀγ. wird Z. auf dem Markt auch unter andern Namen verehrt; z. B. als Eleutherios, Soter; diese Heiligtümer dürfen im allgemeinen nicht, wie es z. B. *Maybaum, Zeusk. in Boiot.* 8 aus *IG* 7, 2713 folgert, gleichgesetzt werden. Außer Z. werden auch andere Gottheiten als Marktgottheiten bezeichnet, besonders Artemis, Athena, Hermes und Themis (z. B. Πρακτικά 1910, 223; *Hsch.* Ἀγοραία; vgl. λ 807; β 68; ι 112), die mit Z. auch die Namen Σώτειρα und Ὁρκία (*Eur.* Μήδ. 208 Ζηνὸς ὁρκία Θέμις) gemeinsam hat und überhaupt Z. Ἀγ. besonders nahesteht. Vgl. ἀγώνιος.

Ἄγος· ὁ Z. παρὰ Κυζικηνοῖς, *Bekker, Anecd.* 338, 26, nach *Hasluck, Cyz.* 223 vielleicht der 'Bluträcher'.

Ἀγρεύς, Mzz. von Kerkyra, Kaiserzeit.

Ἀγυιεὺς *Anon. Laur.* 3; *Cook* 2, 165.

Ἀγχέσμιος. S. o. S. 568.

Ἀγωγεὺς *Cod. Ambr.* C 222, 17.

Ἀγώνιος, *Soph.* Τραχ. 26 scheint der Z. der Agone zu sein; vgl. aber auch *Eust.* Ω 1: ἀγὼν ἡ ἀγορά· ὅθεν καὶ ἀγωνίους θεοὺς Αἰσχύλος τοὺς ἀγοραίους, vgl. *sch. Townl.* Ω 1: παρὰ δὲ Βοιωτοῖς ἀγὼν [ἡ] ἀγορά.

Ἄδαδος, Ἄδατος, oft auf delischen Inschriften erwähnt, z. B. *bull. corr. hell.* 1882, 495 no. 12; 496, 1892, 161 und *U. Wilcken, Zu den „Syrischen Göttern". Festgabe für Deissmann* (1927) 4, 18. S. o. 1, 66 u. Adad und 1, 1988 f.; *Cook* 1, 549 ff. 778.

Z. Ἀιδης von Koroneia wird erschlossen durch Verbindung von *Paus.* 9, 34, 1, der den neben Athena Ἰτωνία stehenden Gott Z., und *Strab.* 9, 2, 29 S. 411, der ihn Hades nennt; vgl. *Farnell, Cults of Gr. Stat.* 1, 105; *RE Supplb.* 3, 867 ff.

Ἀέριος (?) Vgl. *Cook* 2, 808, 0.

Ἀθῷος. S. o. S. 568 u. *Cook* 2, 906, 1.

Αἰγαιών, *Cod. Ambr.* C 222, 21. S. o. 1, 140 ff.

Αἴγιος, *Cod. Ambr.* C 222, 6; *Anon. Laur.* 6.

Αἰγί(ϝ)οχος, αἰγιοῦχος. Die Dichterstellen bei *Bruchmann, Epith.* 123, vgl. *IG* 5, 1, 238, 7. Der Name, den (*Plut.*) παροιμ. Ἀλεξ. 127 von der Ziege Amaltheia herleitet, ist seltsam; regelmäßig wäre von αἰγίς bei aktivischem Sinn des zweiten Bestandteils αἰγιδόχος. Die Zurückziehung des Tons erklärt *Wackernagel GGN* 1914, 105 aus dem äolischen Ursprung

des Beiworts, das von *Göbel, Zs. f. österr. Gymn.* 1876, 245 als 'in der Aigis dahinfahrend', dagegen von *Bechtel, Lexil. z. H.* 17 als 'die Aigis (grausam) schwingend' gedeutet wird. *A. J. Reinach, Rev. hist. rel.* 60, 1909 [2], 337 glaubt, daß die Vorstellung von Z. *Αἰγ.* im Kultus des Palladions hervorgegangen sei. S. o. 1, 149 ff.

Αἰγοφάγος *ὁ Ζ. ὡς παρὰ Νικάνδρῳ ἐν Θηριακοῖς, EM* 27, 51. *Schneider, Nic.* S. 127 denkt, da die Stelle in den erhaltenen *Θηριακά* nicht vorkommt, an ein verlorenes Werk *Θηρευτικά*. *Meineke* vermutet: *Θηβαϊκοῖς*. Vgl. Hera *Αἰγοφάγος* in Sparta *Paus.* 3, 15, 9; *Cook* 1, 717, 3.

Αἰζανιτικός (?) (Juppiter Aezaniticus, Aezaniensis). S. o. 2, 752, 31.

Αἰθέριος (*καὶ Ἄμμων καὶ Ἐλευθέριος*), Hiera (Bresa) auf Lesbos, *IG* 12, 2, 484 (= *GDI* 1, 255), 8 f. Vgl. [*Aristot.*] *de mundo* 7 S. 401[a], 17; *cod. Ambr.* C 222, 19; *AP* 9, 453, 1; *Nonn. D.* 7, 267; 312; *Eisler, Weltenm. u. Himmelszelt* 2, 360. S. auch *Αἴθριος*, *Cook* 1, 26 f. 776.

Αἰθήρ (?) Vgl. *Cook* 1, 27 ff.

Αἰθίοψ. S. o. 1, 199, 64 ff. *Cook* 1, 195. 289 f. S. *Bruchmann.*

Αἴθριος, Altar, *Inschr. von Priene* 184 f.; *Herakleit. fr.* 120 bei *Diels, Fragm. der Vorsokr.* 1[4]; *Eisler, Philol.* 68, 1909, 146; *Cod. Ambr.* C 222, 11; *Anon. Laur.* 4; vgl. [*Aristot.*] *de mundo* S. 401[a], 17 u. o. *Αἰθέριος*. *Cook* 1, 26 ff.

Αἴκυλος *Cod. Ambr.* C 222, 9.

Αἰνήιος. *Hes. fr.* 57 *Rz.*[2] wird von *Sch. Ap. Rh.* 2, 297 (der sich auf Kleon [*Leon Byz.*? *FHG* 2, 331, 4] *ἐν Περίπλῳ* und *Timosthenes ἐν τοῖς Λιμέσι* beruft) dem *Αἰνήσιος* (vgl. *Strab.* 10, 2, 15 S. 456) gleichgesetzt und von dem Berg Ainos auf Kephallenia abgeleitet. Vgl. *EM* 153, 41. Ein Kopf des Z. erscheint auf Mzz. der Stadt Pronnoi auf Kephallenia (4. Jh.). *Cook* 2, 907, 2.

Αἰολοβρόντας bei *Pind. Ol.* 9, 42 faßt *Usener, Kl. Schr.* 4, 276 f. als Dvandva-Kompositum ('der Blitzdonnerer').

Αἰπυλόφιος s. *Ἐπιλόφιος*.

Αἰτναῖος. S. o. 1, 202, 55 ff. *Cook* 2, 908, 1.

Ἀκραῖος. S. o. S. 568.

Ἀκρολοφίτας *Anth. Pal.* 6, 221, 9 f. Vgl. *Cook* 2, 343 (*Ζανί*).

Ἀκταῖος (?) wurde nach *Dikaiarch FHG* 2, 262, 8 durch eine jährliche Prozession *κατὰ κυνὸς ἀνατολήν* nach der Pelionhöhle geehrt. Die Mitglieder des Festzuges, bei dem es sich ursprünglich wahrscheinlich um einen Regenzauber handelte, waren in Felle gekleidet. Für *Ἀκτ.* pflegt jetzt *Ἀκραῖος* (s. das.) gelesen zu werden, doch kann die Überlieferung vielleicht durch die in derselben Höhle spielende Aktaionsage etwas gestützt werden. Es haben dann zwei verschiedene Z. kulte nebeneinander bestanden, oder der eine Name ist aus dem andern durch volksetymologische Umdeutung entstanden. Nach *Marx, Ber. SGW* 58, 1906, 121 ist Z. Aktaios an die Stelle eines älteren mit Artemis gepaarten Gottes getreten, der mit Hirschgeweih dargestellt war. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 205 und *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 207 fassen Z. *Ἀκταῖος* (vgl. *Δημήτερος ἀκτή*) als Nährgott. Nach *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 78 ff. ist *Ἀκτ.* an die Stelle einer chthonischen Gottheit getreten; die Prozession nach dem Pelion wird so erklärt wie das Flehen der Erde um Regen (s. o. 1, 1581, 16). *Cook* 1, 164 f.; 420 ff. 2, 869, 2; o. 1; 217, 54.

Ἀλααιβριηνός, Weihinschrift, jetzt in Sofia, *θεοῖς ἐπηκόοις Διὶ καὶ Ἥρᾳ Ἀλααιβριηνοῖς*, gesetzt von dem *κοινὸν τῶν Διοσκόρων*, *Öst. Mitt.* 18, 1895, 112 no. 19; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertin.* 1, 681. Die Dioskuren, nach denen das Kolleg sich nennt, sind thrakische Gottheiten. Vgl. die Inschr. aus Kostinbrod in Bulgarien ... *ῳ Διὶ καὶ Ἥρ[ᾳ Αλααιβ]ρ[ι?]ηνοῖς θεοῖς*, *Ath. Mitt.* 38, 1913, S. 25 no. 137; vgl. ebd. S. 36.

Ἀλαλάξιος (?). Dieser Beiname wird für Keos gefolgert aus *Kallim.* fr. 9 *Pf.* (*Oxyrh. Pap.* 1011, 60 f. = Bd. 7 S. 29), wo es von der Insel heißt, daß dort Karer gesessen haben, *τέων* (pron. rel.) *Ἀλαλ. αἰεὶ Ζ. ἐπὶ σαλπίγγων ἱρὰ βοῇ δέχεται*. Allein vielleicht m. R. bezieht *Hunt* den Kult auf den karischen Z. *Στράτιος* (s. u.); welchen keischen Z. *Kallimachos* und seine Quelle, *Xenomedes,* diesem karischen gleichgesetzt haben, ja ob sie überhaupt einen bestimmten keischen Kult im Auge hatten, ist dann zweifelhaft.

Ἀλαλκομενεύς wird nach *EM* 56, 8 an vielen Orten verehrt; vgl. o. 1, 221, 41 ff. und 3, 378, 27 ff. Nach dem allerdings bis zur Unverständlichkeit verkürzten Zitat eines Geschichtschreibers bei *Steph. Byz.* 68, 19 scheint es, als habe in Alalkomenai Z. *Πολιεύς* neben Athena *Πολιάς* gestanden.

Ἀλάσιος (?) (Byzanz) s. u. *Ἀψάσιος*.

Ἀλάστορος (*Pherek. FGrHist.* 3 F 175; vgl. *Bekk. Anecd.* 374, 22) *Cook* 2, 1098. **Ἀλάστωρ** (*Kornut.* 9; *Hsch. s. v.*; vgl. *Aisch. fr.* 92 *N*[2]). Über den Dämon *Ἀλ.* vgl. o. 1, 222, 36 ff.; *Gruppe, Gr. Myth.* 761, 2. Das Wort bezeichnet zugleich den landflüchtigen Frevler und wurde, je nachdem man diese Bedeutung oder die Beziehung auf den Gott für ursprünglich hielt, schon im Altertum wie auch jetzt verschieden gedeutet, z. B. der Dämon von Didymos (bei *Bekk. Anecd.* a. a. O.) *ἀπὸ τοῦ τοῖς ἄλαστα πάσχουσιν ἐπαμύνειν*. *Farnell, Class. Quart.* 4, 1910, 187 glaubt, der Gott führe den Namen des Frevlers, weil sich der ihn anrufende Landflüchtige ihm gleichsetzte; er vergleicht Z. *ἀμφιθαλής, ἀφίκτωρ, ἱκέτης, ὁμόγνιος, ὅμαιμος*. Als *ἱκέσιος*, d. h. als Gott der Landflüchtigen, scheint Z. *Ἀλ.* in der Tat empfunden zu sein. *A. Tresp, Frg. d. Kultschr.* 126, *Rel. gesch. Vers. u. Vorarb.* 15, H. 1.

Ἀλάφριος (?) *Cod. Ambr.* C 222, 3.

Ἀλδήμιος (*Ἄλδος*). S. o. 1, 225 f. und *Cook* 2, 675. 1187, 0.

Ἀλεῖος (*Ἄλειος*) in Elis, vgl. *Steph. Byz.* s. *Ἦλις* 301, 5; *Kallim. fr.* 99 (*sch. Pind. O* 10, 55[c] *Drachm.*); *Suid. ἄλειον*. Vgl. *Ἀλιεῖος* und *Ἠλεῖος*. *cod. Ambr.* C 222, 14.

Ἀλεξητήριος Theben? *Aisch. Sept.* 8 mit *sch.*; vgl. *ἀλεξήτωρ Soph. OK* 143.

Ἀλεξίκακος *Orph. Λιθ.* 1; *Nonn. D.* 8, 340; 44, 86; *Plut. adv. Stoic.* 33; Fluchtafel, *GGN* 1899, 131, 26, *Wünsch, Rh. Mus.* 55, 1900, 76;

Sch. Soph. Tr. 303; *Eust.* κ 20 S. 786, 63; χ 481 S. 1935, 12 ff.; *Cod. Ambr.* C 122 no. 7; *Anon. Laur.* 8. Vgl. über *Z. Ἀλ. Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 112. — Außer Z. heißen auch Apollon und Herakles ἀλεξίκακοι, so daß, wenn der Hauptname des Gottes nicht genannt ist (z. B. *Arstph. Nub.* 1372; *Luk. ψευδολογ.* 23), nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, wer gemeint wird.

Ἀλιεῖος *Anon. Laur.* 9. Vgl. *Ἀλεῖος.*

[**Ἄλσει**]**ος** und Athena *Ἀλσεία* erscheinen auf der Inschrift aus der Stadt Kos, *Paton-Hicks Inscr.* 5[5]; *GDI* 3648. Ein Monat Alseios wird auf koischen und kalymnischen Inschriften sowie auf einem Amphorenhenkel genannt. *Cook* 2, 945, 1.

Ἀλύσιος (?) am Vorgebirge Dikton auf Kreta, gen. nach dem benachbarten Berg Alysis, *Schol. Arat.* 33. S. u. *Δικταῖος*. *Cook* 2, 945, 1.

Ἀμαλλαῖος (?) erschließt *Eitrem, Nord. Tidskr. f. fil.* 4, 8, 1919, 32 aus *Hesych. Ἀμμαλώ· ἑορτὴ ἀγομένη Διί*, wo *Schmidt* für *Διί* vorgegeschlagen hatte *Δηοῖ*.

Ἀμάριος wird neben Athena Amaria, Aphrodite und allen Göttern beim Eid erwähnt, den die Bürger von Orchomenos in Arkadien bei ihrem Eintritt in den achäischen Bund schworen (*IG* 5, 2 no. 344, 8 = *SIG*[3] 490 = *GDI* 1634). Die drei Gottheiten waren also die Schirmer des achäischen Bundes. Das *κοινοβούλιον, Strab.* 8, 7, 3 S. 385 (*Ἀμάριον*, überl. *Ἀρνάριον*), das den Aigiern gehörige *Διὸς ἄλσος τὸ Ἀμάριον, Strab.* 8, 7, 5 S. 387, wird von *Polyb.* 5, 93, 10 *Ὁμάριον* genannt; da dieselbe Form (*Διὸς Ὁμαρίου κοινὸν ἱερόν*) ebd. 2, 39, 6 für den Bundesgott der achäischen Niederlassungen in Unteritalien gebraucht wird, liegt kein Fehler vor, und da auch eine volkstümliche Entstellung eines unverständlich gewordenen Namens von ganz anderer Bedeutung (*Farnell, Cults of Gr. St.* 1 S. 43[c]) keineswegs naheliegt, ist der Name schwerlich mit *Foucart, R. A.* 32, 1876[2], 100; *compte rendu AIBL* 4, 4, 1876, 129 ff., *Welzel, De Iove et Pane dis Arcad.* 21; *Dittenberger SIG*[3] 1, S. 490 A. 2 u. a. zu lokrisch ἁμάρα zu stellen und als 'Lichtgott' zu fassen, wogegen schon *Schulze, Quaest. ep.* 500 Bedenken erhob. Auch *v. Wilamowitz, Il. und Hom.* 372, der, wie es scheint, das thessalische und das peloponnesische Achaia verwechselnd von einer thessalischen Stadt Homarion spricht und auch den nach Smyrna verpflanzten Namen Homeros für thessalisch hält, trifft nicht ganz das Richtige, wenn er den Z. *Ὁμάριος* als *Ἑταιρεῖος* faßt. Vielmehr haben diejenigen, die den *Ἀμάρ.* zu einem *Ὁμάρ.* machten, den ursprünglichen Sinn 'Bundeszeus' festhalten wollen. — Der Gott erscheint auf den Mzz. des achaiischen Bundes, von denen eine der ältesten *Wroth, Num. Chron.* 1900[4] S. 286 veröffentlicht. — Das Heiligtum lag ursprünglich auf dem Gebiet von Helike nahe Aigion. Da sich aus der Zugehörigkeit dieser Stadt zum Reich Agamemnons (*B* 575) und aus der Sage von der Einholung der Hindin von Keryneia, der Burg von Helike, durch Herakles ergibt, daß Argos in seiner Blütezeit hier gebot, da ferner der argivische Tyrann nachweislich versucht hat, in den von ihm eroberten Städten sein Götterpaar Zeus und Hera an die Stelle der dort vorher verehrten Hauptgottheiten, und zwar Zeus besonders an die Stelle Poseidons zu setzen (*Gruppe, Handb. d. griech. Myth. u. Religionsgesch.* 1155_1, 1157_3; vgl. u. *Ἀπατούριος*), so erhebt sich die Frage, ob während des 8. Jh.s achaiischer Bundesgott Poseidon war. Bekanntlich war er der göttliche Beschirmer von Helike (*Θ* 203 u. ö.), und die Ionier leiteten ihren Bundesgott Poseidon *Ἑλικώνιος* mit Recht oder Unrecht von Helike ab. Wahrscheinlich haben sie die Organisation der späteren Achaier frei nachgeahmt oder, wenn wirklich, wie die Überlieferung will, zahlreiche Auswanderer aus Achaia unter ihnen waren, aus ihrer Heimat mitgebracht, die demnach wie in einzelnen Städten so auch im Bundesheiligtum den Poseidon verehrt hat. Bemerkenswert ist die Paarung des Z. *Ἀμάρ.* mit Athena und Aphrodite, denn diese beiden Göttinnen haben als *Μαχανίς* (*Μαχανῖτις*) und *Ἀπάτουρος* (*Ἀπατούρη, Ἀπατουριάς*) Beinamen, die denen des Z. *Μαχανεύς* und *Ἀπατούριος* entsprechen; Aphrodite führt außerdem gleich Z. den Namen *Πάνδημος*. Wie die *Ἀμάριοι* den Staatenbund, so beschützten die *Πάνδημοι* den Staat, die *Ἀπατούριοι* seine Geschlechter; die Namen *Μαχανεύς* (s. das.), *Μαχανίς* usw. bezeichneten, wie es scheint, Gerichtsgottheiten, zu deren Heiligtümern sich die Versammlungsstätten der politischen Verbände besonders eigneten. Die trümmerhaften Reste des Kultus dieser Gottheiten legen daher Zeugnis ab von einer für das staatliche Leben namentlich im 8., 7. und 6. Jh. wichtigen Dreiheit, in der Z. an Poseidons Stelle getreten war. In Helike blieb zwar Poseidons Name durch den der Stadt und seine Beziehungen zum *Ἑλικώνιος* erhalten, aber der achaiische Bund hat, als er nach dem Zusammenbruch der argivischen Macht erneuert wurde, an seinem Zentralheiligtum den neuen Namen Z. anerkannt; damals wird mit Benutzung der kretischen Überlieferung von der den künftigen Götterkönig säugenden Ziege (s. o. 1, 262) die Sage entstanden sein, daß die Nymphen Helike und Aiga den Z. ernährten. Denn das Zusammentreffen dieser Namen mit dem der beiden benachbarten Städte Achaias läßt doch keinen Zweifel darüber, daß die Sage, die allerdings später mit arkadischen, kretischen und kyzikenischen verschmolzen wurde (o. 1, 1985, 36 ff.), ursprünglich in Achaia zu Hause war. Um die Mitte des 5. Jh.s muß dieser neue achaiische Bund bedeutendes Ansehen genossen haben, da sich danach die Krotoniaten, Sybariten und Kauloniaten organisierten (*Polyb.* 2, 39, 5 f.; über die Zeit s. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 3, 666). Nach dem Untergang von Helike im Winter 373/2 kam das Amarion oder, wie es jetzt wohl schon beim Volke hieß, das Homarion in die Hand des nächstliegenden Aigion (*Strab.* 8, 7, 5 S. 387 nach *Apollod.*; vgl. *Paus.* 7, 25, 4), das, wie es scheint, schon früher seinen Namen mit der Ernährung des Z. durch die Ziege erklärt hatte (*Strab.* a. a. O.; vgl. die Statue des Z. *Παῖς* von Ageladas, *Paus.* 7, 24, 4 und u. *Παῖς*). In dem heiligen Hain befand

sich auch ein Altar der Hestia (*Polyb.* 5, 93, 10), wohl die κοινὴ ἑστία des Bundes. Auch bei der dritten Stiftung des Bundes, 280, blieb das Amarion zunächst der sakrale Mittelpunkt, aber die unruhigen Zeiten nötigten seit der zweiten Hälfte des 3. Jh.s oft dazu, die Bundesversammlungen in befestigten Städten, zunächst in Aigion, dann auch in anderen Gemeinden abzuhalten, bis Philopoimen 189 beantragte, daß die Abgeordneten abwechselnd in den verschiedenen Bundesstädten zusammentreten sollten (*Liv.* 38, 30, 2 f.). Im vierten achaiischen Bunde wurde (146 v. Chr.?) zwar wieder Aigion zum Buudeszentrum erwählt, aber wahrscheinlich trat damals an die Stelle des Amarion ein Heiligtum des ebenfalls neben Athena und Aphrodite stehenden Z. Ὁμαγύριος in der Stadt selbst. Natürlich trug dies dazu bei, daß das Amarion allmählich verfiel; *Strab.* a. a. O. erwähnt es noch, dagegen *Paus.* 7, 24, 5 nicht mehr. Vgl. Ὁμαγύριος, Ὁμάριος, Παναμάριος. *Cook* 1, 16 f.

Ἀμβούλιος, in Sparta neben Athena Ἀμβουλία und den Dioskuren Ἀμβούλιοι, *Paus.* 3, 13, 6. — Vgl. Βουλαῖος, Βουλεύς, Εὐβουλεύς. *Cook* 2, 261, 0.

Ἀμείλικτος. Nach Pelias' Fluch (*Ap. Rh.* 3, 337) sollen die Argonauten ἀμειλίκτοιο Διὸς θυμαλγέα μῆνιν nicht vermeiden, wenn sie das goldene Vließ nicht zurückbringen.

Ἀμμούς *Arsttl.* bei *Hsch.* s. v. = *FHG* 2, 166, 206 = *fr.* 530 *Rose.*

Ἄμμων, vgl. o. 1, 283 ff. und *Cook* 1, 346 ff. und öfters.

Ἀμμώνιος, *Cod. Ambr.* C 222, 16; *Anon. Laur.* 11.

Ἀμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία *Hdt.* 2, 42. Vgl. Ἀμμούς, Ἄμμων u. *Cook* 1, 348.

Ἀμφιάραος, Oropos, *Dikaiarch. FHG* 2, 256, 6. *Cook* 2, 1070 ff.

Ἀμφιθαλής, der nach dem Fluch bei *Aisch.* χοηφ. 394 f. den Aigisthos treffen soll, ist nach *Farnell, Class. Quarterl.* 4, 1910, 187 der Gott des bei der Hochzeit tätigen παῖς ἀμφιθαλής, der die geschändete Ehe Agamemnons zu rächen aufgefordert wird. Vgl. auch u. Θαλῆς.

Ἀναδώτης, Amorgos *IG* 12, 7 nr. 91; *Sjövall* 128.

Ἄνθας [?] S. o. 3, 2491, 8 ff.

Ἀνθαλεύς, Festkalender aus der Epakria, *Amer. Journ. arch.* 10, 1895, 211 (*v. Prott Fasti sacri* 26), 47. Vgl. u. Θαλῆς und *Cook* 1, 75.

Ἀνίκητος. Z. ἀν. Ἥλιος θεὸς Αὔμος (oder Αὔμου), Palmyra *CIG* 4590; vgl. 4604 u. *Wetzstein, Ausgew. Inschr.* 125; *Lebas* 2390; 2392; 2393 (= *OGIS* 619, 3) und die Anrufung bei *Kenyon, Gr. Pap.* 1893, S. 65, 5 Z. ἥλιε Μίθρα Σάραπι ἀνίκητε μελιοῦχε μελικέρτα μελιγενέτωρ. Vgl. o. 2, 2164, 31 ff.; *Cook* 1, 193.

Ἄνοφρυς Z. λέγεται, ὅτι ἐννεφὴς γίνεται. *Cramer, An. Par.* 3, 112, 7.

Ἀπατηνόριος in der athenischen Apaturienlegende (*Bekker, Anecd.* 416, 29; 31) scheint wie

Ἀπατήνωρ (*EM* 118, 54 *s. v.* Ἀπατούρια) eine zur Erklärung von Ἀπατούριος erfundene Form. S. das.

Ἀπατούριος. *Konon* 39 sagt offenbar von den athenischen Apaturien τῷ Ἀπ. Διὶ ἱερὰ ἀνάπτοντες ὅτι αὐτοῖς ἐκ τῆς ἀπάτης ἀγώνισμα ἐγένετο. Der Kult wird durch die vorher erzählte Geschichte nicht erklärt, aber diese kann lückenhaft wiedergegeben sein, und die Opfer an den Z. Ἀπ. sind schon wegen der Angaben über Ἀπατηνόριος und Ἀπατήνωρ (s. das.) und auch deswegen nicht anzuzweifeln, weil ein Opfer an den höchsten Gott bei dem für die Vereinigung der Genneten bestimmten Fest kaum fehlen durfte, übrigens auch wirklich bezeugt ist. Freilich heißt dieser Z. Φράτριος (*Sch. Arstph.* Ἀχ. 146), allein da dieser Name dieselbe Bedeutung hat wie Ἀπ. und da neben Z. Φράτριος eine Athena Φρατρία steht, der in Troizen Athena Ἀπατουρία entspricht (*Paus.* 2, 33, 1), so wird dieser an den Apaturien angerufene Z. Φράτριος auch Ἀπ. genannt worden sein. — Ist übrigens auch die Bedeutung von Ἀπ. sicher, so ist die Bildung keineswegs klar, *Solmsen, Beitr. z. Laut- u. Versgesch.* 23 dachte an ἀπατόρϝια als N. des Festes, auch *Kretschmer, Glotta* 2, 1910, 210 setzt Ἀπατούριος = Ἀπατόρϝιος; *Ehrlich, Zur indog. Sprachgesch. Progr. Königsb.* 1910, S. 11 hält ἀπάτορς für die Grundform. Sicher ist der Name und demnach auch das Fest nicht altattisch, da in diesem Fall der Anlaut den Hauch haben würde, und da eine Entlehnung aus Elis, Kreta und der kleinasiatischen Aiolis kaum in Frage kommt, scheint der Ursprung der Apaturien im ionischen Kleinasien gesucht werden zu müssen, denn trotz *Jacobsohn* (*Philol.* 67, 1908, 325 ff.) läßt diese Landschaft, und zwar außer den genannten sie allein, anlautendes σ ohne Hauch verschwinden. In der Tat ist ein Apaturienfest für Chios (*Ps. Herod. v. Hom.*, s. *v. Wilamowitz, Il. u. Hom.* 432) und ein Monat Apaturion aus Iasos, Priene, Milet, Samos, Kyzikos, Olbia bezeugt, aus Kleinasien kann er auch auf die Inseln Delos und Tenos übernommen sein. Noch in dem Sonnenjahr κατ' Ἀσιανούς, d. h. der asiatischen Ionier, erwähnen die Menologien einen Monat Ἀπατούριος (24. Nov. bis 24. Dez.). In mehreren ionischen bosporanischen Städten (z. B. Sindike, Pantikapaion und Phanogoreia) ist eine Aphrodite Ἀπατουριάς (Ἀπάτουρος usw.), genannt nach einem Ort Apaturon, bezeugt, aber die eigentlichen Apaturiengottheiten waren in Ionien vermutlich Z. Ἀπατούριος und Athena Ἀπατουρία. Athena erscheint in einer zwar nicht überlieferten, aber aus zwei Brechungen zu erschließenden Sage. Die eine ist die athenische Apaturienlegende, die erzählte, daß Dionysos dem Athener Melanthos bei Oinoe oder Melainai den Sieg über seinen Gegner, den Boioterkönig Xanthos, dadurch verschafft habe, daß er neben diesen getreten, dann aber verschwunden sei, so daß der durch diese Täuschung (ἀπάτη) Verführte Sieg und Leben verlor. In diese Sage ist Dionysos erst durch die Peisistrateischen Neuerungen eingeführt worden (vgl. das Geschlechterfest der θεοίνια). Wahrscheinlich hatte der Tyrann, der seinen Stammbaum auf Neleus, also auch auf jenen Melanthios zurückgeführt zu haben scheint, bei Melainai oder Oinoe selbst einen Sieg davon-

getragen, den er dem deshalb von ihm so verehrten Gott dieser Städte zuschrieb, und der von seinen Dichtern als ein Sieg seines Ahnherrn projiziert wurde. Dann muß die Geschichte von der Täuschung, die den Namen Apaturia erklären soll, vorher von einer andern Gottheit erzählt worden sein, und zwar wahrscheinlich von Athena, der neben Zeus stehenden alten Apaturiengottheit. Die zweite Brechung der ionischen Festlegende bietet die Schilderung des Kampfes zwischen Hektor und Achilleus, *X* 214 ff. Hier spielt Athena die Rolle des Dionysos, im übrigen entsprechen sich die Erzählungen so genau, daß in der Wiedergabe der athenischen Sage ein in dieser fehlender, aber notwendiger Zug, das Verschwinden der Gottheit, aus der Ilias eingefügt werden konnte. Trotzdem will Homer selbstverständlich nicht die ionische Apaturienlegende erzählen, die vielmehr in einer ionischen Gemeinde, und zwar wahrscheinlich bei deren Begründung im Kampf mit den umwohnenden Barbaren gespielt haben muß. Nur angeregt ist der Dichter der Ilias zu seiner Erfindung durch die Festlegende. Daß in der Tat in Ionien die Apaturien mit *ἀπατᾶν* zusammengebracht wurden, ergibt sich daraus, daß diese Ableitung auch den ganz anders verlaufenden Legenden der ionisch-bosporanischen Aphrodite *Ἀπατουριάς* zugrunde liegt. Diese Deutung ist nun freilich wie überhaupt so ganz besonders für Ionien seltsam, weil im ionischen Dialekt der ohnehin durch die Form der Begehungen deutliche Zweck des Festes schon durch den Namen klargestellt war. Die falsche Ableitung konnte nur an einer Stelle aufkommen, wo zwar der Name *Ἀπατούρια* überliefert, aber anlautendes *σ* durch den Hauch ersetzt war. Die Stelle, die diese Bedingung erfüllt, ist die Nordküste von Argolis, die ursprünglich von Ioniern bewohnt war, dann aber in die Hände der dorisch sprechenden Argiver fiel. Eben hier ist nun in Troizen Athena *Ἀπατουρία* wirklich bezeugt. Freilich steht neben ihr nicht wie in Athen und mutmaßlich in Ionien Zeus, sondern Poseidon, der in der Tat als troizenischer Stammgott (*Γενέθλιος*? vgl. *S. Wide, Sacr. Troez.* 12) und als Ahnherr des Adels von Troizen der berufene Gott für die Zusammenkünfte der dortigen Geschlechter war. Allein es steht fest, daß der argivische Eroberer von Troizen den dort vorgefundenen Poseidon durch seinen Zeus zu ersetzen versucht hat (vgl. *Kern, Rel. d. Griechen* 1, 195 ff.; *v. Wilamowitz, Glaube* 1, 335 ff.), mit dauerndem Erfolg in diesem Fall aber nicht. Während der kurzen Blütezeit von Argos also, als die neuen Herren den ihnen unverständlichen Namen Apaturia von *ἀπατᾶν* ableiteten, also vielleicht im Anfang des 7. Jh.s, hat eine ionische Gemeinde das troizenische Fest übernommen, das sich dann, zunächst in Ionien und den von dort ausgesandten Pflanzstädten, später auf den Inseln und um die Wende des 7./6. Jh.s nach Athen verbreitete, wo dann in der Peisistrateischen Zeit Dionysos der Festgott wurde. Daß 'Z.' *Ἀπ.* von Haus aus ein Dionysos gewesen sei (o. 3, 2456, 8 ff.), darf m. E. aus der Form *Ἀπατηνόριος*, die erst infolge des mißverstandenen Namens aufkommen konnte, nicht gefolgert werden. Eine andere, kaum noch erkennbare Brechung der troizenischen Legende ist bei den 'Inachiern' überliefert; deren König Hyperochos wurde, als er mit seinem Hunde zum Zweikampf auszog, durch den Ainianenkönig Phemios (vgl. Z. *Φήμιος*, der ursprünglich auch ein Poseidon war) getötet, während er sich nach seinem Hunde umsah, dessen Begleitung ihm von dem Gegner zum Vorwurf gemacht worden war (*Plut. qu. Gr.* 13). *RE, Supplb.* 1/2, 99, 61 ff.

Ἀπεσάντιος. S. o. Sp. 568.

Ἀπήμιος oder *Ὄμβριος* (s. das.) wurde Z. bei den Opfern genannt, die auf dem attischen Parnes ihm dargebracht wurden, *Paus.* 1, 32, 2. In der *Parischen Marmorchronik* 4, 7 ist wahrscheinlich nicht mit *Boeckh* *Διὸ[ς το]ῦ Ὀ[μβρίου Ἀπη]μ[ί]ου*, sondern *Διὸ[ς το]ῦ Ὀ[λυ]μ[πί]ου* zu ergänzen. Vgl. *Paus.* 1, 18, 8. *Kallim. h.* 1, 92 denkt vielleicht an den Kult auf dem Parnes, wenn er Z. *δῶτορ ἀπημονίης* nennt; ob aber *Ἀπήμιος* wirklich von Haus aus den 'Abwehrer des Unheils' bedeutet, ist zweifelhaft.

Ἀποβατήριος Methana, Inschr. aus römischer Zeit, *Rev. arch. n. s.* 9, 1864[1], 66. Nach *Arr. ἀν.* 1, 11, 7 opfert Alexander beim Überschreiten des Hellespont dem Z. *Ἀπ.* mit Athena und Herakles auf beiden Ufern; er bezieht also das *ἀποβαίνειν* auf das Verlassen sowohl des Landes wie auch der Schiffe. Wahrscheinlich wegen der Landung Hadrians ehrt der achaiische Bund 126 n. Chr. Z. *Ἀποβ.* in Olympia, *Inschr. v. Ol.* 57, 36. Vgl. noch *Cod. Ambr.* C 222, 18.

Ἀπόμυιος 'der Fliegenabwehrer' wurde in Olympia (*Paus.* 5, 14, 1; *Ἠλεῖοι*, *Klem. Al. Protr.* 2, 38, 4; *sch. Klem.* S. 308, 33 *Stäh.*; vgl. *Anon. Laur.* 10) mit dem Erfolge angerufen, daß während des Festes keine Fliege (*μυῖα*) diesseits des Alpheios sich sehen ließ, was *Ail. n. a.* 5, 17; 11, 8 (über die Quelle vgl. *Wellmann, Herm.* 51, 1916, 33) auf die Scheu vor dem Gott, *Antiphan.* bei *Athen.* 1, 7, S. 5[a] aber auf ein vorher zur Abziehung des Ungeziefers geschlachtetes und ihm preisgegebenes Stück Rindvieh zurückführt; vgl. den ähnlichen Gebrauch, der am Tempel des Apollon *Ἄκτιος* herrschte (*Klem. Protr.* 2, 39, 8 nach *Herakleid.*; *Ail. n. a.* 11, 8). Nach *EM* 131, 23 hatte Herakles, der selbst in Rom *Ἀπόμυιος* hieß (*Klem. Protr.* 2, 38, 4), den Kult eingerichtet. Da dieser römische Kult wie mehrere andere dem von Olympia nachgebildet zu sein scheint, war die Beziehung des *Ἀπόμ.* auf Z. vielleicht nicht zu allen Zeiten anerkannt; *Plin. n. h.* 29, 106 spricht nur von einem *deus Myiodes* in Olympia. Daher ist vielleicht auch der elische Myiakores (*Plin. n. h.* 10, 75), d. h. 'Mückenfeger', wie *Usener, Göttern.* 260 glaubt, aus dem *Ἀπόμυιος* von Olympia abgeleitet. Ein verwandter Gott ist der Heros Myiagros bei Aliphera (*Paus.* 8, 26, 7), der von manchen, z. B. von *Tümpel* (o. 2, 3303, 60), dem elischen Myiagros gleichgesetzt wird. Daß der fliegenabwehrende Gott ursprünglich selbst als Fliege, d. h. als Fliegenkönig, gedacht war (*Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 115), ist m. E. nicht anzunehmen. *Cook* 2, 781 ff.

Ἀποτρόπαιος, der Übel abwehrt. S. o. 3, 3153 f.; 5, 1263, 14 ff. *Cook* 2, 1099, 1; 1157, 0.

Ἀραῖος, *Soph. Φιλ.* 1181, waltet nach dem *Sch.* über die *ἀρώμενοι*.

Ἄρβιος, genannt nach seiner Verehrung auf dem *Ἄρβιον ὄρος* in Kreta, *Steph. Byz.* 111, 9. *Cook* 2, 945 f.

Ἀργύρου *Διὶ Π]ανημέρῳ Ἀργύρου καὶ Ἥ[ρᾳ]*, Inschr., *Bull. corr. hell.* 15, 1891, S. 185, no. 130 a, 1. Der indeklinable Beiname erinnert an Z. *Γωσσοῦ* (s. das.) und an Men *Κάρου*, *Φαρνάκου*, *Τιάμου* (o. 2, 2750 ff.). *Cook* 1, 25, 2.

Ἀρδυρεύς, Lagina, wohl nach einem Ort genannt (*Schaefer, De Iove apud Cares culto* S. 439), öffentliche Weihinschr. *Bull. corr. hell.* 14, 1890, 364, no. 2.

Ἄρειος (*Cook* 2, 705 ff.). 1) Olympia, Altar, nach andern dem Hephaistos geweiht (*Paus.* 5, 14, 6; *Weniger, Klio* 14, 407). Die Sage ließ Oinomaos vor dem Wettkampf mit den Freiern seiner Tochter einen Widder entweder einer Göttin (polychromer Glockenkrater *Arch. Zeit.* 1853 T. 55 = *J. Harrison, Them.* 218 fig. 56) oder dem Z. (nach *Diod.* 4, 73; vgl. o. 3, 775 ff.) oder dem Ares (*Philostr. iun. εἰκ.* 10), seinem Vater (*sch. Pind. Ol.* 13, 148; vgl. o. 3, 764, 47 ff.; 768, 48 ff.) opfern. Die letzten beiden Fassungen werden bei *Paus.* 5, 14, 6 zu einem Opfer an Z. *Ἀρ.* verbunden, und die Führer machten denn auch einen Altar ausfindig, auf dem dies Opfer dargebracht worden sein sollte, wobei sie aus irgendwelchen Gründen auf einen Hephaistosaltar verfielen. Anders *Weniger* a. a. O., der den Z. *Ἀρ.* in Olympia für ursprünglich hält und annimmt, das Standbild habe das Doppelbeil in der Hand gehalten, und dieses habe, weil es als Hammer erschienen sei, Anlaß gegeben, die Statue Hephaistos zu nennen. — 2) Hydisos, Mzz. aus Hadrianischer Zeit, früher Iasos zugewiesen (Abb. *Abh. BAW* 1853, T. 12; vgl. *Dieudonné, Mél. num.* 43): bewaffneter Z. stehend, mit der Umschrift *Ζεὺς Ἄρειος*. Der Gott scheint eine Form des karischen Z. *Στράτιος* (s. das.), *Schäfer, De Iove ap. Cares culto* 447. — 3) Im epeirotischen Passaron wurde beim Treugelübde zwischen Volk und Fürst Z. *Ἀρ.* angerufen, *Plut. Πύρρ.* 5. — Vgl. über Z. *Ἀρ. Cod. Ambr.* C 222, 15; *Anon. Laur.* 14; *Panofka, Abh. BAW* 1853, 32 ff.; *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 208 f.; *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 117; *H. Güntert, Der arische Weltkönig* 154.

Ἀρεύς. *Δία τὸν Ἄρηα* rufen die arkadischen Erchomenier und Euaimnier neben Athana *Ἀρήα* und Inyalios *Ἀρεύς* zur eidlichen Bekräftigung eines Synoikievertrages an *IG* 5, 2, 343, 42; vgl. *Meister, Ber. SGW hist.-phil. Kl.* 62, 1910, 13; *v. Premerstein, AM* 34, 1909, 240.

Ἀρισταῖος 1) in Arkadien? (*Pind.* nach *Serv. Verg. Georg.* 1, 14; *Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark.* 251 ff.). — 2) Keos (*Kallim. fr.* 9, 33 *Pf.* = *Oxyrh. Pap.* 1011, Bd. 7 S. 27, wo vielleicht zu lesen ist *γαμβρὸς Ἀρισταίου [Ζ]η[ν]ὸς ἀ[φ᾽] ἱερ[έ]ων Ἰκμίου*; vgl. *Housman, Berl. Phil. Wschr.* 1910, 477). Müßte mit *Wilamowitz* *λή[ιτ]ος* eingesetzt werden, so wäre statt Z. Aristaios genannt. Anderes o. 1, 549, 36 ff. Das auf keischen Mzz. des 2./1. Jh.s v. Chr. dargestellte, Zeus-ähnliche lorbeergeschmückte Haupt pflegt auf Aristaios bezogen zu werden. Die Reste des Heiligtums glaubt man auf dem Hagios Elias nahe Iulis gefunden zu haben. Nach der Stiftungslegende (o. 1, 549) wurde hier Wetterzauber getrieben. Vgl. *Gumring, De Ceorum fabulis* 16. Der Name läßt sich verschieden auffassen; nämlich 1. als Weiterbildung von *ἄριστος*, diesem begrifflich gleich; 2. als Kurzform; vgl. den wahrscheinlich ebenfalls keischen Z. *Ἀρίσταρχος*; 3. als Adjektiv im Sinne des neben einer Göttin Ariste (vgl. *Paus.* 1, 29, 2) stehenden Gottes (vgl. z. B. Z. *Ἀφροδίσιος*, der nach seiner Kultgenossin heißt); 4. als Ortsadjektiv im Sinne des zu Ariste verehrten Gottes (der Ort würde nach einer gleichnamigen Göttin heißen, wie z. B. Thera Kalliste nach einer Artemis, die diesen Kultnamen hatte); 5. als volksetymologische Umdeutung eines vorgriechischen Namens, vgl. Adristas, der den Arkas die Wollspinnerei lehrte (o. 1, 83; doch schreibt *Spiro* bei *Paus.* 8, 4, 1 *παρὰ Δρίστα* für *παρ᾽ Ἀδρίστα*). — Im allgemeinen vgl. noch *Pind. Pyth.* 9, 62; *Cook, Journ. Hell. Stud.* 15, 1895, 10 und besonders *Malten, Kyrene* 77 ff.

Ἀρίσταρχος nennen den Z. *Simonid. fr.* 231 *B.*[4] (*Athen.* 3, 55, 99[b]) und *Bakchyl.* 13, 25 *K* = 12, 58 *Bl.* Da nur zwei keische Dichter den Namen bezeugen, erklärte *Usener, Göttern.* 52 ihn für die 'begriffliche Wucherung' aus dem Namen des ebenfalls keischen *Ἀρισταῖος*; doch ist eine Beziehung dieses zu dem Z. *Ἀρίσταρχος* nicht erkennbar. Der Name gehört wahrscheinlich zu Artemis *Ἀριστάρχη* (vgl. das elische Artemisheiligtum *Ἀριστάρχειον*, *Plut. qu. Gr.* 47 und die massalische Artemispriesterin Aristarche, *Strab.* 4, 1, 4, 179).

Ἀρνεῖος, *Cod. Ambr.* C 222, 1; *Anon. Laur.* 15.

Ἀρότριος übersetzt *Philon von Byblos FHG* 3, 568, 20 den phoinikischen Dagon. Die o. 1, 933 empfohlene Ableitung des Namens Dagon verwirft *Dussaud, Rev. arch. sér.* 4 Bd. 3, 1904[1], 210 ff. Bei *EM* 196, 52 vermutet er für *Βηταγών (ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων) Βὴλ Δαγών*. — Später wurde Dagon als Sonnengott auch dem Herakles gleichgesetzt. Über den angeblichen Z. *Ἀρότριος* der Tarsos zugeschriebenen Mzz. s. *Dieudonné, Mél. num.* 69 ff. Vgl. *Cumont* in *RE* 4, 1985 f.; *F. J. Dölger, Der hl. Fisch* 267.

Ἀρουραῖος (Origin.). Onom. *P. de Lagarde, Onomastica* (Göttingen 1870) 1897, 14 f.; *Wutz, Onom. sacra* 1 (*TU.* 3. Reihe 11, 1, 1914, 346); *F. J. Dölger, Der hl. Fisch* 266.

Ἀρχάγαθος Z. *Πανυπέρτατος*, Inschr. aus Atjilar östlich von Goel Bazar in Bithynien, nach welcher der Emporiarch und der Gerusiast eines Vereines einen Adler weihen, *Bull. corr. hell.* 24, 1900, 406 f.; vgl. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinsw.* 180.

Ἀρχηγέτης, Prymnessos, *Ath. Mitt.* 7, 1882, 135. Vgl. *Sophr. fr.* 42 *K. Δία πάντων ἀρχαγέταν*, wo das letzte Wort nach *Wackernagel, Sprachl. Unters. zu Hom.*; *Forsch. zur griech. u. lat. Gramm.* 4, 1916, 213 wahrscheinlich 'König' bedeutet.

Ἀρχός, *Orph. fr.* (ed. *Kern*) 21a, 7. *Philol. n. F.* 4, 1891, 765 f.

'Ασβαμαῖος in Kataonien bei Tyana. Das Wunder des Ortes war ein abflußloser, salziger, bisweilen aufsprudelnder Quell (*Amm. Marc.* 23, 6, 19; *Suid.* ἀσβαμαῖον ὕδωρ), bei dem Eide geschworen wurden (*Philostr.* 'Απολλ. 1, 6; vgl. *Ps.-Aristot.* θαυμ. ἀκ. 152, 845ᵇ, 33). Man hat deshalb auch *Strab.* 12, 2, 6, S. 537 auf diesen Kult bezogen, doch ist dort Z. Δακίης (s. das.) überliefert. Über die Etymologie von 'Ασβ. = ὅρκιος s. *Carolidis, Bem. zu den alten kleinas. Spr. und Myth.* 38 und *Robertson Smith, Relig. of the Sem.* 1, 165; *H. Grégoire, Saints jumeaux et dieux cavaliers* 69 und *Kazarow, Xenia* (*Schr. z. Jubil. der Univers. Ath.* 1912) 109 f. Vgl. u. Ορκιος. *Cook* 2, 569.

"Ασεις, Mzz. von Laodikeia in Phrygien. Attribut: eine Ziege. Offenbar ist auch hier Z. einem einheimischen Gott gleichgesetzt worden, s. *Ramsay, Papers of the Brit. School* 18, 1911/12, 44. *Cook* 1, 706. S. "Ασιος.

'Ασελγής. *Clem. Rom. hom.* 5, 23 (*Migne* 2, 192).

"Ασιος, Heiligtum in dem kretischen Asos, *Steph. Byz.* 134, 5. Irrig behauptet *Carolidis, Bemerk. zu den alten kleinas. Spr. u. Myth.* 32 f., daß der Name sich auch auf phrygischen Mzz. finde. Er denkt offenbar an Z. "Ασεις.

'Ασκληπιός ('Ασκλαπ.): 1) Athen, s. u. "Υψιστος. — 2) Epidauros, ἱερόν, *IG* 4, 1, 1022; 'Ασκλ. Σωτήρ, ebd. 1000, 5; 'Ασκλ. Τέλειος neben Damater Χθονία, ebd. 1086, wo *Blinkenberg, Ath. Mitt.* 24, 1899, 385 A. Z. Τέλειος von Asklepios getrennt hatte. — 3) Hermione, *IG* 4, 1, 692. — 4) auf der Theaterterrasse von Pergamon, *Arstd. or.* 42, 6 *K.* = *or.* 6, Bd. 1, 64 *Ddf.*). Das Kultbild scheint auf Mzz. des Caracalla nachgebildet zu sein, *v. Fritze, Abh. BAW* 1910, 51; vgl. *Nomisma* 2, 1908, 34. *Cook* 2, 1076 ff.

'Ασκραῖος, 1) Halikarnassos, *Apollon. παραδ.* 13, 107 *W.* Nach *v. Wilamowitz, Herm.* 40, 164, 2 (vgl. *Il. u. Hom.* 407, 1) ist der Name für 'Ακραῖος (s. das.) verschrieben, der ebenfalls in Halikarnassos wie auch in Myndos verehrt wurde; vgl. *Paton, Class. Rev.* 21, 1907, 47. Aber nach guter Überlieferung bei *Paus.* 2, 32, 6 weihen die Halikarnassier in Troizen, ihrer Mutterstadt, ein Heiligtum der Aphrodite Ασκραία, und diese Lesart ist auch deshalb vorzuziehen, weil die daneben sich findende ersigmalose Form viel leichter durch volksetymologische Umdeutung (vgl. *Le Bas, Asie min.* 501) oder durch handschriftliche Verderbnis entstehen konnte als die Form mit σ; vgl. *Cook, Folklore* 15, 292; 296; *Class. Rev.* 17, 1903, 416. Daß der Name karisch sei (*Schäfer, De Iove apud Cares culto* 407), ist schwerlich anzunehmen; ἄσκρα 'Eiche' ist ein gut griechisches Wort. Vgl. *Deubner, Arch. f. Rel. Wiss.* 20, 154. — 2) Lydien. *Plut. animine an corp. aff. pei.* 4. *Cook* 2, 872.

'Αστέριος (?) Gortyn. *Gruppe, Griech. Myth. u. Rg.* 252. Dagegen *v. Wilamowitz, Glaube* 1, 112. Vgl. *Cook* 1, 545 ff. 733 f.

'Αστεροπητής. *Luk. Tim.* 1; *Cod. Ambr.* C 222, 16; *Bruchm. epith.* 125.

'Αστραπαῖος, 1) Athen, ἐσχάρα ἐν τῷ τείχει (d. h. wohl der themistokleischen) μεταξὺ τοῦ Πυθίου καὶ τοῦ 'Ολυμπίου, *Strab.* 9, 2, 11, 404. Über die Lage vgl. *Judeich, Topogr.* 345. Hier beobachteten die Pythaisten die Blitze, bevor sie nach Delphoi zogen, *Colin, Le culte d'Apollon Pythien à Athènes,* Par. 1905, S. 11; *William Scott Ferguson, Klio* 9, 1909, 304 ff.; s. auch *Töpffer, Herm.* 23, 1888, 321 ff. und dagegen *Nikitzky,* ebd. 28, 1893, 62 ff.; *Schweitzer, Herakles* 46 f. — 2) Antandros, mehrtägiges Fest, *Rev. arch.* 10, 1854², 49. Der Zusammenhang des Gottes von Antandros mit dem im Innern von Kleinasien verehrten Z. Ἀστράπτων καὶ Βροντῶν ist nach *Nilsson, Griech. Feste* 5 nicht erweislich, aber möglich. — 3) Bithynien, *Bull. corr. hell.* 17, 1893, 540, no. 16, 2; 24, 1900, 383, 33. Vgl. auch *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertin.* 3, 1408 (Jeni Keni). Außerdem wird Z. Ἀστρ. erwähnt [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401ᵃ, 16 f.; *Cod. Ambr.* C 222, 6; *Anon. Laur.* 17.

Ἀστράπιος *Orph. h.* 15, 9; vgl. 20. S. o. 1, 658, 27 ff.

'Αστράπτων s. Βροντῶν. *Cook* 2, 806 ff.

'Αστρηνός, Tempel in Tamashalük (Astra? Astros?) in Isaurien, *Sterret Wolfe, Exped.* S. 47 no. 66 ff.

'Ασφέλειος (?) Vgl. *Poll.* 1, 24.

'Αταβύριος, 1) auf Rhodos s. o. 1, 663. — 2) in Kretinia, am Fuß des Berges? *L. Meister, Rh. Mus.* 68, 1913, 311. — 3) zu Netteia, im Gebiet von Lindos, *IG* 12, 1, 891, 7. — 4) auf einem Hügel in der Nähe der Stadt Rhodos (*App.* Μιθρ. 26), aber wahrscheinlich nicht als öffentlicher Kult, sondern als Versammlungsstätte eines der κοινὰ τῶν Διοσαταβυριαστᾶν, wie *Hiller v. Gärtringen, RE* 2, 1887 aus der nicht weit davon gefundenen Inschrift erschließt, in der ein wahrscheinlich einem dieser Vereine angehöriger Priester des Z. Ἀτ. Stiere (vgl. die ehernen Stiere des Atabyrion, o. Bd. 1, S. 663) weiht. Rhodische Vereine dieses Namens werden *IG* 12, 1, 161 (mit dem Zusatz Ἀγαθοδαιμονιαστᾶν Φιλωνείων) und 937 (Διονυσιαστᾶν Ἀθαναισστᾶν Εὐφρανορίων) erwähnt. — 5) Loryma in der rhodischen Peraia, βωμός, auf dem κριός, χοῖρος, ἀρήν usw. geopfert werden, Inschr. ἐφ. ἀρχ. 1911, 53, no. 17ᵃ und ᵇ. — 6) Neapolis am Pontos, *Latyscheff* 1, 242. — 7) Akragas. *Polyb.* 9, 27, 7; vgl. *Pind.* 'Ολ. 7, 87; *Geffcken, Tim.* S. 116; *Koldewey-Puchstein, Tempel Unterital. und Siz.* S. 139. *Timaios* erwähnte nach *Didym.* bei *sch. Pind.* 'Ολ. 7, 159 (vgl. *Steph. Byz.* 141, 7) einen sicilischen Berg Atabyrion. — Vgl. über Z. Ἀτ. im allgemeinen noch *Dittenberger, Sacra Rhod.* 2. 7 und *v. Gelder, Gesch. v. Rhodos* 298 ff. — Nach Z. Ἀτ. ist außer dem o. (1, 663, 44) erwähnten Telchinen auch ein König Atabyros oder Atabyrios (*Plin. n. h.* 5, 132), der den Z. bei sich aufnahm (*Lact. inst.* 1, 22), genannt.

"Αττις *Hepding, Att.* 76 f.; *Oppermann, Z. Pan.* 89 ff.

Αὐαντήρ, Grenzsteininschr. aus Thorikos, Δελτίον 1890, 41; *Ath. Mitt.* 1890, 443; *Cook* 1, 195.

Αὖλι(ο)ς (?) Hsch. Αὖλις ἐπίθετον Ἀπόλλωνος, ὁμοίως καὶ Διός.

Αυμος (?) schien an mehreren Stellen der Trachonitis südlich von Damaskos verehrt wor-

den zu sein. *Le Bas* 2390. 2392. 2441. 2455 ff. *Dussaud, Les Arabes en Syrie* 147 folgert aber aus der Bezeichnung *θεὸς Αὔμου* (*Le Bas* 2455 f.; *Cagnat, Inscr. ad res Rom. pert.* 1146 f.), daß *Αὔμος* das Haupt der Familie bezeichnete; vgl. *θεὸς Μαλειχάθου Cagnat* a. a. O. 1143 und *θεὸς Οὐασεάθου* ebd. 1238. Vgl. o. *Ἀνίκητος*.

[*Ἀφαθηνε*(?) S. o. 4, 337, 3 ff. u. u. *Σαφαθηνός*.]

Ἀφέσιος. S. o. S. 568. *Cook* 2, 179 f.

Ἀφίκτωρ der Schützer der Schutzflehenden, *Aisch. ἱκ.* 1; vgl. *Panofka, Abh. BAW* 1853, 267 ff.

Ἄφριος, Pherai *IG* 9², 452 (*Διαφρίου* oder *Δὶ Ἀφρίου*?); *ἐφ. ἀρχ.* 1913, 219 f. Vgl. Aphros (*Io. Antioch. FHG* 4, 542, 4 § 4; fehlt o. 1, 419, 46) oder Aphraios (fehlt o. 1, 390, 26; vgl. o. 1, 662, 11). Zur Bedeutung des Namens: *Gruppe, Gr. Myth. u. Relgesch.* 853, 0.

Ἀφροδίσιος, Paros, Weihinschr. an Aphrodite, Z. *Ἀφρ.*, Hermes und Artemis *Εὐκλείη*, *IG* 12, 5, 220.

Ἀχαιός(?) [*Ζην*]*ὶ Ἀχαιῶ*, Opferkalender aus der Stadt Kos, *Paton-Hicks* 41ᵃ (*Griech. Dial. Inschr.* 3640), 6.

Ἀψάσιος? Byzanz, *Dionys. v. Byz. GGM* 2, 25, 13, wofür *Gyllius Ἀπεσάντιος*, *Müller Ἀλάσιος*, *Pfister, Reliquienk.* 1, 42 *Ἀζάνιος* vorschlagen.

Βαγαῖος, *Cod. Ambr.* C 222, 22; *Anon. Laur.* 18; *Hsch. s. v. Βαγ. . . . ἢ Z. ὁ Φρύγιος.* Der Name wird gedeutet entweder als 'Eichenzeus' (vgl. *Φηγωναῖος*, so zuletzt *Kaibel, GGN* 1901, 497; *Cook, Class. Rev.* 18, 79; *Folklore* 15, 296; *Eisele* o. 4, 256, 34; anders o. 3, 1560, 23; nach *Boisacq, Dict. étym.* 1023 ist die Zusammenstellung lautgesetzlich nicht zulässig) oder als der 'Göttliche' (vgl. *Gruppe, Griech. Kulte u. Myth.* 1, 119, 1) oder als eine andere Form für *Βάβης, Πάπας*, die vielleicht mit dem persischen *Βαγαῖος* verwechselt sei (*Carolidis, Bem. zu den alt. kleinas. Spr. u. Mythen* 46 f.), oder als eine eranische Entlehnung (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1², 2, S. 639). Nach *Solmsen, Beitr. z. griech. Wortforsch.* 139 ist der Name bei *Hsch.* vielleicht in *Βάλαιος* zu ändern. Vgl. noch *Wiedemann* in *Bezzenb. Beitr.* 28, 1904, 13 u. o. 1, 745, 24 ff.

Βαιτοκαικεύς (*Βαιτοχειχεύς*; *Βετοκαιχεύς*), der Baal eines Dorfes Baitokaike (jetzt Husn Sulēman) nahe Apameia in Syrien. Inschr. *CIG* 4474 (= *OGIS* 262) ff.; *v. Oppenheim-Lucas, Byz. Zs.* 14, 1905, 21 ff.; *CIL* 3, 184 und *add.* S. 972; vgl. *Ἅγιος, Οὐράνιος*. Die große Inschrift vom nördlichen Tor der Umfassungsmauer (*CIG* 4474 = *CIL* 3, 184 = *v. Oppenh.-Luc.* no. 6) lehrt, daß der Kult von den Machthabern, zuerst einem König Antiochos, dann, wie es scheint, von Augustus, zuletzt von Licinius Valerianus mit Land ausgestattet und durch Privilegien begünstigt wurde. Die Bedeutung des Namens ist unbekannt; vgl. *Cumont, RE* 2, 2779.

Βάκχος, *Inschr. v. Perg.* 2, S. 239.

Βαλάνιος(?) Vgl. *RE* 8, 51, 25.

Βάληος, Weihinschr. aus Tschardak, *Ath. Mitt.* 19, 1894, 372 f., paphlagonischer (nicht, wie der Herausgeber meint, bithynischer) Gott, vgl. *Ed. Meyer, RE* 3, 523, 63 ff. *Höfer, Phil. Jbb.* 153, 1896, 472 vergleicht den thrakischen Dionysos *Βαλιός* (*Et. Magn.* 186, 33); *Solmsen, Beitr. zur griech. Wortforsch.* 139, 1 stellt den Namen zu phrygisch *βαλ(λ)ήν* 'König'; vgl. *Aisch. Πέρσ.* 659; *Soph. fr.* 472; vgl. *Carolidis, Bem. zu d. alt. kleinas. Spr. u. Myth.* 47. Vgl. auch o. 1, 748, 40 ff.; *Cook* 2, 270 f.

Βαλμαρκώδης, Inschriften aus Syrien, *Renan, Miss. en Phénicie* 355; *Jalabert, Mél. de la fac. orient.* 1, 1906, 181 ff. Z. *Βαλμ.* wird bisweilen mit Juno gepaart, die einmal (no. 58 bei *Jal.*) *Regina* heißt. S. o. 1, 749, 7 ff.; *RE Supplb.* 1/2, 240, 9 ff.

Βασιλεύς, 1) Athen, wo die Heliasten bei ihm, Apollon *Πατρῷος* und Demeter den Richtereid ablegten, *Poll.* 8, 122. (Bei *Demosth.* 24, 151 werden Z., Poseidon, Demeter angerufen.) Dem Z. *Βασ.* scheint nach einer allerdings verderbt überlieferten Angabe des *Hsch.* *βασίλειος στοά* (vgl. *Bekker, Anecd.* 222, 29) eines der beiden athenischen Gebäude dieses Namens geweiht gewesen zu sein. Nach *Sch. Arstph. νεφ.* 2 schafften die Athener auf delphischen Beschluß die Königswürde ab und richteten dafür den Dienst des Z. *Βασ.* ein, dem nach *Arstph. ὄρν.* 568 Widder geopfert wurden. — 2) Lebadeia, *IG* 7, 3073, 80; 3080 f.; 3083; 3085; 3091 f.; 4135 ff.; vgl. die delphische Inschrift *GDI* 2961: Tempel (mit Hera *Βασιλίς*? *IG* 7, 3097), nie vollendet, *Paus.* 9, 39, 4; vgl. die Bauurkunde *IG* 7, 3073; *Dittenberger* zu *SIG*³ 972. *Nissen* (*Orient.* 216 f.) folgert aus der Orientierung der mutmaßlichen Baureste, die mit dem Sonnenaufgang oder vielleicht dem Aufgang des Regulus zu Anfang August übereinstimmt, daß die Weihung irgendwie in Beziehung zu der Siegesfeier der Schlacht bei Leuktra stand, die eben in dieser Jahreszeit stattgefunden zu haben scheint. In der Tat gelobt Epameinondas vor der Schlacht bei Leuktra dem Z. *Βασιλεύς* im Fall des Sieges einen *ἀγὼν στεφανίτης*, *Diod.* 15, 53. Dieses Fest, die *βασίλεια*, wird auf boiotischen Inschriften oft erwähnt (*IG* 7, 552; 1711; 2487; 2532; 3091; 4247; vgl. *Sch. Pind. 'O.* 7, 153ᵈᵉ). Eine *κανηφόρος* badet sich in der Herkynaquelle nach *Plut. ἐρ. διηγ.* 1. In der Inschrift *IG* 7, 4136, 32 wird von einem *ἀγών* der Lebadeier und Akraiphier gesprochen, als wenn jene zugunsten dieser auf ihr Fest verziehtet hätten, wovon sich aber sonst keine Spur findet, s. *Dittenberger SIG*³ 635, A. 17. Z. *Βασ.* ist, wie die getrennten Kultstätten zeigen, wenigstens ursprünglich selbständig neben Trophonios getreten, der aber später Z. *Τροφώνιος* (s. das.) genannt und vielleicht dem Z. *Βασ.* gleichgesetzt wurde. Im Bundeseide zwischen Phokern und Boiotern (*IG* 9, 1, 98, 6; 2. Jh. v. Chr.) werden angerufen Z. *Βασ.*, Hera *Βασίλεια*, Poseidon, Athena und alle anderen Götter. — 3) Euboia? *Schol. Pind. J.* 1, 11. — 4) Methone in Thessalien?: *Βασ. θεὸς μέγιστος παντοκράτωρ κτίστης ὅλων*, *IG* 9, 2, 1201; vgl. u. *Παμβασίλειος*. — 5) Als *Βασ.* wird angeredet der Z. vom Lykaion in den Epigrammen *Polyb.* 4, 33, 3; *Paus.* 4, 22, 7; vgl. *v. Wilamowitz, Textgesch. d. Lyr.* 102. — 6) Makedonien? Fest *Βασίλεια IG* 2, 1367. — 7) Paros,

ἱερεύς des Z. *Βασ.* und des Herakles *Καλλίνικος*, *IG* 12,5,234,3; vgl. 134,3. Die Zusammenstellung des Z. *Βασ.* und Her. *Καλλίν.* (vgl. *Panofka, Berl. Winckelmannprogr.* 1847) ist seit dem 3. Jh. v. Chr. bezeugt. Sie findet sich auch **8**) in Erythrai, *ἱερεύς*, *SIG*³ 1014, 110. — **9**) Priene? Ein *ἱερητεύων* des *Βασ.* (ohne Z.) und der *Κούρητες* wird erwähnt *Inschr. von Priene* no. 186. Nach *Hiller von Gärtringen* ist Bakchos gemeint, nach *Poerner, Diss. Hal.* 22, 1913, 295 Z. — **10**) Ephesos? Ein Heiligtum des *Βασ.* (ohne Z.) erwähnt *Strab.* 14, 1, 26, 642 an der Kaystrosmündung. — **11**) in Gordion opfert nach *Arr. ἀν.* 2, 3, 4 ff. (vgl. die Kritik des Berichtes bei *Körte, Gordion* S. 12 ff.) Gordios auf Rat einer telmessischen Wahrsagerin dem Z. *Βασ.*, sein Sohn Midas weiht demselben Gott den Wagen seines Vaters. — **12**) Olbia, Inschr. bei *Latyschew, Inscr. or. sept. pont. Eux.* 1, 105. — **13**) Alexandreia, *IG* 2, 1367. — Sehr oft wird Z. *Βασ.* in der Literatur erwähnt; die Dichterstellen bei *Bruchmann* 126; bei *Homer* erscheint das Wort im Gegensatz zu dem häufigen *ἄναξ* so wenig bei Z. als bei irgendeinem andern Gott (*Wackernagel, Sprachliche Unters. zu Hom.* 209); von Prosaikern nennt ihn z. B. *Hippokr. epist.* 17, 4 = 298, 44 *Herch Epistol.*; 17, 16 = 300, 11. Der Name *Βασ.* wird bezogen entweder auf die eigene Macht des Z. (so z. B. *Diod.* 5, 72; *Dion v. Prusa* 12, 75, vgl. 1, 39 f. u. 67; *Lact. inst.* 1, 11; *Kornut.* 2: *ὡς ἂν καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ψυχὴ καὶ ἡ φύσις ἡμῶν βασιλεύειν ῥηθείη*), teils aber auf die Könige, die er beschützt, und die von ihm ihre Macht herleiten (*Hsd. Th.* 96; *Kallim. h.* 1, 79 u. a.). So rufen ihn denn auch besonders die Könige an. Nach der phrygischen Sage (o. no. 11) hat er dem Hause des Gordios die Königswürde verschafft; *Xenoph. Κύρ. παιδ.* 3, 3, 21 läßt Kyros zuerst dem Z. *Βασ.*, dann den andern Göttern opfern (vgl. *Szymanski, sacrif. Graecor. in bell. milit.* 12); nach *Arr. ἀν.* 3, 5, 2 opfert ihm Alexander in Memphis und veranstaltet ihm eine Parade; Kodomannos betet (ebd. 4, 20, 3) *ὦ Ζ. Βασ., ὅτῳ ἐπιτέτραπται νέμειν τὰ βασιλέων πράγματα ἐν ἀνθρώποις*. *Iulian. epist.* 28 *B.-C.* ruft Z. *Βασ.* zum Zeugen auf, daß er den Konstantios nicht habe töten wollen. In Athen gilt der Dienst des Z. *Βασ.* als Ersatz für die abgeschaffte Königswürde; Caesar schickt das ihm von Antonius überreichte Diadem auf das Kapitol, da Z. *μόνος τῶν Ῥωμαίων βασιλεύς* sei (*Cass. Dio* 44, 11). Welche dieser beiden Beziehungen des Namens *Βασ.*, die selbstverständlich später leicht vereinigt werden konnten, ursprünglich ist, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, wie denn überhaupt das Alter dieses Kultes unsicher ist.

Βεε[λβ]ώσωρος (überl. *Βεεδκώσωρος*) Z. *ἅγιος Β. καὶ Ἥλιος*, Weihinschrift, gef. nahe Gerasa, *Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient.* 5, 15 ff.; *Rev. arch.* 41, 451 no. 15; *Dittenberger, OGIS* 620, 1. *Clermont-Ganneau* hält den Z. *Βεελβ.* für einen dem Z. angeglichenen 'Herrn von Bosra', einen ursprünglichen Sonnengott.

Βεελέφαρος, Juppiter Beellefarus, 'Juppiter Herr von Ephar', Rom, s. o. 2, 2764, 37 ff. *Ronzevalle, Rev. arch.* 4, 5, 47 vergleicht den palmyrenischen Aglibolos.

Βέννιος oder ***Βεννεύς***, auf Inschr. von Nordphrygien und besonders von der Westseite des altphrygischen Berglandes öfters, z. B. in Abeikta (*Journ. Hell. Stud.* 8, 1887, 514 no. 97), Kotiai (*βωμός*, Priesterkolleg der *Βεννῖται*, *Perrot, Galat. et Bith.* 1, 123 no. 86), Bennisoa (? Altar des Z. *Βένν. ὑπὲρ Βεννεισοηνῶν* *CIG add.* 3857 l, Zeit des Nerva). Auf einer Inschr. heißt er *θεὸς ὕψιστος*, *Anderson, Aberd. Stud.* 20, 1906, 211; vgl. ebd. 127 und 200. Einmal wird er Z. *Βροντῶν καὶ Βεννεύς* genannt, also dem Papas oder *Βροντῶν* (s. das.) von Ostphrygien gleichgesetzt (*Journ. Hell. Stud.* 5, 1884, 258 f. no. 10; vgl. *Ramsay* ebd. 9, 1888, 367, der ebd. 1887, 512 thrak. *benna* 'Wagen' vergleicht und in Z. *Βενν.* einen auf dem Wagen stehenden Z. vermutet). *Thes. l. L.* 2, 48 ff. 67 f. Nach dem *Βενν.* scheint die Stadt Benneisoa und die ephesische Phyle Benna (*Steph. Byz.* 163, 3) zu heißen. — Vgl. über Z. *Βενν.* noch *Ramsay, Rev. arch.* 3, 12, 1888², 221. *Cook* 2, 883.

Βηλαῖος, *Cod. Ambr.* C 222, 24; *Anon. Laur.* 19; *Niket.* bei *Studemund, Anecd. var.* 1, 274, 18.

Βῆλος **1**) im syrischen Apameia (vgl. o. 1, 2876, 51 ff.), Orakelgott, Inschr. aus Vasio in Gallia Narbonensis, *CIL* 12, 277; Weissagung an Severus (*Cass. Dio* 78, 8) und wahrscheinlich an Macrinus (ebd. 40); vgl. *Réville, Die Relig. zu Rom unter den Severern* 188, 1. — **2**) Palmyra *CIG* 3, 4482, 10; 4485, 15; *OGIS* 646, 15; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertin.* 3, 1045, 15; 1533 (*ἀρχιερεὺς καὶ συ[μποσία]ρχος ἱερέων μεγίστου θεοῦ Βήλου*) u. a. Inschr. meist des 3. Jh.s n. Chr. Er heißt *μέγιστος θεός*, erscheint bisweilen als Sonnengott und wird mit Malakbel verbunden. Nach der Besiegung Zenobias errichtet Aurelian in Rom einen Tempel des Helios (Malakbel) und des Belos, vgl. *Dussaud, Notes de mytholog. syrienne* 58 ff. — **3**) Babylon, Tempel, angeblich von Semiramis erbaut (*Dion. Perieg.* 1007), von Nebukadnezar erneuert (*Ios. ἀρχ.* 10, 11, 1; auf diesen Tempel scheint sich die Beschreibung des *ἱερὸν χαλκόπυλον* bei *Hdt.* 1, 181 zu beziehen; vgl. *Ktesias* bei *Diod.* 2, 8), dann durch Xerxes zerstört, aber von Alexandros wieder aufgebaut (*Arr. ἀν.* 3, 16, 4; vgl. *Ios. κ. Ἀπ.* 1, 22) und von Seleukos, als er die Babylonier nach Seleukeia a./T. verpflanzte, als Zentrum der hier zurückgelassenen 'Chaldaier' (vgl. *Min. Fel.* 6, 1) erhalten (vgl. *Paus.* 1, 16, 3; 8, 33, 3; *Plin. n. h.* 6, 122; *Mart. Cap.* 6, 701). Seit *Hdt.* und *Ktesias* wird dieser babylonische Bel oft dem Z. gleichgesetzt (z. B. von *Philon v. Bybl. FHG* 3, 568 § 21, wo er, der jüngere Kronos und Apollon Söhne des älteren Kronos heißen; *Chron. Barb.* 283, 3 *Frick*), aber doch auch nicht selten ohne den Zusatz Z. erwähnt und bisweilen von ihm unterschieden (z. B. bei *Sch. Dion. Perieg.* 1007, wo er Z. und Ios Sohn heißt; *Thallos, FGrHist.* 256 F 2, wo Belos mit den Giganten gegen Z. kämpft; *Alex. Polyh. FHG* 3, 212, 4, wo Belos ein in Babylon wohnender Gigant ist. Man zeigte später auch das Grab

des Belos (*Strab.* 16, 1, 5, 738; *Diod.* 17, 112), wie das des Z. auf Kreta. Vgl. o. 1, 778 f.; *RE* 3, 259 ff.; *Phil. Wschr.* 1931, 275 f.

Βιδάτας, Gortyn auf Kreta, 2 Inschr. ἱαρὸν τῶ Τηνὸς τῶ Βιδάταω, *GDI* 5024, 24; *ebd.* 60 ff. im Eid der Priansier und 77 f.; im Eid der Lyktier, *ebd.* 5147[b], 5; vgl. *ebd.* 4990, 1 f. Die Ableitung von Ida (*Schmidt, Zs. f. vgl. Sprachf.* 12, 217; *Xanthudidis* ἐφ. ἀρχ. 1908, 236) erschien mißlich (*Aly, Philol.* 71, 1912, 472, 39), weil bei *Homer* Ἴδα kein Digamma hat, was freilich nicht entscheidend ist. *Voretzsch, Herm.* 4, 1869, 273 dachte an βίδωρ = ὕδωρ (vgl. o. 1, 786, 61 ff.), was ebensowenig wie die Ableitung von ϝιδεῖν durch die Endung empfohlen wird. *Meister, Abh. SGW* 24, 1906, 3, 88, 3 hält den Namen für vorgriechisch; *Aly* a. a. O. denkt an eine Stadt Bida. *Majuri, Rendiconti R. Acc. Linc.* 5. *ser.* Bd. 19, 1910, S. 123, der an dem Zusammenhang von Ida und Bidatas festhält, vergleicht ein Fest [Βι]δάντεια (überliefert Κυδάντεια) in Axos. *K. Meister, Die homerische Kunstsprache* 201, 1 bringt Βιδάτας mit Ἴδη zusammen. Er verweist mit Recht darauf, daß schon in archaischer Zeit ϝ und Β vertauscht werden und daß es ein sonderbares Zusammentreffen wäre, wenn der Kultort Βίδα und der Ἴδα mit seiner heiligen Grotte, der Z. Βιδάτας und der Z. Ἴδηθεν μεδέων nebeneinander bestanden hätten, ohne sich etymologisch etwas anzugehen. Vgl. *Cook* 1, 150, 2; 2, 934, 0; *RE Supplb.* 1/2, 250, 56 ff.

Βιέννιος. Nach der anscheinend verderbten, von *Maaß, Öst. Jahresh.* 9, 1906, 139 vermutungsweise wiederhergestellten Angabe bei *Steph. Byz.* 168, 20 ff. schicken die Bürger von Bienna (Vienna), einer Enkelkolonie von Biennos auf Kreta, τιμὰς τῷ τε [Ἰδα]ίῳ (überliefert μιλίῳ) Διὶ καὶ Βιεννίῳ. *RE Supplb.* 1/2, 251, 9 ff.

Βοζηνός(?) Auf einem lydischen Rlf. steht die Weihung Ἀπόλλωνι Βοζηνῷ (*Conze, Arch. Zeit.* 38, 1880, 38. Diesen setzt *Kretschmer, Einl.* S. 199 dem Z. Ἀβοζηνός (s. das.) gleich. Doch vgl. *Cumont, RE* 3, 800, 50; ferner *Steinleitner, Die Beicht* (1913) 40; *Ramsay, Cities and Bishoprics* 1, 152, 52.

Βόζιος, Βώζιος, Βώτηρος, Mzz. von Hierapolis, *Num. chron.* 4, 13, 1913, 28. *Cichorius, Hierap.* 44 erinnert an die ebenfalls auf Mzz. von Hierapolis erscheinende Εὐβοσία oder Εὐποσία; *Kagarow, Klio* 6, 1906, 169 vergleicht den thrakischen Personennamen Bosis, *L. Weber, Philol.* 69, 1910, 236 auch den Πότηρος der Mzz. von Dionysopolis und Z. (?) Βοζηνός (s. das.). *Cook* 2, 570.

Βοιωτός(?) Z. Βοιωτ. umarmt die sidonische Jungfrau, *Philostr. epist.* 47 (32) S. 481, 8 *H.*

Βόλλαιος s. Βουλαῖος.

Βουιτηνός, θεὸς πατρῷος in Pontos oder Paphlagonien, *Bull. corr. hell.* 13, 1889, 312 (= *Dittenberger, OGIS* 531; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 90 [Inschr. vom Jahr 215 n. Chr.]), 1.

Βόρειος, Inschr. aus Kilikien, *Denkschr. WAW* 54, 1896, 6 S. 102 no. 182.

Βοττιαῖος (*Βόττιος* s. u.), Tempel in Antiocheia, als Anfang der Stadt von Alexander erbaut, *Liban.* 11, 76 S. 297 *R.*; 87 S. 300 *R.* *Malala* 8 O 254, der die Gründung der Stadt dem Seleukos Nikator zuschreibt, sagt, daß ursprünglich dort ein Dorf Bottia gelegen habe, mit dessen Namen offenbar Z. Βοττ. zusammenhängt. Dieser Ort (oder dies Stadtviertel von Antiocheia) mag nach der makedonischen Landschaft Bottia, der Gegend von Pella, heißen, aber es ist nicht gestattet, den Z. dieser Stadt (*Iustin.* 24, 2) Z. Βοττ. zu nennen. Vgl. *Baege, De Maced. sacr.* 9. Z. Βοττιαῖος wird noch erwähnt im *Cod. Ambr.* C 222, 25; *Anon. Laur.* 20. — Der Kult des Z. Βόττιος, gen. nach dem Dorf Bottia gegenüber von Iopolis (*Paus. Damasc.* in *Hist. min.* 1, 158, 14), war von Seleukos (Nikator) gegründet. *Cook* 2, 1187 f.

Βουδιάτας im ἱερόν bei Epidauros mit Artemis Σώτειρα und Asklepios Σωτήρ verehrt, *IG* 4, 1, 1286.

Βουκκίω(ν?), Gemme, *Österr. Mitt.* 10, 125, 10.

Βουλαῖος (*Βόλλαιος*) **1**) Athen in einer Vorhalle des Buleuterion mit Athena Βουλαία; die Ratsherrn beteten zu ihm beim Eintritt, *Antiph.* 6, 45; *IG* 3, 683 (Basis; vgl. die Theaterinschr. für den ἱερεύς beider Gottheiten *ebd.* 272; s. auch 1025, 16). ξόανον des Peisias? *Paus.* 1, 3, 4; vgl. *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 63. Der Altar hieß ἑστία Βουλαία, *Aischin.* 2, 45 m. *Schol.*; später wurde hier Hestia auch als Gottheit verehrt, *Xenoph.* Ἑλλ. 2, 3, 52 ff.; vgl. *Deinarch.* bei *Harpokr.* Βουλαία. S. über diesen Kult *Wachsmuth, Athen* 2, 320, 1; *Judeich, Topogr.* 309; *Wilhelm, Beitr.* 45. — **2**) Sparta, *IG* 5, 1, 62, 1; 1179; die Inschr. ist in Gytheion gefunden, dessen Mzz. in der Kaiserzeit u. a. Z. darstellen. — **3**) Thasos (Z. Βουλ. mit Hestia Βουλαία, *Arch. Anz.* 29, 1914, 167). — **4**) Antiocheia a. M., Mzz. der Kaiserzeit; vgl. *Schäfer, De Iove apud Cares culto* 452 f. — **5**) Panionion bei Mykale: *CIG* 2909 (= *Inschr. von Priene* 139), 6 f. — **6**) Milet. Dem Βουλ. (ohne Z.) wird eine Statue παρὰ προπύλῳ errichtet, *Wiegand, Milet, Ergebn. d. Ausgrab. u. Unters.* 2 S. 116 no. 12[a], 12 (Versinschr.); mit Hestia Βουλαία erscheint Z. Βουλ. ebenda in der von *Kawerau* und *Rehm ebd.* 3, 37[c], 144 herausgegebenen Inschrift. — **7**) Erythrai? (ohne Z.) *v. Wilamowitz, Sitzber. BAW* 1909, 49, 34 f. — **8**) Elaia? Dem letzten Attaliden soll auf dem Altar der Hestia Βουλαία und des Z. Βουλ. geopfert werden, *Inschr. v. Perg.* S. 159 no. 246 (= *Dittenberger, OGIS* 332), 49. — **9**) Aigai, Z. Βόλλαιος ebenfalls mit Hestia Βολλαία, *Bohn, Altert. von Aig.* 34. — **10**) Mytilene, Mzz. — **11**) Chalkedon, ἱερεύς, *SIG*[3] 1011, 6. — Öfters werden Kaiser und kaiserliche Prinzen als Z. Βουλ. vergöttert, z. B. Augustus auf Mzz. von Pergamon (ohne Z.), Germanicus auf einer Basisinschr. vom Theater in Thera (*IG* 12, 3, 1393; vgl. *Riewaldt, Diss. phil. Hal.* 20, 3, 1912, 295; Hadrian in Messenien [ohne Z.], *CIG* 1307). — In der Literatur wird Z. Βουλ. nicht so häufig genannt, wie seine zahlreichen Altäre erwarten lassen; (s. *Lykophr. Al.* 435; *Kornut.* 9; *Cod. Ambr.* C 222, 23. *Plut. an seni sit resp. ger.* 10 nennt die Staatsmänner Διὸς Βουλ. ὑπηρέται, derselbe bezeichnet πολιτ.

παραγγ. 26 die Politik als ein ἱερὸν βῆμα Βουλαίου τε Διὸς καὶ Πολιέως καὶ Θέμιδος καὶ Δίκης. Er faßt also mit Recht Z. *Βουλ.* als Gott des Staatsrates. Spätere schreiben ihm, wie es scheint, auch die Beratung einzelner zu, vgl. *Sch. Lykophr.* 288; 435; *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 212 und *Ἀμβούλιος, Βουλεύς, Εὐβουλεύς. Cook* 2, 259 f.; 317, 2.

Βουλεύς erhält in Mykonos am 10. Lenaion einen χοῖρος, während der Demeter eine ὗς ἐγκύμων πρωτοτόκος, der Kore ein κάπρος τέλεος dargebracht wird, *Dittenberger, SIG*[3] 1024 (= *v. Prott, Fasti sacri* no. 4), 16. — Vgl. *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 113 und *Ἀμβούλιος, Βουλαῖος, Εὐβουλεύς*; *Cook* 2, 258, 3; 1105.

Βουσσουρίγιος (nicht *Βουσσουρίτιος*), auf Inschriften aus Galatia öfters *Journ. Hell. Stud.* 30, 1910, 163. Vgl. *CIL* 3, 1033.

Βρονταῖος. Auf einem Rlf. (2./3. Jh. n. Chr.), das im Gebiet von Kyzikos gefunden ist, erscheint Z. mit Szepter und Blitz, ihm zur Seite Hermes, einem an einem Altar liegenden Mann, der, wie es scheint, im Schlaf entweder den Auftrag, dem Gott die Weihung zu errichten, oder aber die Warnung erhält, für die er das Rlf. stiftet; die Weihinschr. ist an Z. Ὕψιστος *Βρ.* gerichtet. *Le Bas-Waddington, As. min.* 1099; *Ath. Mitt.* 6, 1881, 134; *Dugas, bull. corr.* 34, 1910, 236; vgl. *Mary Hamilton, Incubation* S. 218 ff. — Darstellungen dieser Art sind nicht häufig. Eine andere Inschrift derselben Gegend (Tschakyrdja im Gebiet von Kyzikos) ist dem Z. *Βρονταῖος* gesetzt, *Journ. Hell. Stud.* 27, 1907, 66 no. 12. — In der Literatur wird Z. *Βρ.* genannt bei [*Aristot.*] *de mundo* 7 S. 401[a], 17; Orph. ὕμν. 15, 9. *Cook* 2, 833 ff.

Βροντῶν 1) Thera *IG* 12, 3, 1359 = *GDI* 4, S. 795 (römische Zeit); vgl. *Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch.* 1, 1901, 222. — 2) Maionia, *Buresch, Aus Lyd.* 76. — Hauptstätte des Kultes war Phrygien, und zwar nicht Dorylaion, wie noch *Cumont, RE* 3, 891, 17 ff. glaubte, sondern (*A. Koerte, Ath. Mitt.* 25, 1900, 410) der ganze Landstrich, der durch den Mittellauf des Sangarios im Norden, im Osten durch dessen Oberlauf, im Süden etwa durch die Grenze von Lykaonien und Phrygien, im Westen durch den Rhyndakos eingeschlossen wird, also ganz Altphrygien. Wir finden ihn hier u. a. (vollständigere Aufzählung bei *Ramsay, Journ. Hell. Stud.* 3, 1882, 123 ff.; 5, 1884, 255 ff.; *Koerte, GGN* 1897, 409 f. und besonders *Ath. Mitt.* 25, 1900, 409 ff. no. 19 ff.) 3) bei Inönü (*Koerte, Ath. Mitt.* 25, 417). — 4) Kotyaion (*Perrot, Galat. et Bithyn.* 1, 116 no. 77). — 5) Dorylaion, *CIG* 3810; 3817[b]; 3819; *Hirschfeld, Sitzber. BAW* 1888, 866, 10 f. (*Journ. Hell. Stud.* 5, 1884, 256 no. 6 f.); *Ath. Mitt.* 19, 1894, 311 no. 9 ff. — 6) Nakoleia, *Ramsay, Journ. Hell. Stud.* 3, 1883, 124 u. sonst; Mzz. der Kaiserzeit (Z. nackt, den Donnerkeil mit der R. schwingend, den Adler in der L. haltend). — 7) Trikomia, westlich von Nakoleia, *Ramsay* a. a. O. 3, 123. — 8) Straße von Nakoleia nach Dorylaion (*ebd.*). — 9) Prymnessos, *CIG* 3819. — 10) Kymak, *CIG* 3822 (Z. Σωτὴρ καὶ Βροντ.). — Seltener wird Z. *Βρ.* in andern kleinasiatischen Landschaften erwähnt, z. B. in Galatia. — 11) Ogur, *CIG* 4135; vgl. *Anderson, Journ. Hell. Stud.* 19, 1899, 73. — 12) bei Laodikeia in Lykaonien, *Ath. Mitt.* 13, 1888, 235. — In Bithynien (*Arch.-ep. Mitt. aus Österr.* 7, 174, 14; 16; 175, 18; 178, 29; 179, 33; *Bull. corr. hell.* 24, 1900, 411 no. 103; 413 no. 106, 2), und zwar 13) in Nikomedeia? *Bull. corr. hell.* 25, 1901, 327. — Durch phrygische Sklaven gelangt der Kult nach Rom, *IG* 14, 982 (Z. θεὸς μέγας *Βρ.*); 983; *CIL* 6, 432 u. öfters. — In seiner Heimat Kleinasien wird der Gott vorzugsweise auf Grabsteinen erwähnt; ob das damit zusammenhängt, daß das Grab als eine Weihung an den Landesgott, als die Erfüllung eines ihm gemachten Gelübdes galt (*Ramsay*), oder ob der Gott an die Stelle einer chthonischen Gottheit getreten ist, wie namentlich *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 75 ff. meint, der an die Kyklopen, die unterirdischen Blitzschmiede und die Vorstellung von den aus der Erdtiefe hervorbrechenden Gewitterstürmen erinnert, oder ob er endlich, wie etwa Z. *Καταιβάτης*, nachträglich chthonische Bedeutung erhalten hatte, wofür auch seine Zusammenstellung mit Aecate (Hekate) (*CIL* 6, 733 *sacerdus dei Brontontis et Aecate*) sprechen soll, ist zweifelhaft; jedenfalls ist *Βρ.*, wie die Hinzufügung von καὶ ἀστράπτων (ἀστραπτῶν) auf den Inschriften von Thera und Laodikeia und das Attribut des Blitzes auf Mzz. beweisen, auch als der 'Donnerer' aufgefaßt worden, wie *Iuppiter Tonans,* den *Cass. Dio* 54, 4 durch Z. *Βροντ.* wiedergibt, der aber natürlich als echt römischer Gott von Z. *Βρ.* zu trennen ist. Auf dem römischen Denkmal (*CIL* 6, 432) ist ein Apollon ähnlicher Gott dargestellt, der nach der Inschr. doch wohl Z. *Βρ.* sein soll. Wenn der erwähnte Priester des deus Bronton und der Aecate dem deus Sol invictus Mithras opfert (*CIL* 6, 733), so gewährt dies für die Bedeutung des *Βρ.*-kultus ebensowenig Auskunft wie die Bezeichnung als πατὴρ θεός und νεικήτωρ πατήρ (*Ramsay, Journ. Hell. Stud.* 3, 1882, 124). — Auf Inschriften wird Z. *Βροντῶν* Ὅσιος Δίκαιος genannt, daher erkennt ihn *Calice, Österr. Jahresh.* 11, 1908, *Beibl.* 200 auch auf der Ὁσίῳ Δικαίῳ geweihten Stele wieder, die den Gott beritten mit Strahlenkranz und Doppelbeil (?) und außerdem 3 sitzende Frauen und Helios-Apollon auf dem Viergespann darstellt. — Vgl. die θεοὶ Ὅσιος καὶ Δίκαιος in Nikopolis ad Istrum (*Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertin.* 1, 568) und zu *Βροντῶν* noch u. *Σώζων. Cook* 2, 835 ff.

Βωδωναῖος. *Βωδωναῖε* lasen manche Grammatiker in dem Vers *Π* 233; vgl. *Sch.* und *Steph. Byz.* 247, 7 (wohl nach *Kineas, FHG* 2, 463, 4). Schwerlich liegt eine dialektische Nebenform für *Δωδωναῖε* vor; keinesfalls läßt sich *Βελφοί* vergleichen, wo das anlautende *Δ* der ionisch-attischen Form durch den auf den Labiovelar folgenden hellen Vokal gefordert wird. Entweder stand *Βωδ.* wirklich in einzelnen Homertexten und würde dann sogar als die auffallendere und deshalb der Verderbnis leichter ausgesetzte Form einigen Anspruch darauf haben, echte Überlieferung zu sein, oder ein Homerkritiker nahm Anstoß daran, daß Achil-

leus nicht, wie sonst die homerischen Helden meist, einen Gott seiner Heimat anrufe, und suchten daher einen ähnlich klingenden thessalischen Namen, wobei sie entweder auf den Z. *Φηγωναῖος* (s. das.) von Skotussa oder auf den *Βωδ.*, genannt nach einer wirklich oder angeblich den Z. verehrenden thessalischen Stadt *Βωδών* oder *Βωδώνη*, dem späteren Bonditza (*Sch. Il* 233), nach *Apollodor.* bei *Steph. Byz. s. v.* 190, 20 in Perrhaibia, verfielen. Letzteres ist wahrscheinlicher. In Wahrheit liegt kein triftiger Grund zur Änderung vor, da der Dichter der Ilias, der Westgriechenland nicht aus eigener Anschauung, sondern nach älteren Gedichten zu schildern scheint, unter seinen Quellen sehr wohl eine gehabt haben kann, die Dodona zum Reiche des Achilleus rechnete. Das wird sogar durch die im 5. Jh. bezeugte Ableitung des molossischen Fürstenhauses von Achilleus, die, sei es als Ursache oder als Folge, mit dessen Herrschaft in Dodona zusammenhängen wird, geradezu empfohlen. Übrigens liegt die perrhaibische Stadt nicht viel näher an der Phthiotis als Dodona.

Βώζιος s. *Βόζιος*.

Βωμός, Inschr. aus Burdj in der Gegend von Aleppo. *Arch. Anzeiger* 17, 1902, 9; *Greek and Lat. Inscr.* (*Publ. of an Amer. Exped.* 3) S. 69 no. 48. Vgl. *Hermes* 37, 1902, 91 ff.; *Clermont-Ganneau, Rec. d'archéol. orient.* 4, 1901, 164 ff.; *Weinreich, Ath. Mitt.* 37, 1912, 23. *Cook* 1, 519 f. Vgl. Z. *Μάδβαχος*.

Γαλάκτιος, Inschrift aus dem Hermostal, *Buresch, Aus Lydien* S. 160, der den Namen von dem Ortsnamen *τὸ Γαλάκτιον* ableitet.

Γαμήλιος heist Z. bei *Chrysipp.* (*Senec. fr.* 46); *Tz. Lykophr.* 288; vgl. *Poll.* 1, 24. Über den Kunsttypus (mit Schleier?) vgl. *Overbeck, Kunstmyth.* 1, 239; 251 (Fig. 20; *Müller-Wieseler, Denkm.* 2, T. 2 no. 29; vgl. 2, T. 62 no. 799); *Förster, Hochzeit des Z. u. der Hera*, Bresl. 1867, S. 35 f. S. o. 1, 1593, 19 ff.

Γελέων *IG* 3, 2. S. o. 1, 1610, 29 ff. nach *Benfey, GGN* 1877, 1 ff. 'Blitzgott' (*Hsch. γελεῖν*), nach *Preller, Ausgew. Aufs.* 287 'der Königliche'. Übernahme des Gottesnamens aus einer ionischen Stadt wäre wohl möglich; auch ein Zusammenhang mit der 'ionischen' Phyle der Geleonten liegt nahe.

Γενάρχης, Pantikapaion, Augusteische Zeit, *Latyschew, Inscr. or. sept. Ponti Eux.* 4, 200. Vgl. *Φοῖβέ τε καὶ Ζεῦ Διδύμων γενάρχαι*, *Kallim. fr.* 36.

Γενέθλιος, *Pind.* '*O.* 8, 16; *Π.* 4, 167; *Chrysipp.* bei *Sen. fr.* 46; [*Aristot.*] *de mundo* 401[a], 20; *Plut.* '*Ερωτ.* 20 S. 766 c; *Dio Chrys.* 7, 135; *Max. Tyr.* 41 (= 25), 2 S. 474, 10; *Poll.* 1, 24; *Lobeck, Agl.* 767. — Der Sinn des Beinamens ist nicht in allen Stellen klar, auch wohl nicht immer derselbe; nur unbestimmt läßt sich das Übereinstimmende dahin zusammenfassen, daß Z. *Γενέθλ.* der in den Familien, oder vielmehr in gewissen sich auf Z. zurückführenden Adelsgeschlechtern (wie den thessalischen Aioliden, *Pind. Π.* 4, 167; *sch.* ebd. 293, und vielleicht dem aiginetischen des Alkimedon und Timosthenes, *Pind.* '*O.* 8, 16) lebende Familiengeist war, der für die Erhaltung des *γένος* sorgt (*sch. Pind.* '*O.* 8, 19[b]) und die gegen dieses begangenen Frevel rächt (*Plut.* '*Ερωτ.* 20 S. 766 c). Vgl. *Dion v. Prusa* 7, 135. In ähnlicher Weise scheint von den alttroizenischen Fürsten Poseidon *Γενέθλιος* verehrt worden zu sein, und da von den Argivern nach der Unterwerfung Troizens der dortige Poseidon dem Z. angepaßt zu sein scheint (*Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch.* 1155, 1; 1157, 1), so mag Z. *Γεν.* ursprünglich dem troizenischen Poseidon *Γεν.* nachgebildet sein. Gerade bei Aigina ist die Entlehnung aus dem Kult des ihm gegenüberliegenden und ihm zeitweise eng verbundenen Troizen begreiflich. Es ist dann anzunehmen, was auch zu den geschichtlichen Bedingungen am besten paßt, daß Alkimedon und Timosthenes zu dem sich von Aiakos herleitenden aiginetischen Adel gehörten, die deshalb vom Schicksal bestimmt erschienen, an den Agonen des Z. zu siegen. S. o. 1, 1611, 27 ff.

Γενηταῖος nennt *Ap. Rh.* 2, 1009 (*Val. Fl.* 5, 148) den Z. *Ξένιος* (*sch. Ap. Rh.* 2, 378) von dem Vorgebirge Genetaia am Pontos. Vgl. den pontischen Fluß und Hafen *Γενήτης* (*Steph. Byz.* 202, 13), wofür bei *Skyl.* 88 *Γενέσιντις* und bei *Anon. περιπλ. Εὐξ. πόντου* 32 *Γένητος* überliefert ist. Der Name scheint barbarisch zu sein (an *γενηίς* 'Axt' denkt *Carolidis, Bem. zu den alten kleinas. Sprach. u. Myth.* 62, dessen Angaben hier aber in Verwirrung geraten sind); vielleicht ist jedoch ein griechischer Name, der sich auf die Zeugung bezog, von den Barbaren verdreht worden.

Γεραιστός (?) Gortyn in Arkadien (vgl. *Et. Magn.* 227, 45) oder in Kreta (*ebd.* 227, 39)? S. o. 1, 1627, 41 ff.

Γεωργός. S. o. 1, 1627. *Nilsson, Griech. Feste* 115. *Cook* 1, 176.

Γογγυλάτης, *Lykophr.* 435; *Cod. Ambr.* C 222, 27.

Γοωσοῦ, *Journ. Hell. Stud.* 10, 1889, 224 no. 13 (*Διὶ Γοωσοῦ*). *Ramsay, Cities and Bishoprics of Phryg.* 1, 155, 57 vermutet dafür '*Οσωγοῦ*, s. aber *Schäfer, De Iove ap. Cares culto* 394.

Γυράψιος, s. o. 1, 1778.

Δαγου[τ]τη[νός?] (überl. *Δαγουστη . . .*), nach einer phrygischen Inschr. neben dem Toten am Grabe verehrt. Er heißt wohl nach der großmysischen Stadt Dagu[t]ta, *Ramsay, Stud. in Hist. and Art.* (*Quatercen. Univ. Aberdeen*) 20, 1906, 271.

Δακίης in Kappadokien *Strab.* 12, 2, 6, 537 (*ἱερωσύνη Διὸς Δακίου*), willkürlich von *Meineke* in *Ἀσβαμαίου*, von anderen in *Βαγαίου* verändert. Nach *Carolidis, Bem. zu den kleinas. Spr. u. Mythen* 56 ist Z. *Δακ.* der 'Z. mit der Axt'. *Cook* 2, 616.

Δακών s. *Ἀρουραῖος*.

Δαμασκηνός (?) *Δι Ἥρα(ι) Δαμασκην(οῖ)ς*. *Jalabert, Mél. fac. orient. Beyr.* 2, 1907, 293 hegt Bedenken gegen diese von ihm selbst vorgeschlagene 'verführerische' Ergänzung der Inschrift. Über Juppiter Damascenus s. o. 2, 752, 46 f.

Δαρεδδηνός (*Διὶ Δαρ. μεγάλῳ καὶ ἐπηκόῳ*), Inschr. aus Koloe, *Weinreich, Ath. Mitt.* 37, 1912, 23.

Δεσπότης s. u. *Ἡλιο[υ]πολίτης*.

Δεύσιος auf dem Tmolos. *Laur. Lyd. mens.* 4, 48 (vgl. *Eumel. fr.* 18 *Kink.*). Daß an dieses Heiligtum die von *Nonn. Διον.* 13, 522 ff. berichtete phrygische Flutsage anknüpfte, wird durch die Erwähnung des Z. Ὑέτιος in ihr keineswegs, wie *Tümpel, RE* 5, 281, 24 glaubt, sicher gestellt. S. o. 1, 998, 21 ff.

Διαλλακτήριος, *Cod. Ambr.* C 222, 29; *Anon. Laur.* 29.

Διγινδηνός, Weihinschr. aus dem oberen Kaystrostal, *Buresch, Aus Lyd.* 125 no. 63. Der Gott heißt nach der Stadt Diginda.

Διδυμαῖος, in dessen Kult nach *Nikand. Αἰτωλ. fr.* 1 (*Athen.* 11, 53, 477 b = *Macr. Sat.* 5, 21, 12) Becher aus Epheu, κισσύβια, verwendet wurden. *Cook* 2, 317.

Δικταῖος. S. o. S. 569 und *Nilsson, Min. Myc. rel.* 398 f. 476 ff.

Διμεραvός 1) Mykonos? *Bull. corr. hell.* 11, 1887, 275 (vom Herausgeber wurde Δὶ Μεραvῷ abgeteilt). — 2) Nikopolis πρὸς Ἴστρον, *Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.* 15, 1892, 218 no. 105; *Rev. arch. sér.* 4 Bd. 12, 1908, S. 43 no. 42. Die richtige Lesung ist festgestellt durch *Homolle, bull. corr. hell.* 15, 1891, 626, der den Beinamen von dem Namen einer thrakischen Stadt herleitet. Vgl. *Kazarow, Bull. soc. arch. bulgare* 4, 1914, 81, 1.

Διόνυσος, Inschr. aus Bulgarien, *Arch. Anz.* 30, 1915, 88. Vgl. Z. Βάκχος. *Cook* 2, 282.

Διόπτης καὶ κατόπτης, *Arstph. Ἀχ.* 435; vgl. *TGF*[2] S. 847, 43. *Cook* 1, 461.

Δῖος auf Weih- und Grabinschriften Kleinasiens, *Koerte, GGA* 1897, 409, no. 55; *Ramsay, bull. corr. hell.* 22, 1898, 237; *Aberdeen Stud.* 20, 1906, 275. Über die sprachliche Form vgl. *Jacobsohn, Herm.* 45, 1910, 164, der den Namen für vielleicht phrygisch hält. *Cook* 1, 4. 776.

Δίσκος(?) *Lykophr.* 400; vgl. *sch.*; *Phil. Wschr.* 1931, 1103. *Cook* 1, 299.

Δολιχηνός. S. o. 1, 1191, 36 ff. *Cook* 1, 604 ff. *Nilsson, Zur Deutung der Juppitergigantensäulen, Arch. f. Relwiss.* 23, 1925, 178.

Δου[σάρης Σωτήρ], nabatäisch-griechische Bilingue aus dem milesischen Delphinion, 9 v. Chr., *Sitzber. BAW* 1906, 261; *Kawerau und Rehm, Milet, Ergebn. der Ausgrab. u. Unters.* 3 S. 387 no. 165, 2. S. o. 1, 1206 f.; *Cook* 2, 317.

Δρύμνιος *Lykophr.* 536, nach *Sch.* pamphylischer Gott. *Cook* 1, 289 f.

Δωδωναῖος oder (*Hsch.; Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.* 4, 1880, 61) Δωδωνεύς wird zuerst *Π* 233 erwähnt. S. o. unter Βωδωναῖος. *Ed. Meyer, Forsch. z. alten Gesch.* 1, 37 sieht in diesem Vers einen der, wie er meint, zahlreichen Beweise dafür, daß der Dichter der Patroklie es liebte, mit seiner in den Sängerschulen erlernten und auf Reisen erweiterten Gelehrsamkeit zu prunken (s. dagegen *Valeton, Mnemos.* 40, 1912, 313, 1), und glaubt (*ebd.* 46), daß schon die Alten kein Mittel besaßen, den 'pelasgischen' Z. von Dodona und seine Verehrung durch den Phthioten Achilleus zu erklären. Später wird Z. Δωδ. bis in den Anfang des Mittelalters, wo sein Bild πρὸ τῶν θυρῶν des Senates von Konstantinopel stand (*Zosim.* 5, 24), oft erwähnt, z. B. von *Pind. fr.* 57 ff. (Paian an den Z. von Dodona); *Soph. fr.* 423 *N*[2]; *Plat. Φαῖδρ.* 59, 275 b; *Dein.* 1, 78; *Hyper.* 3, 35; *Demosth. epist.* 1, 16 (S. 221, 23 *H.*); 4, 3 (231, 37 *H.*); vgl. *or.* 21, 53 (Z. ἐν Δωδώνῃ); *Apollod. FGrHist.* 244 F 88 bei *Steph. Byz.* Δωδ. 249, 2 u. a. *ebd.* aufgezählte Schriftsteller; *Strab.* 5, 2, 4, 221; *Plut. Θεμ.* 28; *προοίμ. Ἀλ.* 49; *Philostr. εἰκ.* 2, 15; 33; *sch. B* 750; *Π* 233; *EM* s. v. 293, 2 (nach *Thrasybul.* und *Akestodoros*); *Suid.* s. v.; *Kosmas ad carm. S. Gregor.* 64, 257 = *Migne PG* 38, 500; *Hsch.* Δωδωνεύς und Δωδωναῖε; *Liv.* 8, 24, 1; *Plin. n. h.* 4, 2 (*Mart. Cap.* 6, 651); *Myth. Vat.* 2, 227; *cod. Ambr.* C 222, 28; *Anon. Laur.* 24; *CIG* 1822 (aus Nikopolis? Anscheinend ist Hadrian gemeint); 4721, 9 (Versinschr. auf der Memnonsäule); *GDI* 1568; *Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.* 4, 1880, 61 (Aufschr. auf einer Lanzenspitze). Der von *Carapanos* ausgegrabene und beschriebene (*Dodone et ses ruines,* Par. 1878) Tempel lag am Fuß des T(o)maros. Auf Z. Δωδ. wird bezogen der Z.kopf, der sich auf illyrischen (z. B. amantinischen und dyrrhachischen) Mzz. und besonders auf Mzz. der epeirotischen Könige und auch der Republik von Epeiros sowie einzelner epeirotischer Städte, z. B. Pandosia und Kassope, findet, und den der ἱερεύς, wie es scheint, vereinzelt noch nach dem Aufhören der republikanischen Prägung von Epeiros hat prägen lassen. Bisweilen zeigt sich hinter dem Kopf des Z., gleich diesem im Profil, ein Frauenkopf, der, wenn jener den Z. Δωδ. darstellt, der neben ihm stehenden (*Hyper.* 3, 35; *Demosth.* 19, 299; 21, 53; vgl. o. 1, 1028) Dione angehören muß. Vgl. o. Δῖος und 3, 3, 8 ff.; 1, 1191, 15; *Kern, Rel. d. Griech.* 1, 181 ff.; *Cook* 1, 369, 2.

Δώριος, Byzantion, Votivstele aus der Zeit von Christi Geb., die den Gott stehend und libierend darstellt, *Arch. Anz.* 27, 1912, 584.

Δωτήρ (Σωτήρ?), Kibyra, Inschr., *ann. dell' inst.* 24, 1852, 177. Vgl. *Kallim. h.* 1, 91 f. δῶτορ ἐάων, δῶτορ ἀπημονίης. *Cook* 2, 321, 1.

Ἐγα[ίνε]τος oder Ἐγαινέτας? Ormele in Phrygien und Pogla in Pisidien, *Bérard, Bull. corr. hell.* 16, 1892, 418 und 422; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertin.* 3, 407.

Ἐγκύκλιος(?) *Hsch.* ἐγκύκλιον· Z. παρ' Ἀθηναίοις (ἐπικυκλίδιος), vielleicht nach einem kreisförmigen Heiligtum (vgl. τὸ τῆς Ἑστίας ἱερὸν ἐγκύκλιον *Plut. Num.* 11) oder Altar genannt.

Εἰλαπιναστής, Kypros, *Hegesandr. FHG* 4, 419, 30 nach *Athen.* 4, 74, 174 a. Auf einer kyprischen Inschr. (*Sittig, GGN* 1914, 93) heißt Apollon Εἰλαπιναστής, bei *Orph. fr.* 207 *K.* Dionysos νήπιος εἰλαπιναστής (d. h. Säugling? vgl. *EM* εἰλαπίνη und *Phil. Jbb. 17. Supplbd.* 1890, 699). Der behauptete semitische Ursprung des Namens ist unwahrscheinlich (vgl. *Hoffmann, Griech. Dial.* 1, 145), die Deutung zweifelhaft; nicht überzeugend meint *Usener, Göttern.* 256, daß Εἰλ. eigentlich der Gott gewisser Opferpriester, εἰλαπιναστaί (vgl. *Hsch.* εἰλαπίνη· θυσία ἑορτή) war, der erst später als Z. bezeichnet wurde. *Cook* 1, 647, 3. 654, 4.

Εἰλήτι· Z. ἐν Κύπρῳ *Hsch.* vgl. Εἰλαπιναστής. *Cook* 1, 527, 0.

Εἰρηναῖος *Cod. Ambr.* C 222, 34; *Anon. Laur.* 32.

Ἑκάλειος (*Steph. Byz.* 262, 7; *Hsch.* Ἑκ. Z., ὃν Ἑκάλη ἱδρύσατο), Ἑκαλήσιος (*Anon. Laur.* 25) oder Ἕκαλος (? *Plut.* Θησ. 14 nach *Philoch. FHG* 1, 390, 37 ἔθυον γὰρ Ἑκαλῆσιν [*Madvig*: -λήσιον Hss.] οἱ πέριξ δῆμοι συνιόντες Ἑκαλείῳ [*Meurs.*: ἑκάλῳ Hss.] Διί). Z. Ἑκ. heißt nach dem Demos Hekale, der nach der bekannten, auch für die Stiftung seines Heiligtums verwendeten Theseuslegende (o. 1, 1884, 28 ff.) zwischen Marathon und Athen gelegen zu haben scheint. Vgl. *Usener, Kl. Schr.* 4, 20, 33.

Ἑκατόμβαιος. S. oben 1, 1910, 13 ff. *Cook* 1, 545. 717, 2.

Ἕκτωρ. S. oben 1, 1927, 67 f. und 1910, 35 ff. *Cook* 2, 8, 7.

Ἐλαθύς (?)· Διὸς ἱερὸν ἐν Κύπρῳ. *Hsch.*

Ἐλαίους (?)· ἐν Κύπρῳ ὁ Z. *Hsch.* Vgl. o. 2, 3212, 25 ff. und u. Μόριος.

Ἐλάφριος (*Cod. Ambros.* C 222, 39; *Anon. Laur.* 26) oder ***Ἐλάφρ(ι?)ος***· . . . Z. ἐν Κρήτῃ. *Hsch.*

Ἐλευθερεύς, Delos, *Bull. corr. hell.* 23, 1899, 79.

Ἐλευθέριος **1)** in Athen am Markt aufgestellte Z.statue (*Paus.* 1, 3, 2; 10, 21, 5; *CIA* 2, 17 [= *Dittenberger, SIG*³ 147]. 65; 164, 6; 3, 7, 17; 9, 4[?]; 26; 1085_4.) Nach *Isokr.* 9, 57; *Hsch.*; *Harpokr.* Ἐλ. Z.; *sch. Arstph.* πλ. 1175 (vgl. *Dittenberger, SIG*³ 317, 34) hieß derselbe Gott Σωτήρ (s. das.), wie auch die Aufschrift lautete. Dies ist wahrscheinlich der ältere Name. Nach *Robert, Paus. als Schriftst.* 328 f. erfolgte die Umnennung vielleicht nach dem Sturz der 30 Tyrannen. Daß eine besondere Sitte oder ein wichtiges Ereignis, etwa ein Dankfest, das in der Erinnerung des Volkes haften blieb, Anlaß zu dem zweiten Namen bot, ist wahrscheinlich. Zwar sind beide Bezeichnungen sinnverwandt, und Kaiser werden in derselben Inschrift zugleich dem Z. Σωτήρ und Ἐλ. gleichgesetzt, auch scheinen sich beide Namen für denselben Gott auch in Plataiai und in Mytilene zu finden; vielleicht enthält sogar schon *Pind.* Ὀλ. 12, 1, der Z. Ἐλ. den Vater der Tyche Σώτειρα nennt, eine leise Hindeutung darauf, daß der Z. Σωτήρ besonders als 'Befreier' betrachtet wurde. Allein diese Begriffsverengung ist wahrscheinlich von einer bestimmten Stelle ausgegangen, die sehr wohl Athen gewesen sein könnte, wenn sie hier schon im 6. oder 5. Jh. erfolgte. Dies anzunehmen hindert aber kein ernstliches Bedenken. In einer amtlichen Urkunde erscheint der Name Ἐλ. in Athen freilich erst um 377 (s. u.), und aus dem 5. Jh. ist er überhaupt bisher nicht bezeugt; indessen wird das athenische Marktheiligtum überhaupt nicht so häufig erwähnt, daß diesem Fehlen von Zeugnissen entscheidende Bedeutung eingeräumt werden könnte. Schon der Ort des Heiligtums, der Markt, legt eine politische Bedeutung des Kultus nahe, und da in Samos nach dem Sturze des Polykrates und in Syrakus nach Thrasybuls Vertreibung Kultstätten des Z. Ἐλ. errichtet wurden, so wird wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden müssen, daß schon 510 nach der Vertreibung oder 490 nach der Abwehr des Hippias, was zugleich die Angabe von der Stiftung nach der Befreiung von den Persern (*Didym.*, *EM* 329, 44; *Hsch.*, *Harpokr.* Ἐλ. Z.; *Sch. Paus.* 1, 3, 2 bei *Spiro*, *Herm.* 29, 1894, 147, 1; vgl. *Reitzenstein, ebd.* 233 f.; *Sch. Plat.* Ἐρυξ. 392ᵃ; ähnlich von Helios *Ἐλευθέριος* in Troizen *Paus.* 2, 31, 5) rechtfertigen würde, dem Z. auf dem Markt von der befreiten Bürgerschaft ein Dankopfer dargebracht wurde, welches den Anlaß gab, daß sich für den Gott neben der durch die Inschrift beglaubigten und auch bei der Erneuerung nach 480 festgehaltenen gleichsam amtlichen Bezeichnung Z. Σωτήρ auch die andere, volkstümliche, Ἐλ. einbürgerte. Ganz auszuschließen ist nicht einmal die Möglichkeit, daß der Name Ἐλ. noch älter ist, nämlich dem Gotte des vielleicht schon bei der Anlage des Neumarktes gegründeten Zeusaltars deshalb beigelegt wurde, weil die ἐλεύθεροι, die in der Gerichtssitzung Freigesprochenen und die Freigelassenen, hier zu opfern pflegten (vgl. o. Ἀγοραῖος und unten), und daß eben diese Sitte es veranlaßte, daß nach der Befreiung des ganzen Staates dieser dem Gott ein Dankopfer darbrachte. Bezeugt ist Z. Ἐλ. als Benennung des Zeus am Markte zuerst im Vertrag des zweiten Seebundes (*IG* 2, 17 = *Dittenberger, SIG*³ 147), der wie andere Urkunden hier aufgestellt wurde, d. h. vielleicht in der nach dem Gott genannten Halle (*Plat.* Θεαγ. 1, 121ᵃ; Ἐρυξ. 1, 392ᵃ; Xenoph. *οἰκον.* 7, 1; *Paus.* 10, 21, 6; *Diog. Laert.* 6, 22; *Hsch.* βασίλειος στοά, wo der Text verdorben zu sein scheint), die wahrscheinlich an der Westseite des Marktes hinter der Statue errichtet war und die nach *Robert a. a. O.* zuerst, weil vor ihr Hermen standen, Stoa der Hermen, dann Stoa der 12 Götter geheißen hatte (vgl. über die Lage auch *Judeich, Topogr. v. Ath.* 302 f.). Die Angabe des *Hypereides* (*EM* 329, 44), daß die Halle durch Freigelassene erbaut wurde, hängt vielleicht mit der o. vermuteten Sitte zusammen, daß die Freigelassenen dem Z. Ἐλ. ein Dankopfer darbrachten. — **2)** In Plataiai opferte Pausanias nach der Schlacht 479 dem Z. Ἐλ. und erklärte die Plataier für frei (*Thuk.* 2, 71; vgl. *Strab.* 9, 2, 31 S. 412; *Plut.* Ἀριστ. 19, 8; 20, 5; *Paus.* 9, 2, 5; *Hsch.* Ἐλ. Z.; *Sch. Plat.* Ἐρυξ. 392ᵃ; *Sch. Paus.* 1, 3, 2). Das Feuer wurde von Delphoi geholt, weil alle Landesfeuer für entweiht durch die Barbaren galten. Gleichzeitig wurde nahe bei den Gräbern der in der Schlacht Gefallenen (*Paus. a. a. O.*) für dauernden Kult ein Altar errichtet, dessen angeblich von Simonides gedichtete Weihinschrift (*Plut.* Ἀρ. 19; π. τῆς Ἡροδ. κακοηθ. 42; *AP* 6, 50) erhalten ist, allerdings vielleicht nicht in ursprünglicher Gestalt (*v. Wilamowitz, Sappho u. Simon.* 197). Spätere erwähnen ein ἱερόν (*Strab. a. a. O.*) und einen ἱερεύς (*IG* 7, 1667). Auch der plataiische Ἐλ. scheint den Nebennamen Σωτήρ geführt zu haben (*IG* 7, 1668; vgl. *Plut.* Ἀριστ. 11). Oft wird ein dem Z. Ἐλ. geweihter (*Plut.* Ἀριστ. 21; *Paus.* 9, 2, 5) ἀγὼν γυμνικὸς στεφανίτης (*Strab.* 9, 2, 31 S. 412) erwähnt, die Ἐλευθέρια (*Sch. Pind.* Ὀλ. 7, 154ᵇ). Die inschriftlichen Zeugnisse, zu denen wohl auch die spar-

tanischen Inschriften *IG* 5, 656[a]; 657[a] zu zählen sind, sammeln *Plassart* und *Picard* (*Bull. corr. hell.* 37, 1913, 241; vgl. auch *Nilsson, Griech. Feste* 34); eine Beschreibung gibt *Plut. Ἀριστ.* 21.— Von Plataiai aus wurde Z. *Ἐλ.* ein allgemein boiotischer Gott, dem z. B. der boiotische Bund Widmungen setzt (in Plataiai *GDI* 865, 1 = *IG* 7, 1673; im Heiligtum des Apollon *Πτῷος*, *Bull. corr. hell.* 13, 1889, 6 no. 9. 1) und der auch in Theben (*IG* 7, 2464; 2510, wenn nicht die Inschriften aus Plataiai verschleppt sind; vgl. *Arstd. or.* 38, 730 *Ddf.*, wo in einer fiktiven Rede die Thebaner aufgefordert werden, auch zu *Ἐλ.* zu beten) verehrt wurde. — **3)** Larisa *ἱερόν* *IG* 9, 2, 507, 34 (vgl. *Bull. corr. hell.* 10, 1886, 434); *τέμενος*, zur Aufbewahrung von Urkunden dienend, *ebd.* 508, 48; *ἱερεύς* (eponym) *ebd.* 509, 12; 528, 4. *ἀγών* (*ebd.* 528, 3) *Ἐλευθέρια*, *IG* 7, 48; *Ath. Mitt.* 7, 1882, 237; vgl. *Kern, Ind. lect. Rost.* 1899/1900 S. 4. — **4)** Sparta *Διὼλευθερί*[ω], *GDI* 4407 =*IGA* 49[a].—**5)** Thrakien: Abdera, eponymer Priester des Z. *Ἐλ.* und der Roma, *Bull. corr. hell.* 37, 1913, 138 no. 42, 1. — Olbia, *Latyschew, Inscr. or. sept. Ponti Eux.* 4, 458. — **6)** Delos, Z. *Ἐλευθέριος*, dem Dionysos (als Gott der Freigelasseuen?) gleichgesetzt oder mit ihm verbunden, Freilassungsurkunde, *Bull. corr. hell.* 33, 1909, 505 no. 21, 2; Widmung der Kompetaliastai, *ebd.* 506. In der zweisprachigen Inschrift *ebd.* 23, 1899, 79 no. 19 wird er durch *Juppiter Leiber* übersetzt. Vgl. *Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer*[2] 120; *Cook* 1, 234, 4; 2, 1214. — Auf Karien wurde früher mehrfach eine sich bei mehreren Schriftstellern findende Angabe bezogen, nach der unter den Kultstätten des Z. *Ἐλ.* auch *Κάριαι* (*Hsch.* und *Sch. Paus.* 1, 3, 2; vgl. *Reitzenstein, Herm.* 29, 1894, 234; *Schäfer, De Iove apud Car. culto* 400) oder *Καρία* (*Sch. Plat.* *Ἐρυξ.* 392[a]) geuannt wird. Indessen könnte das Land, selbst wenn es durch die Überlieferung besser empfohlen wäre, schwerlich gemeint sein, da das Verzeichnis sonst nur Städte nennt. Aber tatsächlich ist in Karien Z. *Ἐλ.* bezeugt, nämlich **7)** in Olymos, *ἱερεύς*, *Bull. corr. hell.* 12, 1888, 30; *Ath. Mitt.* 14, 1889, 375). — Damit hängt aufs engste zusammen, ist vielleicht identisch, der Kult von **8)** Mylasa selbst, wo im ersten Jh. v. Chr. ein Priester des Z. *Ἐλ.* und der *Τύχη Ἀγαθή* bezeugt ist: *Bull. corr. hell.* 5, 1881, 109[B] 2; 22, 1898, 394 no. 42 (= *Ath. Mitt.* 14, 1889, 378, 5, wo freilich in *Judeichs* Abschrift Z. fehlt), 4; 400 ff. no. 48 (= *Ath. Mitt.* 14, 1889, 374 no. 3), 5. — **9)** Kys(?), Inschr. vom Jahr 52 n. Chr. *Bull. corr. hell.* 11, 1887, 307 no. 1. 7. — **10)** Erythrai, *SIG*[3] 1014, 106 — **11)** Mytilene, *IG* 12, 2, 163[b] = *SIG*[3] 753, 1 (vgl. *add.* S. 817), wo Theophanes von Mytilene, und *IG* 12, 2, 184 ff., wo Hadrian Z. *Ἐλευθέριος*, *σωτήρ* und *κτίστης* heißen. — **12)** Bresa auf Lesbos, vgl. o. *Αἰθέριος*. — **13)** Samos, Stiftung des Maiandrios nach dem Sturz des Polykrates, *Hdt.* 3, 142. — **14)** Termessos, *Lanckoroński, Städte Pamph. u. Pisid.* 2, 58, 26. — **15)** Trysa, *Petersen* u. *v. Luschan, Reise in Lykien* S. 11. — **16)** In Syrakus wurde nach dem Sturz des Tyrannen Thrasybul 463 v. Chr. eine Kolossalstatue des Z. *Ἐλ.* errichtet; man stiftete ein jährliches Opfer und *ἀγῶνες ἐπιφανεῖς*, *Diod.* 11, 72; vgl. *Hsch.* *Ἐλ.* Z.; *Sch. Plat.* *Ἐρυξ.* 392[a]; *Sch. Paus.* 1, 3, 2 vgl. *GDI* 3236. Nach der Vertreibung des jüngeren Dionysios und später nach dem Sturze des Agathokles erscheint Z. *Ἐλ.* oft auf syrakusanischen Mzz. (Abb. z. B. in *Gr. Coins Brit. Mus. Sic.* 189), auf denen *Furtwängler, Meisterw.* 408 den Kopf jener Kolossalstatue erkennt; es scheint, als habe Timoleon den Kult neu belebt (*Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' ant. Sic.* 139). Andere Städte, die gleichzeitig sich ihrer Gewaltherrscher entledigt oder mit Syrakus ein Münzbündnis geschlossen hatten, ahmten die Prägung nach; so **17)** Agyrion (Abb. *Gr. Coins of Brit. Mus. Sic.* 26, 9). — **18)** Aitne. — **19)** Alaisa. Der gleiche oder ein ähnlicher Kopf erscheint in derselben Zeit ohne Beischrift auf den Mzz. von Herbessos, Eryx und dem mit Syrakus im 4. Jh. eng verbundenen epizephyrischen Lokroi im Bruttierland, sowie mit der Beischrift *Ποσειδάν* auf Mzz. von Messana. — **20)** Tarent, *Hsch.* *Ἐλ.* Z.; *Sch. Plat.* *Ἐρυξ.* 392[a]; *Sch. Paus.* 1, 3, 2. — **21)** Metapont, Mzz.; vgl. *GDI* 1647[b]. — **22)** In Rom ist *Iuppiter Liberator* (o. 2, 663, 13 ff.), nicht zu verwechseln mit dem *Iuppiter Liber* oder *Libertas* auf dem Aventin (o. 2, 661, 61), der allerdings im *Mon. Anc.* auch durch Z. *Ἐλ.* wiedergegeben wird, wie umgekehrt der delische Z. *Ἐλ.* (s. o.) durch *Iuppiter Leiber*, die Übertragung von Z. *Ἐλ.* — Mehrfach werdeu die menschlichen Befreier oder Wohltäter von Gemeinden in diesen unter dem Namen Z. *Ἐλευθέριος* verehrt, z. B. Theophanes in Mytilene (s. o.), namentlich Kaiser, z. B. in Kys (Inschr. *Bull. corr. hell.* 11, 1887, 306 no. 1), bisweilen, aber natürlich nicht uotwendig, im Anschluß an bestehende Kulte dieses Gottes. Besonders ließ Augustus sich gern unter diesem Namen feiern (*v. Blumenthal, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 1911, 329 ff.; über Ägypten vgl. *Otto, Priester u. Tempel* 2, 278, 5), z. B. in Tentyra (*CIG* 4715 = *Dittenberger, OGIS* 659, 1); Philai (*CIG* 4923 = *Kaibel, Ep.* 978, 11 = *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 1, 1295, 2); auch Claudius (Sparta, *IG* 5, 1 *add.* 452), dann Nero, der mit diesem Namen feierlich begrüßt wurde, als er 67 auf den Isthmien den Griechen die Freiheit geschenkt hatte (Inschr. von Akraiphiai, *Bull. corr. hell.* 12, 1888, 512 = *IG* 7, 2713 = *Dittenberger, SIG*[3] 814, 41; 50; 52), und den auch Medaillen öfters als Z. *Ἐλ.* verherrlichen; Hadrian in Mytilene (*IG* 12, 2, 156; 185; 191; vgl. 214); Antonius in Sparta (*IG* 5, 1, 403; 407 ff. = *GDI* 4492 ff., wo auch der Titel *Σωτήρ* hinzugefügt wird). — Sehr oft wird Z. *Ἐλ.* in der Literatur angerufen, z. B. von *Pind.* *Ὀ.* 12, 1 (als Vater der *Τύχη Σώτειρα*); *Simon. fr.* 107, 4 *Diehl*; *PLG* 3, S. 710 *Bgk.*[4]; *Eur.* *Ῥησ.* 346; *Menand.* bei *Harpokr.* *Ἐλ.* Z. = *fr.* 1008 *K.*; [*Aristot.*] *de mundo* 7, S. 401[a] 24 f.; *Arstd.* 1, S. 11 *Ddf.*; *Ail. v. h.* 2, 9; *Cod. Ambros.* C 222, 32; *Anon. Laur.* 27; *Niket.* bei *Studemund, Anecd.* 1, 282, 2. Über bildliche Darstellungen s. *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 212. Vgl. deu Z. *Ἐθετῶν*, *Svoronos, Miscell.*

Salinas 145 ff.: *Cook* 2, 97; 763, 1; 1096, 1; 1135, 4.

'Ελευσίνιος παρ' Ἴωσιν, *Hsch.*; in Arsinoe, *v. Hartel, Über die griech. Pap. Erzh. Rainers* 1886, 33; *Otto, Priester u. Tempel* 1, 3 zu S. 2, 2 (doch wird in den von *Hartel* angeführten Tempelurkunden Z. 'Ελ. nicht genannt).

'Ελιεύς, Theben, *Hsch.*; nach *Maaß, Österr. Jahresh.* 9, 1906, 155 = 'Ελειεύς.

'Ελινύμενος, Kyrene, *Hsch.*, von *Farnell, Cults of the Gr. States* 1, 176, der fälschlich 'Ελινυόμενος schreibt, zweifelnd auf die Festtage (vgl. ἐλινύω 'feiere') bezogen. *Cook* 1, 92.

'Ελλάνιος, att. und ion. **'Ελλήνιος,** hieß Z. **1)** auf dem Berg von Aigina, wo jetzt eine Kapelle des heiligen Elias steht. *Pind. N.* 5, 10; *Hdt.* 9, 7; *Arstph.* ἱππ. 1253. *Pind.*, παιάν 6, 125 *Schr.*[2] nennt Aigina Διὸς Ἑλλανίου φαεννὸν ἄστρον. In der Kaiserzeit heißt der Gott Πανελλήνιος (s. das.), aber nicht nur diese Benennung, sondern auch die Beziehung des Namens auf den Gesamtnamen der Griechen muß jung sein, weil der noch erkennbare Anlaß des Kultus und die Stiftungslegende beweisen, daß die Stätte ursprünglich nicht eine nationale, sondern eine lokale Bedeutung hatte. Eine die Bergspitze verhüllende Wolke diente nämlich für die Umgegend als Regenzeichen (*Theophr.* περὶ σημ. 6, 1, 24, S. 121 *Wimm.*), und nach der Sage hatte Aiakos hier seinen Vater Z. erfolgreich um Regen angefleht und der Unfruchtbarkeit ein Ende gemacht (o. 1, 111, 23 ff.; vgl. noch *Kosmas ad carm. S. Gregor.* 15, 85 = *Migne, PG* 38, S. 430; *Sch. Arstph.*, ἱππ. 1253; *sch. Pind. N.* 5, 17; *Paus.* 2, 29, 4 schöpfen nach *Wentzel,* ἐπικλ. 7, 32 aus derselben Quelle). *Cook* 2, 894 f. — **2)** Außer in Aigina findet sich Z. 'Ελλ. vielleicht in Sparta, wenn bei *Plut. Λυκ.* 6, 2 (vgl. *Aristot. fr.* 493, S. 1558[a], 38) für Διὸς Συλλανίου καὶ Ἀθηνᾶς Συλλανίας einzusetzen ist 'Ελλ. — **3)** in Tenos, *IG* 12, 5, 910. — **4)** auf dem Berg Garizim nach dem Entscheid des Antiochos, *Jos.* ἀρχ. 12, 5, 5. — **5)** in Syrakus (*Dittenberger, SIG*[3] 428, 3; Mzz.), wo der Kult nach der Besiegung der Karthager durch Timoleon eingeführt und nach dem Tode des Agathokles, der Vertreibung seiner Söldner und der Besiegung der Karthager durch Pyrrhos erneuert worden zu sein scheint, *Ciaceri, Culti e miti* 141. In allen diesen außeraiginetischen Kultstätten ist die Bezeichnung 'Ελλ. wohl meist von Haus aus auf das Gesamtvolk der Hellenen bezogen worden. — Vgl. u. Λαφύστιος und Πανελλήνιος.

"Ελλος (?) durch verschiedene Kombinationen erschlossen von *A. Lesky, Wiener Studien* 45, 1926/27, 152 ff. 46, 1928, 48 ff. 107 ff. Vgl. *RE* 8, 194 f. *Supplb.* 5, 963 f.

'Ελπίδων, Altar Διὸς 'Ε., Milet, Inschr., *Abh. BAW Anh.* 1, 1908, 27; 1911, 19. *Cook* 2, 962

'Ελύμνιος (?), genannt nach dem Berg 'Ελύμνιον auf Euboia, wo Z. und Hera sich vermählt haben sollten, *Schol. Arstph.*, εἰρ. 1126; vgl. *Soph. fr.* 404. Auf Lesbos hieß vielleicht Poseidon 'Ελ. (*Hsch. s. v.*; überliefert 'Ελύτιος).

'Εμβατήριος, Hermione, (= Trajan?) *IG* 4, 1, 701. *Cook* 2, 100, 6. 1180, 4.

'Εμέσιος beruht nach *H. Grégoire, Saints jumeaux et dieux cavaliers* (*Bibl. hagiogr. or.* 9, 1905) 62 auf falscher Lesart. Gemeint ist Nemesis.

"Εναγρος, Siphnos, *Hsch.* s. v.

'Εναίσιμος, Koroneia, *Hsch.* s. v.; vgl. *ebd.* ἐναισιμία· διοσημία.

'Ενάλιος, d. i. Poseidon, *Prokl. Plat. Κράτ.* 88 ὁ δὲ δεύτερος δυαδικῶς καλεῖται Z. 'Εν. καὶ Ποσειδῶν; *Eust. Il.* 9, 457 ἰδοὺ τὸ Z. ἤτοι Ζῆν κοινὸν ὄνομα Διὸς καὶ Ποσειδῶνος καὶ Ἅιδου. Vgl. *Aisch. fr.* 343 bei *Paus.* 2, 24, 4. *Cook* 2, 582 ff.

"Ενδενδρος 1) Paros, *IG* 12, 5, 1027; vgl. *Hiller v. Gärtringen, Sitzber. BAW* 1906, 786; *v. Wilamowitz, Glaube d. Hell.* 1, 125. — **2)** Rhodos, *Hsch.* s. v.

'Εννέως, *Cod. Ambr.* C. 222 no. 43; *Anon. Laur.* 28.

ἐν Παλλαδίῳ, Athen, Theaterinschr. *IG* 3, 273; vgl. *ebd.* 71 ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ **ἐπὶ Παλλαδίου** καὶ βουζύγης. Vgl. *Töpffer, Att. Geneal.* 145 f.; *Judeich, Topogr.* 372 und u. ἐπὶ Παλλαδίῳ.

'Ενυάλιος (*Jos.* ἀρχ. 1, 4, 3), ist nur ein bewaffneter oberster Gott. Vgl. 1, 1250, 45 ff.

'Εξακεστήρ, Zeus? Athenischer Schwurgott nach solonischem Gesetz, *Poll.* 8, 142.

'Εξακεστήριος ὁ Z. καὶ ἡ Ἥρα *Hsch.* Wie der ihm wohl gleiche 'Εξακεστήρ scheint 'Εξ. sich auf die Sühnung zu beziehen.

ἐξ αὐλῆς ἐπήκοος auf phrygischer Inschr. ist nach *Körte, Ath. Mitt.* 25, 419 der 'Höhlenzeus'.

"Επαινος, Lesbos. *GDI* 255, 14.

'Επάκριος. S. oben Sp. 569.

"Επαφος (?) Vgl. *Sourdille, Rev. ét. anc.* 14, 1912, 269; *Weinreich, Heilw.* 18 ff.; 27, der den in der Sage auftretenden Gott, gleichviel ob er wirklich 'Επ. hieß, für einen 'Anrührer' in der weitesten Bedeutung dieses Begriffes, also sowohl in der Bedeutung des Segnens wie des Schadens hält. S. oben 1, 1278, 31 ff.

'Επήκοος 'der Erhörende' wird wie viele andere Götter (*Weinreich, Ath. Mitt.* 37, 1912, 1 ff.) auch Z. oft genannt; vgl. *Cod. Ambr. C* 222, 37; *Anon. Laur.* 29; *Bull. corr. hell.* 25, 1901, 28 no. 167 (bithynische Inschr.). Die einzelnen Inschriften, in denen Z. 'Επ. genannt wird, verzeichnet *Weinreich* a. a. O. 23 ff. Meistens wird die Bezeichnung zu anderen Beinamen hinzugefügt; vgl. Ἅγιος, Ἀλααιβρηνός, Βροντῶν, Βωμός, Δαρεδδηνός, ἐξ αὐλῆς, Ἥλιος, Μέγιστος, Ναυδαμηνός, Οὐράνιος, Σααρναῖος, Σαβάδιος, Ὕψιστος. Zu den phoinikischen Denkmälern vgl. *Renan, Mission en Phén.* 235. S. *Cook* 2, 885 f.

'Επιβήμιος, Siphnos, *Hsch.*; man glaubt, daß ihn der fliegende Adler der siphnischen Mzz. (6.—3. Jh.) bezeichnet. Vgl. *Förster, Ath. Mitt.* 19, 1894, 372, der 'Επιδήμιος (s. das.) für 'Επ. vermutet; *Farnell, Cults of Gr. Stat.* 1, 162, 111, der an die Rednerbühne, τὸ βῆμα, denkt. *Cook* 2, 897, 3. 1180, 4.

'Επιδήμιος, Inschr. aus Bithynien (*Förster, Ath. Mitt.* 19, 1894, 372 no. 4) oder Paphlagonien (*Ed. Meyer, RE* 3, 523, 66, der den Gott für einen Himmelsgott hält). Vgl. 'Επιβήμιος.

Ἐπιδώτης. S. o. 1, 1282, 51 ff. *Cook* 2, 321, 1; *Sjövall* 128.

Ἐπικάρπιος 1) Euboia, *Hsch.* s. v. — 2) Zora (Sora) in Bithynien oder Paphlagonien, *Bull. corr. hell.* 25, 1901, 28 no. 168. — 3) Pontos, *Cumont, Stud. Pont.* 3, 189 no. 189, der *ebd.* S. 190 diesen Ἐπ. dem Attis, Sozon, Sabazios gleichsetzt, während *Reitzenstein, Poim.* 273 den Gott, der auf einer Inschrift den Namen führt, οὗ ἡ ψῆφος τξέ, für einen dem Aion ähnlichen (vgl. *Arnob.* 6, 10, 221 f. *Reiff.*) phoinikischen Jahresgott hält, der mit dem Mithraskult nach dem Pontos gekommen sei, und *Böhlig, Geisteskultur von Tarsos* 20 ff. es für möglich hält, daß Ἐπ. dem Z. Τάρσιος entspreche. — 4) Kokussus in Kappadokien, *Papers Amer. School at Ath.* 2, 253 no. 287, 3; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 128. — 5) Antiocheia, *Liban. or.* 11, 51; Triptolemos soll den Gott in die hier von ihm gegründete Stadt (Ione) unter dem Namen Z. Νέμειος, der erst später mit Ἐπ. vertauscht wurde, eingeführt haben. *Cook* 2, 1186. — 6) Korykische Höhle in Kilikien, *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 860, 7. — 7) Gerasa, *Rev. arch.* 4, 2, 456 no. 327; *Clermont-Ganneau, Rev. d'arch. or.* 5, 291; *Cagnat* a. a. O. 3, 1367. — 8) Bostra, *Le Bas-Wadd.* 3, 1907; *Cagnat* a. a. O. 3, 1325. — Oft erscheint Z. Ἐπ. in der Literatur, z. B. [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401[a], 19; *Kornut.* 9; *Plut. stoic. rep.* 30; *Dio Chrysost.* 1, 41; 12, 75 (ἅτε τῶν καρπῶν αἴτιος); *Epikt.* 1, 19, 12; 22, 16; *Max. Tyr.* 41 (= 25), 2; *Cod. Ambros.* C 222, 40; *Anon. Laur.* 30; *Hsch.* s. v.; vgl. *Poll.* 1, 24.

Ἐπικιχράδας, Kos, *Hsch.*

Ἐπικλόπειος, *Hsch.*

Ἐπικοίνιος, Heiligtum in Salamis (auf Kypros), *Hsch.*, ausgegraben durch das *Brit. Mus.* 1894—1896. Vgl. *R. Meister, Ostrakon aus dem Heiligt. des Z. Ἐπ. im kyprischen Salamis, Abh. SGW* 1909, 303 ff. Vgl. o. 4, 284, 63 ff. und u. Σαλαμίνιος.

Ἐπίκουρος, Alabanda in Karien. Mzz. der Kaiserzeit, *Head, H. n.* 519.

Ἐπικυκλίδιος(?) *Hsch.* ἐγκύκλιον, s. Ἐγκύκλιος und Ἐπικυκλίκειος.

Ἐπικυκλίκειος, *Hsch.*

Ἐπιλόφιος(?) Inschr. aus Mösien, *Österr. Jahresh. Beibl.* 1900, 131. Man könnte auch an Αἰπυλόφιος denken. Vgl. Λοφείτης.

Ἐπινείκιος (Weihung Διὶ Κωρυκίῳ Ἐπιν. Τροπαιούχῳ Ἐπικαρπίῳ), Koryk. Höhle in Kilikien, *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 860.

ἐπὶ Παλλαδίῳ, Athen mit Athena ἐπ. Παλλ. *IG* 1, 273 f., 5. Der Gott heißt auch ἐν Παλλαδίῳ, s. das.

Ἐπίπονος(?) Milet, *Hsch.*

Ἐπιρνύτιος, Kreta, *Hsch.* Zur Etymologie vgl. *Hsch.* ἔρνυτας· ἔρνη, βλαστήματα, κλάδοι; *Voretzsch, Herm.* 4, 1869, 273; *Kretschmer, Ztschr. f. vergl. Sprachf.* 30, 1889, 584; *Bechtel, Lexil. zu Hom.* 253, der *ἴρνυτος von *ἴρνυμι (vgl. ἔρομαι 'rege, treibe an') herleitet; *Aly, Philol.* 71, 1912, 472, der unter Vergleichung der Mzz. von Gortyn mit dem auf dem Baum als Vogel sitzenden Z. den Ἐπιρν. als 'den auf dem Zweige' erklärt und den Baumgott für vorgriechisch hält.

Ἐπιστατήριος, Kreta, *Hsch.*

Ἐπίστιος, *Hdt.* 1, 44; vgl. *Eustath.* η 298, S. 1579, 40; χ 335, S. 1930, 25 und u. Ἐφέστιος.

Ἐπιτέλειος, (Διὶ Ἐπιτελείῳ Φιλίῳ καὶ τῇ μητρὶ τοῦ θεοῦ Φιλίᾳ καὶ Τύχῃ ἀγαθῇ καὶ τοῦ θεοῦ γυναικί), Weihinschr. eines wahrscheinlich aus dem Bezirk des Asklepios in Munichia stammenden Totenmahlreliefs der Sammlung Jacobson, vgl. *Furtwängler, Sitzber. BaAW* 1897, 1, 402 f.; *Usener, Sintfl.* 64; *Svoronos, Ath. Nat. Mus.* 1, S. 532; *Harrison, Proleg.* 356 ff.; *Them.* 312 f.; *Nilsson, Ath. Mitt.* 33, 1908, 286, der den Gott dem Z. Κτήσιος (s. das.) gleichsetzt; *Blinkenberg, Overs. vidensk. selsk. forhandl.* 1916, 204 ff., nach welchem die für den Augenblick neu, jedoch mit Benutzung alter Kultnamen zusammengestellte Trias um Kindersegen gebeten werden soll. Epiteleios ist aus τέλειος (s. das.) nach *Blink.* geworden, weil der gemeine Sprachgebrauch für τελεῖν 'erfüllen', 'vollenden' im 4. Jh. ἐπιτελεῖν bevorzugte. Vgl. *Hsch.* ἐπιτελείωσις· αὔξησις. Der Gott scheint auf dem Relief mit der Gattin in der Art des 'Heros' der Totenmahlreliefs dargestellt zu sein. *Cook* 2, 1163. 1169; *Sjövall* 130.

Ἐπιφανέστατος θεός, Sparta, s. o. Βουλαῖος. — Rom: *IG* 14, 981 θεῷ Ζβερθούρδῳ (d. i. der thrakische Z. Ζβ., s. das.) καὶ Ἰαμβαδούλῃ ἐπιφανεστάτοις. Vgl. u. Παράμαρος und über den Götterbeinamen ἐπιφανής im allgemeinen *Steinleitner, Die Beicht, Münch. Diss.* 1913, 15 ff.; *RE Supplb.* 4, 300, 55 ff.

Ἐπόπτης, *Kornut.* 9; *Hsch.*; *Cod. Ambros.* C 222, 36; *Anon. Laur.* 31. *A. J. Reinach, Rev. hist. rel.* 60, 1909², 179 hält unter Vergleichung des Poseidon Ἐπόπτης von Megalopolis den Z. Ἐπ. für einen älteren Seegott, vgl. Ἐπόψιος und Ἐπωπεύς. *Cook* 2, 878, (10).

Ἐπουράνιος, Inschr. aus Sarba bei Byblos, *Renan, Miss. en Phén.* 332, der Ὑψουράνιος in der phoinikischen Genealogie des Sanchuniathon bei *Euseb. pr. ev.* 1, 10, 9 vergleicht.

Ἐπόψιος, Itanos, *Dittenberger, SIG*³ 1264, 1; *Hsch.*; (nach *A. J. Reinach, Rev. hist. rel.* 60, 1909², 179 entspricht Z. Ἐπ. dem alten Fischgott, der im 5. und 4. Jh. auf Mzz. von Itanos dargestellt wird. Vgl. Ἐπόπτης und Ἐπωπεύς); oft bei Dichtern, vgl. *Bruchmann, Epith. deor.* S. 127ᵇ. S. auch Ἐπωπετής und über Periphas, der nach *Antonin. Lib.* 6 als Z. Ἐπ. von den Athenern verehrt wurde, o. 3, 1972, 17 ff.

Ἐπωπετής, Athen, *Hsch.*

Ἐπωπεύς (ohne Z.), in der Mykale, *Inschr. von Priene* 363, 24. Gleichnamig sind u. a. ein Schiffer aus Ikaros, der, wie *A. J. Reinach, Rev. hist. rel.* 60, 1909², 179 aus der Sage von der Verschlingung durch ein Meerungeheuer (*Athen.* 7, 18, 283ᵇ *Ail. n. a.* 15, 23) erschließt, in einen Fisch verwandelt wurde und ein alter Seegott (vgl. Ἐπόπτης, Ἐπόψιος; ωπ = 'Wasser'?) gewesen sein soll; ferner der o. 1, 1293 ff. besprochene Heros von Sikyon, wo auch Demeter Ἐπωπίς (*Hsch.*) verehrt wird.

Ἐργαῖος (Ἐρσαῖος?)· ἀέριος Z., *Hsch.*

Ἐρεζηνός(?) Ereza in Karien, vgl. *CIL* 3, 859: I. O. M. Eruseno.

Ἐρεχθεύς ist bei *Lykophr.* Ἀλ. 431 und vielleicht 158 Z., ohne daß dessen Name hin-

zugefügt wird; vgl. *Schol.*, sowie *v. Holzinger* und *Ciaceri* zu beiden Stellen. Zu v. 431 bemerkt der Scholiast Ἑρ. γὰρ καλεῖται ὁ Ζ. ἐν Ἀθήναις καὶ ἐν Ἀρκαδίᾳ. Die zweite Lokalisierung scheint wie der Zusatz διὰ τὸ ὀρέξαι τὴν Ῥέαν τῷ Κρόνῳ ἀντὶ Διός vermuten läßt, mit der auf dem arkadischen Thaumasion spielenden Sage verknüpft worden und vielleicht aus dieser Sage auf Grund einer falschen Etymologie (Ἐρεχθεύς = Ὀρεχθεύς) erst erschlossen zu sein. In Athen war E. durch Poseidon verdrängt worden (*Fehrle, Kult. Keuschheit* 185 ff.). An dessen Stelle trat oft Z. *Cook* 2, 793. S. oben 1, 1296 ff.

Ἐρημήσιος, Lesbos, *Hsch.*

Ἐριδίμιος, Rhodos, *Hsch.* Vgl. den rhodischen Apollon Ἐρεθίμιος, der als Ἐρεθύμιος auch in Lykien und Kypros (?) erscheint, die ebenfalls rhodische Ἐρεθιμία und andere von *v. Gelder, Gesch. v. Rhod.* 303 zusammengestellte kleinasiatische Namen. Der Gott gehört vielleicht der Urbevölkerung an; volksetymologisch scheint man ihn mit ἐρυσίβη (= *ἐρυθίβη) ʻMeltau' (vgl. *Demeter* Ἐρυσίβη am Hermos) in Verbindung gebracht zu haben. (S. oben 1, 432, 49 ff.)

Ἑρκεῖος oder Ἕρκειος 1) Athen und zwar (βωμός) im Pandroseion unter dem heiligen Ölbaum, *Philochor. FHG* 1, 408, 146 (*Dion. Hal. Δείν.* 3); *Demetr. Phal. ebd.* 2, 363, 6; *CIA* 2, 1664 Altar vor dem Mittelpfeiler des Südabschlusses am Dipylon: Διὸς Ἑρκ., Ἑρμοῦ, Ἀκάμαντος; vgl. *Judeich, Topogr. von Ath.* 252. Wahrscheinlich seit Kleisthenes galt das Recht, dem Z. Ἑρκ. zu opfern, als Beweis für die Staatsangehörigkeit, *Plat. Εὐθύδ.* 28, 302ᵈ; *Arsttl. Ἀθ. πολ.* 55 (*FHG* 2, 115, 30; *Poll.* 8, 85) und die von *Harpokr.* s. v. Ἑρκ. Z. angeführten Stellen. Aus *Demosth.* 57, 67 (Ἀπόλλωνος Πατρῴου καὶ Διὸς Ἑρκ. γεννῆται) darf m. E. nicht mit *Töpffer, Att. Gen.* 6 f. gefolgert werden, daß schon während des Geschlechterstaates in jedem attischen γένος Z. Ἑρκ. und Apollon Πατρῷος als Geschlechtsgottheiten verehrt wurden; vielmehr hat sie wahrscheinlich erst Kleisthenes bei der Neuordnung der athenischen Geschlechter nach dem Muster des Staatskultes in den Gentilgottesdienst eingeführt, während jenen Altar am Erechtheion wohl erst Peisistratos errichtete, als er die Burg nach dem Vorbild des homerischen Ilion zu einer Akropolis umgestaltete. (Vgl. *v. Wilamowitz, Glaube d. Hell.* 1, 157.) — 2) Olympia, Altar, angeblich von Oinomaos erbaut, *Paus.* 5, 14, 7. Über die Lage vgl. *Weniger, Klio* 14, 410. — 3) Sparta, *Hdt.* 6, 67 f. — 4) Argos? *Paus.* 2, 24, 3 (vgl. 8, 46, 2) bezeichnet das ξόανον des dreiäugigen Z. im Athenatempel auf der Larisa (vgl. *Agias* u. *Derkyl. sch. Eur. Τρῳάδ.* 16 = *FHG* 4, 292, 3) als das durch Sthenelos nach Argos gebrachte Bild des in der αὐλή des Priamos stehenden Z., also des Z. Ἑρκ. Hier hat Z. einen vorgriechischen Gott verdrängt. Vgl. oben 5, 1123, 65 ff. *Schweitzer, Herakles* 55 f. 59. 65 f. *Cook* 2, 893, 0. — 5) am Pangaion, Grenzstein Διὸς Ἑρκείο Πατρώιο καὶ Διὸς Κτησίο, *Bull. corr. hell.* 18, 1894, 441 = *SIG*³ 991. — 6) Delos, *Bull. corr. hell.* 2, 397 no. 3. — 7) Troia, βωμός, wo Alexander als Nachkomme des Neoptolemos den Geist des der Sage nach hier erschlagenen (o. 3, 2948, 43 ff.; 2964, 16 ff.) Priamos entsühnt, *Arr. ἀν.* 1, 11, 8. — 8) Claudiopolis in Bithynien, *Perrot, Galatie et Bithynie* 1, 55 no. 40. — Oft wird der durch die troische Sage berühmt gewordene Z. Ἑρκ., dessen Altar nach ihr auch auf Kunstwerken (z. B. auf hom. Becher bei *Winter, Arch. Jb.* 13, 1898, 80 ff.; *Robert, Oid.* I, 558) oft dargestellt ist, in der Literatur erwähnt, namentlich bei Dichtern (*Bruchmann, Epitheta deorum* 128; vgl. *Sen. Agam.* 448; 793), aber auch in Prosa; vgl. noch [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401ᵃ, 20; *Athen* 5, 15, 189ᵉ; *Kornut.* 9; *Philostr. im.* 2, 23, 2; *Suid.* χύτραι; *Sch. Arstph.* εἰρ. 923; πλ. 1197; *Sch. Soph.* Φιλ. 1441; *Cod. Ambros.* C 222, 31; *Anon. Laur.* 35; *Myth. Vat.* 3, 4, 4. — Vgl. Ἑστιοῦχος und Μεσέρκειος. Diese Erwähnungen erschöpfen die wirkliche Verbreitung des Kultus nicht. Er scheint schon im 7. und 6. Jh. bei den ionischen Herrschern üblich gewesen zu sein, da er nicht nur im Königshaus zu Ithaka (χ 334), sondern auch, wie es nach *Π* 231 scheint, in den Zelten des troischen Heereslagers vorausgesetzt wird. Vgl. *Sjövall* 7 ff.

Ἑρμωνθίτης, genannt nach Hermonthis in Ägypten, *Steph. Byz.* 278, 17.

Ἕρρος· ὁ Ζ., *Hsch.* und

Ἐρσαῖος (· ἀέριος Ζ. *Hsch.*; vgl. Ἐργαῖος) bedeuten nach *Fick, Ztschr. f. vergl. Sprachf.* 43, 1909/10, 132 den ʻTaugott'. S. oben 1, 2589, 53 ff. Zum Alter des Wortes ἔρση in Attika vgl. *Jacobsohn, Philol.* 67, 1908, 363.

Ἐρυμός. S. o. 1, 1373, 28 f.

Ἑστιᾶχος· . . . Ζ. παρ' Ἴωσιν (?) *Hsch.* S. oben 1, 2653, 14 ff.; *Sjövall* 115.

Ἑστιοῦχος, *Eust. I* 63, S. 735, 61; ξ 159, S. 1756, 24; ρ 156, S. 1814; vgl. *Poll.* 1, 24.

Ἑταιρεῖος. S. o. 1, 2653, 60 ff., dazu *Fick, Ztschr. f. vergl. Sprachf.* 46, 1914, 100; *Cook* 2, 1175 ff.

Εὐαγγέλιος, Pergamon? *Aristid.* 53 (2, 469, 1 f. *K.*). *Keil* erinnert an den ʻasianischen' Monat Εὐαγγελίων des *Hemerolog. Florent.* (April/Mai). Vgl. *Dieterich, Kl. Schr.* 194, 1; *Cook* 2, 956, 0.

Εὐάνεμος (ion. Εὐήνεμος *Cod. Ambros.* C 222, 38; *Anon. Laur.* 37), Sparta, *Paus.* 3, 13, 8. Vgl. *Usener, Kl. Schr.* 4, 276; *Wide, Lak. Kulte* 10.

Εὐβουλεύς. S. o. 1, 1397; 1784; 3, 2569, 52 ff.; *Cook* 1, 669; 2, 259, 0. Es ist nicht richtig, E. überall euphemistisch zu nehmen und dem Hades gleichzusetzen. Er ist vielerorts ursprünglich der, der guten Rat gibt, z. B. auch bei Gerichtssitzungen (*Diod.* 5, 72). So steht er neben Themis εὔβουλος (*Pind. Ol.* 13, 8; 8, 34). Vgl. *Hirzel, Themis* 9 ff. und o. 5, 570 ff. *Usener, Götternamen.* 220. S. o. 1, 1397.

Εὐελίδης, Kypros, *Hsch.* Vgl. den unter Ἐπικοίνιος genannten Aufsatz von *Meister*, der den Namen als Orakelspender (vgl. ἀν-ελεῖν) deutet.

Εὐήνεμος, s. Εὐάνεμος.

Εὔκλειος, *Bakchyl.* 1, 116, nach *Farnell, Class. Rev.* 12, 346 der Gott der ehrbaren Ehe. *Cook* 2, 118, 3. Vgl. o. 1, 575, 46 ff. 1400, 18 ff.

Εὐκταῖος (?) Inschrift aus Bithynien *Bull. corr. hell.* 25, 1901, 28 no. 167 nach Ergänzung von *Weinreich, Ath. Mitt.* 37, 1912, 36.

Εὐμένης, Tralleis, Mzz. (*Διὸς Εὐμένου*). Vgl. *Schäfer, De Iove apud Cares culto* 461. — Hadrian heißt Z. *Λαράσιος Σεβαστὸς Εὐμ.*, *Papers of the Americ. Sch. of cl. Stud.* 2, 1883/4, 327 no. 38 f. *Cook* 2, 959 f.

Εὐξάντιος (?) erschließt *S. Eitrem, Nord. Tidsskr. f. filol.* 4, 8, 1919, 30 zweifelnd aus dem Geschlechte der Euxantiden, die vielleicht beauftragt gewesen seien, dem Z. ein Gewand zu weben (*ξαίνειν*). Er vergleicht Z. *Ἠλακαταῖος*. S. o. 1, 1440, 19 ff.

Εὔξεινος, s. *Γενηταῖος* und *Ξένιος* (Genetaia). *Cook* 2, 617; 1097, 0.

Εὑρέσιος = *Iuppiter Inventor, Dion. Hal. ἀρχ.* 1, 39 f.

Εὐρυδαμηνός ist die etwas gräzisierte Form des phrygischen *οὐρυδαμηνός*. Beide Formen kommen nebeneinander, sogar auf derselben Inschrift vor. Vgl. über beide *Ramsay, Rev. arch.* 3, 12, 1888², 223 no. 9; *Stud. in Hist. and Art of the Eastern Prov. Quatercenary of the University of Aberdeen* 1906, 359 no. 27.

Εὐρυόπα 'weithin rufend' (*Bechtel, Lexil. zu Hom.* 145), nur bei Dichtern (*Bruchmann, Epith. deor.* 128) nachweisbar.

Εὐρυσθενής, *Bakchyl.* 18, (19), 17. Der Name stammt, wie der nach ihm genannte Heros wahrscheinlich macht, aus dem Kult und ist wohl wie *Σθένιος* (s. das.) von Poseidon (*Η* 455; *Θ* 201; *ν* 140; *Pind. O.* 13, 80) auf Z. übertragen.

Εὐρωμεύς. S. o. 3, 1492, 49 f.

Εὐτυχής, Ankyra, *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 196 f.

Εὔυπνος, Delphoi, *Hsch.*, genannt nach Traumorakeln? Vgl. aber o. *Ἐπιδώτης* und u. *Ἔφιπνος*. *Cook* 2, 231 f.

Εὐφάμιος, *Hsch.*, nach *Maaß, GGA* 1890, 354 der Gott, 'den man nur mit feierlichem Schauer nennen mag', nach *Usener, Göttern.* 266, 48 der Gott des feierlichen Schweigens (*εὐφημεῖν*) bei der gottesdienstlichen Handlung. Vgl. *Εὔφημος*, *Ἐφάμιος*, *Φήμιος* und *Baunack, Xenia Nicolait.* 88.

Εὔφημος, Lesbos, *Hsch.* Vgl. *Εὐφάμιος*. S. o. 1 1407, 26 ff. 3, 2698, 29 ff. *Gruppe, Gr. Myth. u. Relgesch.* 319, 4; *Gercke, Herm.* 41, 1906, 454. S. u. *Φήμιος*.

Εὐώδιν heißt Z. bei *Nonn. Διον.* 48, 975, vielleicht nur mit Rücksicht auf die Schenkelgeburt des Dionysos, doch finden sich auch andere auf die Entbindung bezügliche Kultnamen des Z.; s. *Maaß, De Aesch. suppl.* XIV f.

Ἐφάμιος, *Hsch.* s. *Εὐφάμιος*.

Ἐφέστιος, *Soph. Ai.* 492; *Luk. Τιμ.* 1; *sch. Arstph. πλ.* 395; *Eust. ρ* 156, S. 1814, 9, 9; *Tz. Lykophr.* 288; *Cod. Ambros.* C 222, 33; *Anon. Laur.* 38; *Niket.* bei *Studemund Anecd.* 281. Vgl. *Ἐπίστιος*; *Sjövall* 115 f.

Ἔφιπνος, Chios, *Hsch.* Nach *Brugmann, Ztschr. f. vergl. Sprachf.* 25, 1881, 306 von *ἰπνός* 'Ofen' (also etwa Gott der Bäcker; s. aber *Brugmann, Gr. Gr.*³ 68) abzuleiten, nach *W. Schulze, GGA* 1897, 908 zu *ὕπνος* (vgl. *Εὔυπνος* und *Ἐπιδώτης*) zu stellen.

Ἐφόρκιος, *Hsch.*, wo *Solmsen, Griech. Lautstud.* 49 verbessert *ἐν Ἰτανῷ τιμᾶται*.

Ἔφορος, *Cod. Ambros.* C 222, 35; *Anon. Laur.* 39. — Vgl. o. *Ἐπωπεύς*.

[***Ϝαξίων*** auf Mzz. des kretischen Axos (*Foville, Rev. num.* 4. Bd., 6, 1902, 452) ist zu streichen, da *Ϝαξίων* sicherlich Gen. Plur. ist].

Ϝελχανός. S. o. 176, 6 ff.; *Cook* 2, 947 f.; *Nilsson, Min. Myc. rel.* 90; 398; 459, 2; 479 ff.

Ζβελσοῦρδος. Ζβελθιοῦρδος. Ζβερθιοῦρδος. *Ζιβελσοῦρδος*, *Ζλεθοῦρδος*. S. o. S. 559 ff.; *Cook* 2, 817 ff.

Ζεμειάστης, Philomelion in Phrygien, *Journ. Hell. Stud.* 22, 1902, 353.

Ζεμρουτηνός, Lykaonien, an einer Stelle, die noch heute nach dem Gott Zulmandani-Khan heißt, *Ramsay, Stud. in the Hist.* usw. (*Quatercenary Univ. Aberd.* 20, 1906) 248.

Ζήνιος, *Cod. Ambros.* C 222, 46.

Ζητήρ, Kypros, *Hsch.*

Ζύγιος, *Hsch.; Cod. Ambros.* C 222, 45; *Anon. Laur.* 40; vgl. *Töpffer, Att. Geneal.* 147.

Ἡγήτωρ, vgl. o. *Ἀγήτωρ*.

Ἠλακαταῖος. S. o. 1, 1231, 13 ff.; *Usener, Sintflutsagen* 156; *Ders., Kl. Schr.* 4, 43, 82; *Eitrem, Nord. Tidsskr. f. filol.* 4, 8, 1919, 30; *H. Güntert, Der arische Weltkönig* 138 f.

Ἠλεῖος, *Cod. Ambros.* C 222, 48; *Anon. Laur.* 41. Vgl. o. *Ἀλεῖος*. S. o. 1, 1233, 64 ff.

Ἡλιοπολίτης, s. *Ἡλιουπολίτης*.

Ἥλιος. Als Sonnengott werden mehrere dem Z. gleichgesetzte Barbarengötter bezeichnet, vor allem Z. *Ἥλ. μέγας Σάραπις*. S. o. 4, 364, 15 ff.; *B. Müller, Μέγας θεός* 365. Dem Z. *Ἥλ. Σωτήρ* ist ein Granitaltar aus Ptolemais geweiht, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 1903, 564 no. 113 (*Milne, Gr. Inscr.* 9275, 34). Z. *Ἥλιος Να[νδα]μηνός ἐπήκοος* erscheint auf einer nahe bei Sinope gefundenen Inschrift (*Amer. Journ. of Arch.* 9, 1905, 303 no. 25; vgl. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37, 1912, 23; über Z. *Ἥλιος* von Sedasa (?) s. *Calder, Cl. Rev.* 24, 1910, 77. Auch der griechische Helios wird dichterisch bisweilen Z. genannt, namentlich unter orphisch-philosophischem Einfluß; vgl. z. B. *Orph. h.* 8, 13; *fr.* 21 a, 6 *K.*; *AP* 7, 85, 1 = *Diog. Laert.* 1, 39 nach der besseren Lesung (v. l. *Ἠλεῖε*). Anderes bei *Bruchmann, Epith. deor.* 129. Vgl. auch *Soph. fr.* 1017. Auf Inschriften wird der griechische Helios wohl nicht Z. genannt; auf der Inschrift von Amorgos, *Bull. corr. hell.* 6, 1882, 191 ist *Dubois'* Ergänzung mindestens unsicher, s. *Hiller v. Gärtringen, Inschr. v. Priene* S. 185 zu no. 364. *Cook* 1, 186 ff. *F. J. Dölger, Sol Salutis*² 60, 1; 79, 7; *v. Wilamowitz, Glaube d. Hell.* 1, 111, 3.

Ἡλιο(υ)πολίτης (Iuppiter Heliopolitanus oder Heliupolitanus). S. o. 1, 1987 ff. Viele Nachträge dazu könnten gegeben werden. Doch kann dies unterbleiben, da sie meist den römischen Juppiter, nicht den griech. Z. angehen. Im allgemeinen s. noch *Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch.* 1583; *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer*² 363 f.; *Dussaud, Notes de myth. syr.* bes. 29 ff.; 67 ff.; 117 ff. und *RE* 8, 50 ff.; *Cook* 1, 549 ff.; *Cumont, Syria, Rev. d'art orient. et d'arch.* 12, 1931, 190 f.

Ἡραῖος, Attika, 5. Jh. *IG* 1, 4 (= *v. Prott,*

Fasti Sacri no. 1) v. 21; vgl. *Wilhelm, Beitr.* 45. Daß ein Gott nach der Gattin genannt wird, kommt sonst wohl nicht vor; *v. Prott* S. 4 hält für möglich, daß es sich um die Feier des *ἱερὸς γάμος* handelt, wobei die Kleider vertauscht wurden, daß also Z. als Hera auftrat. *Wissowa* bei *Prott* a. a. O. 45 vergleicht den Janus Junonius. Vielleicht handelt es sich einfach um ein in einem Heraion aufgestelltes oder sonst neben Hera stehendes Zeusbild. — *Sittig, Graec. theoph. nom.* 16 glaubt, daß nach Z. Ἡρ. der Orchomenier Heraiodoros genannt sei.

Θαλάσσιος. S. o. 5, 448.

Θαλῆς. S. o. 5, 458, 4 ff.

Θάσιος. S. o. 5, 530, 28 ff. u. o. *Ἀγοραῖος*.

Θαύλιος. S. o. 5, 533, 37 ff.

Θεῖος. S. o. *Ἄγγελος* und u. *Ὕψιστος*. *Cook* 2, 879 (17).

Θερελίμιος. S. o. 5, 653, 54 ff.

Θεσπρωτός. S. o. 5, 775, 47 ff.

Θηβαιεύς. S. o. 5, 550, 53 f.

Θηβαῖος. S. 5, 550, 56 ff.

Ἰδαῖος. S. o. 2, 95, 28 ff.

Ἰθωμάτας. S. o. 2, 565 f., dazu *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 114; *Nilsson, Gr. Feste* 32; *Wolters, Arch. Jb.* 14, 1899, 133, 47; *Cook* 2, 741, 743; 890, 6; 1222.

Ἱκέσιος 1) Athen (?): *τρεῖς θεοὺς ὀμνύναι κελεύει Σόλων, ἱκέσιον, καθάρσιον, ἐξακεστῆρα*, *Poll. ὀν.* 8, 142. — **2)** Sparta, *Paus.* 3, 17, 9; vgl. *Ἱκέτας*. — **3)** Delos, Weihinschr., *Bull. corr. hell.* 3, 1879, 472. — **4)** Kos, Grenzstein (?) *Διὸς Ἱκεσίου Σιμωνιδᾶν*, *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 149 = *GDI* 3674 = *Dittenberger, SIG*³ 929; vgl. *Arch. Anz.* 20, 1905, 12. — **5)** Rhodos, Netteia im Gebiet von Lindos, *IG* 12, 1, 891, 2. — **6)** Thera (*Ἱκέσιος* ohne Z.), *IG* 12, 3, 402 ff. — Ob in der Inschrift aus Babanomon (*Cumont, Stud. Pont.* 3, 186 no. 188) Z. Ἱκ. gemeint ist, ist sehr zweifelhaft. — Oft wird Z. Ἱκ. in der Literatur genannt; Dichterstellen bei *Bruchmann, Epith. deor.* 129; vgl. außerdem *Pherek.* bei *Cramer, Anecd.* 1, 62, 10 (*FGrHist.* 3 F 175); [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401ᵃ, 20; *Dion. Chrys.* 1, 39; 12, 75; *Paus.* 1, 20, 7; 3, 17, 9; 7, 25, 1; *Klem. προτρ.* 2, 37, 1; *Heliod.* 2, 22; *Sch. Soph. Φιλ.* 1181; *sch. Arstph. βατρ.* 756; *sch. Apoll. Rh.* 2, 215; *cod. Ambros.* C 222, 49; *Anon. Laur.* 44. Vgl. *Eust.*, *η* 165, S. 1576, 13; *Poll. ὀν.* 1, 24. Gegen den Vorschlag von *Lobeck, Agl.* 183 A., für *Κτήσιος* bei *Suid. Διὸς κώδιον* und *Apostol.* 6, 10 Ἱκ. als den Gott einzusetzen, dem das zum *Διὸς κ.* verwendete Tier geschlachtet wird, s. *v. Prott, Fasti sacri* 11, 1. Auf Z. Ἱκ. sind (*Sittig, Graec. theoph. nom.* 16) die Personennamen *Ζηv-ικέτης* und *Δι-(ι)κέτας* zurückzuführen. — Der Name bezeichnet Z. zunächst als Gott der Schutzflehenden wie *Ἑρκεῖος*; dann schützt er diese gegen Vergewaltigung oder rächt diese wenigstens (vgl. o. die drei Stellen des *Pausanias*), schließlich straft er überhaupt den Frevel (*Ap. Rh.* 2, 215 *ῥίγιστος ἀλιτροῖς ἄνδρασι*), begnadigt aber auch den seine Hilfe anrufenden Schuldigen (*Ap. Rh.* 4, 701 *μέγα δ' ἀνδροφόνοισιν ἀρήγει*; vgl. o. den athenischen Eid). 'Chthonischer' Charakter des Gottes (*Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 103 f.) kann aus der Art des Opfers bei *Ap. Rhod.* a. a. O. und aus der Anrufung beim Eide nicht gefolgert werden. — Vgl. *Farnell, Cults of Gr. Stat.* 1, 171 und u. *Ἱκέτας*, *Ἱκετεύς*, *Ἱκετήσιος*, *Ἱκτ(α)ῖος*, *Ἱκτήρ*. *Cook* 2, 1097.

Ἱκέτας, Spartanische Inschr.: *Διοhικέτα*, *IGA* 49ᵃ *add.*; *GDI* 4407. Zum Namen vgl. *Eustath. π* 422, S. 1807, 9 [*ἱκέτης*] *καὶ ὁ ἱκετεύσας καὶ ὁ τὴν ἱκετείαν δεξάμενος* u. o. *Ἀλάστορος*; *Cook* 2, 1096.

Ἱκετεύς, thessalische Inschr., *Bechtel, GGN* 1908, 575.

Ἱκετήσιος, *Hsch.* s. v.; vgl. *Bruchmann, Epith.* 129; *Cook* 2, 1040 f. 1097.

Ἰκμαῖος. S. o. 2, 117 und *Ἴκμενος*. *W. Fiedler, Antiker Wetterzauber* (1931) 6 f.

Ἴκμενος (*Eust. Ξ* 16, S. 964, 63). S. o. *Ἰκμαῖος*.

Ἱκταῖος oder *ἵκτιος*, *Aisch.*, *ἱκετ.* 385; s. *ἱκτήρ*.

Ἱκτήρ, *Aisch.*, *ἱκετ.* 479. Vgl. *ἱκέσιος*, *ἱκέτας*, *ἱκετεύς*, *ἱκετήσιος*.

Ἵππιος, Byzanz, *Hesych. Miles.*, *FHG* 4, 153, 37.

Ἴσθμιος, Kos, *Journ. Hell. Stud.* 9, 1888, 326, 9 (Opferkalender: ... *α Δι[ὶ] Ἰσθμίῳ ταῖς διδ ...*; *Paton-Hicks, Inscr. of Kos* 40ᵃ, 9 hatten gelesen *ἱερ]ὰ δ[ὲ] Ἰσθμιώταις διδ ...*).

Καβάτης, Thalamai in Lakonien, *βωμός*, *IG* 5, 1, 1316 = *GDI* 4, 4, 691 no. 38. Der Name steht für **κατβάτης* mit undorischer Apokope der Präposition, *Thumb, Handb. d. griech. Dial.* 88, vgl. *Solmsen, Rhein. Mus.* 62, 1907, 330; *Nilsson, ebd.* 63, 1908, 313 ff. — S. u. *Καταιβάτης* und *Cook* 2, 17 f. 29 ff.

Καθάρσιος, 1) Athen, Anrufung im Eid, angeblich nach solonischer Festsetzung, *Poll. ὀν.* 8, 142; vgl. 1, 24. — **2)** Olympia, Altar, vielleicht mit Nike gemeinsam? *Paus.* 5, 14, 8. Vgl. noch [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401ᵃ, 23. Vgl. u. *Συκάσιος*. Gegen die Erwähnung des Z. Καθ. in der lindischen Tempelchronik s. *Holleaux, Rev. ét. gr.* 26, 1913, 45. *Cook* 2, 311, 8. 1093, 1. 1095. 1097, 2. 1099 f. 1103, 7.

Καλλίνικος (?) Bezeichnung des *μέγιστος βασιλεὺς τῶν ὅλων* in der hermetischen Schrift des Poimandres bei *Reitzenstein, Poim.* 18, 9, 358. Vgl. auch *Weinreich, Arch. f. Religionswiss.* 18, 1915, 48. *Cook* 1, 37, 1.

Καλοκάγάθιος (*Καλ[α]καγάθιος*?), *Ramsay, Stud. in Hist. and Art., Quatercen. Univ. Aberdeen* 20, 1906, 345: Inschr. aus Saghir.

Καναῖος, *Steph. Byz.* 353, 3: *Καν.* Z. *οὐ μόνον ἀπὸ τοῦ Καναίου* (wahrscheinlich nach einer dorischen Dichterstelle; s. *Κηναῖος*), *ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς Κάνης*; vgl. *ebd.* 352, 8: *ἔστι καὶ ὄρος Κάνη* (wie es scheint, in Lesbos). *Cook* 2, 902, 2.

Καννωκός (*Καννωκώς? Καννωκώ?*) o. 2, 947, 67 ff. Vgl. *Schäfer, De Iove apud Cares culto* 438.

Καπαῖος? *Cramer, Anecd. Oxon.* 3, 83, 14 = *Meineke, FCG* 3, 58, 3.

Καπετώλιος (*Καπιτώλιος*). Unter diesem Namen (*Steph. Byz.* 356, 7; *Cod. Ambros.* C 222, 54; *Anon. Laur.* 45) wird der römische Iuppiter Capitolinus vielfach verehrt, namentlich in den auf griechischem Sprachgebiet angelegten römischen Kolonien, in denen er bisweilen älteren einheimi-

schen Göttern gleichgesetzt wird. Vgl. im allgemeinen über Z. *Καπ.* o. 2, 741 ff., wo folgende griechische Kultstätten nachzutragen sind: Rhodos, *Ath. Mitt.* 1895, 390 no. 5, 17. — Stratonikeia, *Bull. corr. hell.* 12, 1888, 87 no. 11, 8; 271 no. 57, 3; 272 no. 58, 2; 59, 1. — Assos, *Clarke, Investig. of Assos* S. 134. — Tomoi, *Archäolog.-epigr. Mitt.* 15, 1892, 94, 11. — Traianopolis, *ebd.* 101, 32. — Bosporanisches Reich, Königsmzz. — Kypros, Monat *Καπετώλιος* zwischen 21 u. 12 v. Chr., *v. Domaszewski, Arch. f. Rlw.* 12, 1909, 335 ff. — Heliopolis in Syrien, Mzz. — Alexandreia in Ägypten, Mzz. — Bisweilen erscheint Z. *Καπετώλιος* auch in Rom auf griechischen Inschriften, die von Orientalen in Rom gesetzt werden, z. B. *IG* 14, 986 (= *Dittenberger, OGIS* 551), 2 (Weihung der Lykier); *IG* 14, 989 (= *OGIS* 381), 1 (Weihung eines armenischen Prinzen); *OGIS* 762, 14 (Bündnisvertrag der Kibyraten). *Cook* 2, 869, 1.

Καππώτας Gytheion s. o. 2, 955, 37. Im Gegensatz zu *Paus.* 3, 22, 1, der den Namen, wie es scheint, von *καταπαύω* ableitet und auf die Beruhigung und Heilung des wahnsinnigen Orestes bezieht (vgl. *Skias, ἐφ. ἀρχ.* 1892, 55 und *Bursian, Geograph.* 2, 145, der an die Beruhigung der Stürme denkt), abweichend auch von *M. Mayer*, der o. (2, 1540, 64) den Namen von *καταπίνω* herleitet, erklären die meisten Neueren (z. B. *Wide, Lak. Kulte* 21; *Farnell, Cults of Gr. Stat.* 1, 46; *Usener, Kl. Schr.* 4, 481; 484 ff.) den Z. *Καππ.* (nach *Solmsen, Indog. Forsch.* 31, 1912/3, 479, 1 = *Καππωτάτας*) als den 'Herabgefallenen' (von *πετ-*, *πωτα-*) und beziehen ihn auf den Blitz. Der *ἀργὸς λίθος*, von dem *Paus.* a. a. O. spricht, war dann ein Meteorit, den man im Blitz niedergefahren wähnte. (Vgl. *Kern, Rel. d. Griech.* 3.) *E. Maaß, Rh. Mus.* 78, 1929, 7 f. erklärt *K.* = Herniedergeflogen. Die Kultstätte setzt *Kolbe* zu *IG* 5, 1 no. 1155, in der die Verletzung des heiligen Steines verboten werden soll, etwa 600 m südlich von Gytheion an; er kann dem Z. *Τεράστιος* (s. das.) von Gytheion, den *Usener* a. a. O. 481 nach *Arstph., εἰρ.* 42 *τέρας Διὸς καταιβάτου* ebenfalls für im Blitz niedergefahren hält, gleich gewesen sein, etwa in der Weise, daß der amtliche Name des Gottes *Τεράστιος*, der volkstümliche aber *Καππ.* war (*Forster, Ann. Brit. Sch. Ath.* 13, 1906/7, 223). — Bemerkenswert ist an diesem Namen wie bei dem ebenfalls lakonischen *Καβάτης* die undorische Apokope der Präposition. *Cook* 1, 520, 2.

Καραιός. S. o. 2, 957, 60 ff. Vgl. *Pfister, Reliquienkult* 11; *Cook* 2, 873 f. In boiotischen, auch in attischen und von Attika aus besiedelten Gemeinden begegnen Personennamen wie Karaichos, Karaiogeitos usw., die wenigstens z. T. von dem Gottesnamen, nicht wie es *Sittig, De Graecor. nom. theoph.* 13 für möglich hält, von dem zugrunde liegenden Wort abgeleitet sind.

Καρζηνός nach einem Ort in Bithynien oder Paphlagonien, *Bull. corr. hell.* 21, 1897, 98 no. 12.

Κάριος. S. o. 2, 958, 45 ff.; *Schäfer, De Iove apud Car. culto*; *Cook* 2, 598, 1; *F. Bilabel, Geschichte Vorderasiens und Ägyptens* 1, 389 f.

Κάρνος(?) *Καρνεῖος*? Vgl. *Schol. Theokr.* 5, 83 a. E. *Κάρνεα ἑορτή ἐστι Διὸς Κάρνεια ὀνομαζομένη· παρ' Ἕλλησι δὲ τελεῖται.* Vgl. *Usener, Kl. Schr.* 4, 288; *Nilsson, Griech. Feste* 123 und o. *Ἀγήτωρ*. S. o. 2, 961 ff.

Καρποδότης. S. o. 2, 967, 57 ff. Vgl. *Lanckoroński, Städte Pamphyliens* 2, 7 und *Cook* 2, 1074.

Καρχιμήσιος(?) Inschr. aus Nikomedeia, *CIG* 3773, 4: [*Δι?*]*ὸς Καρχιμησίου.*

Κάσιος. S. o. 2, 970 ff.; *Cook* 2, 982 f. 1191 f. *IG* 4^2 519; *O. Eißfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer (= Beiträge zur Rel.-Gesch. des Altertums 1), 1932.*

Κασωσσέων. S. o. 3, 1493, 1 f.

Καταιβάτης. S. o. 2, 1000, 43 ff. 1408, 42 ff. und *Καβάτης*; *Sjövall* 108 ff.

Καταχθόνιος, Bezeichnung des Hades, *Il.* 9, 457; *Paus.* 2, 24, 4; *Poll. ὀν.* 1, 24. Vgl. die pamphylische Astragalosinschrift *Journ. Hell. Stud.* 32, 1912, 276. Vgl. *Χθόνιος* und *RE, Supplb.* 3, 104, 55 ff.

Κατόπτης. S. o. *Διόπτης*.

Κελαινεύς. S. o. 2, 1024, 42 ff.

Κελεός, s. u. *Πῖκος*.

Κεραιός (*Κεραός*? Ammon?) *Ann. of the Brit. Sch. of Ath.* 3, 1896/7, 106 f. Vgl. *Wilhelm, Österr. Jahresh.* 8, 1905, 278 und den Personennamen *Κεραινώ* in Akraiphiai. S. auch *Καραιός* und o. 3, 2491, 8 ff. *Cook* 1, 74 f.; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1362.

Κεραστής: vgl. *Phil. Jahrbb., Suppl.* 17, 1890, 735.

Κεραύνιος. S. o. 2, 1116, 60 ff. 1118, 54 ff.; *Cook* 2, 807 ff.

Κεραυνοβόλος, Inschr. aus Tegea, *IG* 5, 2, 37 = *GDI* 1, 1231. Vgl. o. 2, 1118, 51; 2549, 33; *Nilsson, Griech. Feste* 4; *Cook* 2, 807.

Κεραυνοβρόντης, *Arstph., εἰρ.* 376.

Κεραυνός, *IG* 5, 2, 288; s. o. 2, 1118, 48. In der Überschrift von *Orph. ὑμν.* 19 ist überliefert *Κεραυνοῦ Διός*, was *Dieterich, De hymn. Orph.* S. 19 für richtig hält. *Wieten, De tribus laminis aureis, Amsterd. Diss.* 1915, 82 ff. erkennt denselben Gott auf den Goldtäfelchen von Thurioi in dem so von ihm wiederhergestellten Vers: *ἀλλ' ἐμὲ Μοῖρ' ἐδάμασσε σὺν ἀστεροπῆτι κεραυνῷ.* — Schwerlich ist *Κερ.* Kurzform zu *Κεραυνοβόλος*, das vielmehr eine junge und nie recht in den Kult übergegangene Bezeichnung gewesen ist; vielmehr trifft die jetzt vorherrschende Meinung, nach der Z. selbst als im Blitz niederfahrend gedacht war (s. besonders *Usener, Kl. Schr.* 4, 471 ff.), wahrscheinlich das Richtige. Vgl. o. Z. *Καππώτας*, *Καταιβάτης* und lat. Iuppiter Fulgur (o. 2, 656, 25 ff.). *Cook* 2, 11 ff. Vgl. auch *E. Power, Biblica* 10, 1929, 129 ff.

Κερδύλας. S. o. 2, 1136, 6 ff.

Κηναῖος. S. o. 2, 1030 f. Nachzutragen ist *Bakchyl.* 16, 17; *Tz. χιλ.* 2, 471 und die athenische Inschrift *IG* 1, 208, 9.

Κιθαιρώνιος. Die Worte *Paus.* 9, 2, 4 *ὁ δὲ Κιθαιρὼν τὸ ὄρος Διὸς ἱερὸν Κιθαιρωνίου ἐστίν* können an der überlieferten Stelle kaum ge-

standen haben, wohl aber vorher, z. B. vor dem Satz καθότι δὲ τοῦ Κιθαιρῶνος ... Neben Z. stand Hera, deren heilige Hochzeit mit dem Göttervater hier gefeiert wurde; s. *Paus.* 9, 2, 7; 3, 1 f.; *Plut. de Daedal. Plat.* 3; *Frazer, Golden Bough* 2³, 140 f. Ähnliche Spiele wurden nach *Furtwängler, Sitzungsber. Ba AW* 1899², 574 der Artemis Δαιδαλεία, deren Statue nahe Olympia gefunden ist, gefeiert. — Opfer des Aristeides nach der Schlacht bei Plataiai an Z. und Hera Κιθαιρωνία, *Plut. 'Αριστ.* 11. *Cook* 2, 898, 6.

Κιμιστηνός, Bithynien, *Bull. corr. hell.* 21, 1897, 98 no. 12; 25, 1901, 24 no. 161.

Κλάριος wird 1) für Argos erschlossen aus *Aisch.* ἱκετ. 360 ἴδοιτο δῆτ' ἄνατον φυγὰν ἱκεσία Θέμις Διὸς κλαρίου (vgl. z. B. *Blümner-Hitzig, Paus.* 3, 302 zu 112, 12). Das ist nicht sicher. — 2) auf einer Anhöhe im nordwestlichen Teil von Tegea, der deshalb Κλαρεῶτις (*Paus.* 8, 52, 6) oder Κραριῶτις (*IG* 5, 2, 36, 128) hieß. Viele Altäre und ein jährliches Fest erwähnt *Paus.* 8, 53, 9. *Nilsson, Griech. Feste* 4 hält dies Fest für die ἀγῶνες 'Ολυμπιακοί des Z. Κεραυνοβόλος, den Namen selbst bezeichnet er als dunkel. *Solmsen, Rh. Mus.* 53, 1898, 155 hält Κράριος für die ursprüngliche Form und glaubt, daß dies von κ(ε)ρά(σ)ριος (vgl. κέρας 'Haupt, Spitze') abzuleiten sei. *Immerwahr, Kulte und Myth. Ark.* 29 hält den Gott unter Verweisung auf *Aisch.* ἱκ. 360 (s. o.) für den Helfer der Schutzflehenden; er vergleicht *Hsch.* κλάροι· κλάδοι und κλάρες· αἱ ἐπὶ ἐδάφου(ς) ἐσχάραι. Aber *Paus.* 8, 53, 9, nach dem der Name dem Gott τοῦ κλήρου τῶν παίδων ἕνεκα τοῦ Ἀρκάδος gegeben wurde, hat den ersten Vokal für lang gehalten, wie auch *Aisch.* ἱκ. 360 Κλαρίου als Kretikus gebraucht, und davon darf nur dann abgegangen werden, wenn gewichtige Gründe es fordern. An κλῆρος denken auch der *Sch.* zu *Aisch.* a. a. O. (o. 2, 1212, 67) und *Boeckh, CIG* 1513, 701ᵃ. — Vgl. über den Gott noch *Welzel, De Iove et Pane dis Arcad.* 25 f. — 3) Kolophon? S. o. 2, 1213, 5.

Κλεπτόφωρος, *Anon. Laur.* 50; *cod. Ambros.* C. 222, 55.

Κοκκύγιος (?), vielleicht zu erschließen aus dem Berg Kokkyx oder Kokkygion oder Thornax bei Hermione, wo Zeus als Kuckuck seiner Gemahlin genaht sein sollte, *Paus.* 2, 36, 2; vgl. 17, 4; **Arsttl.* bei *Sch. Theokr.* 15, 64.

Κομμαγηνός, Iuppiter Optimus Maximus Commagenorum, verschieden von Z. Δολιχαῖος, s. das.; vgl. *Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer*² 362, 1.

Κόμυρος, s. o. 2, 1283 und u. Κώμυρος.

Κόνιος (?), Megara auf der Burg Karia *Paus.* 1, 40, 6. *Welcker, Griech. Götterl.* 1, 642, 75 schlägt für Κονίου vor κωνίου 'kegelförmig, metae modo', andere vermuten Χθονίου, Σκοτίτου, Κρονίου oder Καρίου. *Cook* 2, 257, 4. 1139, 0.

Κορυφαῖος. S. o. 2, 1394: 1) Korinth? von *Odelberg, Sacra Corinth.* 4 aus dem Z. Καπετώλιος erschlossen; in der Tat wird der Iuppiter Optimus Maximus in den Provinzen häufig einheimischen Göttern gleichgesetzt (*Toutain, Les cultes païens* 1, 1, 197), doch sagt *Paus.* 2, 4, 5 keineswegs, daß der Gott Κορ. hieß, noch weniger, daß er erst von den Römern den lateinischen Namen empfing, er will vielmehr bloß diesen seinen griechischen Lesern verständlich machen. — 2) Philadelpheia. Die Inschrift aus der Veröffentlichung der evangelischen Schule zu Smyrna (o. 2, 13 4, 28) ist jetzt zugänglicher in den *Denkschr. der WAW* 54, 1911, 84 einzusehen. Vgl. über lydischen Kult des Κορ. *Buresch, Aus Lyd.* 75. — 3) Philadelpheia in Pieria. Die Inschr. *CIG* 4458 ist jetzt am besten herausgegeben von *Dittenberger, OGIS* 245. Der Berg Koryphaios, nach dem *Franz* (nicht *Boeckh*) den Gott genannt sein läßt, führt vielleicht seinerseits den Namen nach dem Gott. Eine andere Deutung verbirgt sich vielleicht in der Stammtafel bei *Cic. d. n.* 3, 59: (Minerva) quarta Iove nata et Coryphe, Oceani filia, quam Arcades Coriam vocant et quadrigarum inventricem ferunt. Danach scheint es, als sei irgendwo der Name mit der Geburt der Athene, die mit dem Viergespann aus der κορυφή des Z. hervorgesprungen sein sollte, begründet worden. Das lag nahe, wenn auf einem (arkadischen?) Burgberge neben Z. Κορ. eine Athena Κορυφαία stand, wie so oft die Πολιάς neben Z. Πολιεύς. — Eine seltsame Erklärung scheint *Max. Tyr.* 41, 2, 275 *R.* vorzuschweben, wenn er den Gott nennt τὸν κορυφαῖον τῆς τῶν ἀστέρων περιφορᾶς καὶ δινήσεως καὶ χορείας καὶ δρόμου. Vgl. über bildliche Darstellungen des Z. Κορ. *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 215. *Cook* 2, 285, 0. 868 f.

Κοσμητάς, Sparta. S. o. 2, 1397.

Κοῦρος. S. o. S. 569 und *Deubner, Arch. f. Rel.wiss.* 20, 431 f.

Κράγος, auf dem gleichnamigen feuerspeienden lykischen Berg, s. o. 2, 1404, 1; *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 116. *Cook* 2, 972, 0.

Κραμψηνός, s. o. 2, 1404, 26 ff.; *Fabricius, Sitzb. BAW* 1894, 903; *Bull. corr. hell.* 18, 1894, 541 (mysische Inschrift).

Κραταιβάτης (?), Nauplia, Inschr. *Ath. Mitt.* 15, 1890, 233; *IG* 4, 1, 669. Vielleicht Steinmetzfehler oder Umdeutung von Καταιβάτης (s. das.). *Cook* 2, 32.

Κράτιστος 1) Mytilene (ὁ κράτ. [καὶ] μέγιστος θεῶν Z.) *IG* 12, 2. 278. — 2) Leukai in Phrygien oder Bithynien südlich von der westlichsten Biegung des Sangarios, Weihinschr. Διὶ Κρατίστῳ Μεγίστῳ Φροντιστῆρι (Iovi Optimo Maximo Tutori et Fortunae Reginae), *Wiegand, Ath. Mitt.* 33, 1908, 151 no. 4, 5.

Κρήζιμος, Metropolis, ἱερεὺς Μεγάλου Διὸς Κρηζ., Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχ. 2, 2/3, 1875, 93; *Usener, Rh. Mus.* 53, 353, *Göttern.* 243, 65 bezog den Namen auf das Wachstum der Pflanzen.

Κρηταγενής, (Κρητογενής s. u.) s. o. 2, 1422; dazu *Nilsson, Minoan-Mycenaean rel.* 463. 468. Außer auf den dort verzeichneten kretischen Mzz. 1) von Hierapytna, 2) von Kydonia, 3) von Polyrrenion, über deren Typus auch auf *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 216 verwiesen werden kann, erscheint Z. Κρ. 4) im Eid von Gortyn, *GDI* 5021, 19 und 5) im Vertrag von Lato und Olus (am besten *Mus. Ital.* 1, 145, Z. 73: ὀμνύω τὰν Ἑστίαν καὶ τὸν Ζῆνα τὸν

Κρητογενία [sic] *καὶ τὰν Ἥραν* usw., nach dem Ende des 3. Jh.s v. Chr.). Vgl. über den *Κρητ.* *Milani, Studi e mater.* 1, 1899/1901, 17, 61. Die Mzz., auch die der Provinz Kreta, gehören alle der Kaiserzeit an, auch die Inschriften sind spät. Wahrscheinlich sollte durch den Namen damals die Geburt des Z. auf der Insel behauptet werden. Der Kult scheint eine Neuschöpfung der hellenistischen Zeit zu sein. Das schließt aber nicht aus, daß er an einen älteren anknüpfte. — 6) Mylasa. Zu den o. 2, 1423, 2 erwähnten karischen Inschriften vgl. *Ath. Mitt.* 14, 1889, 395 und besonders *Schäfer, De Iove apud Cares culto* S. 399, der auf die inschriftlich beglaubigten nahen politischen Beziehungen zwischen Kreta und Karien während der hellenistischen Zeit hinweist. — 7) Gaza, s. *Martin M. Meyer, City of Gaza* 118 ff. und o. 2, 1422, 37 ff. (Die dort zitierten Stellen aus *Marc. Diac. v. Porph.* sind jetzt nach der *edit. Bonn.* 1895 zu benutzen und zu vervollständigen; zu *Epiph. ἀγκ.* vgl. *v. Wilamowitz, Sitzb. BAW* 1911, 770 f.). Vgl. über den Namen *Ἄλδος, Ἀλδήμιος* o. 1, 225 f.; *Stark, Gaza und die phil. Küste* 578; *Renan, Miss. en Phén.* 515. S. auch o. 2, 2379 ff. *Cook* 1, 149. 2, 587.

Κρηταῖος. S. o. 2, 1423, 8 ff.

Κροκεάτας. S. o. 2, 1449, 39 ff.

Κτήσιος. S. o. 2, 1578 f.; *v. Wilamowitz, Glaube* 1, 347 f.; *Cook* 1, 422 f. 428. 2, 1054 ff.; *Nilsson, Min. Myc. rel.* 282. 470; *Sjövall* 53 ff. 130 f.

Κύδιστος *μέγιστος*, Hieron von Epidauros, *IG* 4, 1, 1289. Vgl. *Bruchmann, Epith. deor.* 133.

Κυμώριος. S. o. 2, 1703, 54 ff.; *Nilsson, Gr. Feste* 28, 1; *Cook* 1, 20, 2.

Κυναιθεύς. S. o. 2, 1704, 19 ff.; *Cook* 1, 299.

Κύνθιος. S. o. 2, 1707, 8 ff.; *Cook* 2, 919 ff.

Κύριος. S. o. 2, 1763, 49 ff.; ferner *H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos* (1913) 55; *Cook* 2, 1225; *Pfister, Rel. d. Griech. u. Röm.* 134 f.

[**Κωμναρός,** o. 2, 1281, 35 ff. ist zu streichen; die Inschrift ist gefälscht, s. *Kaibel* zu *IG* 14, 52.]

Κώμυρος. S. o. 2, 1283; 3, 1495, 28 ff.; *Nilsson, Gr. Feste* 28 ff.; *Cook* 1, 20.

Κωνσάλεος, *Cod. Ambros.* C 222, 58; *Anon. Laur.* 52.

Κωρύκιος. S. o. 2, 1393; *Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch.* 1333.

Λαβρανδεύς. S. o. 2, 1776 ff. 1815 ff.; 4, 1545, 9 ff. Die Namensformen sind sehr verschieden. *Kretschmer, Sitzb. d. WAW* 132, 1895, 13 no. 4; *Glotta* 1, 1909, 32: *Λαβράενδος*; *Λαβράινδος*; *Λαβραίνυδος*; *Λαβρανδεύς*; *Λαβρανδηνός*; *Λαβράνδιος*; *Λάβρανδος*; *Λαβράυνδος*; *Λαβρένδιος* (*Abh. BAW* 1908, *Anh.* S. 27); *Λάβρενδος*; *Λαμβράυνδος* (*Dittenberger, SIG*[3] 167, 35); *Λαρβένδιος* (*BAW* 1908, *Anhang* 1, 27); *Schweitzer, Herakles* 21 ff.; *Cook* 2, 559 ff.; *Nilsson, Min. Myc. rel.* 189 f. *H. Güntert, Labyrinth, Sitzber. Heidelb. AW.* 1931/32, 5. Abh.

Λαβράνιος, Heiligtum auf Kypros. S. o. 2, 1778. Die Weihinschriften bei *Meister, Sitzb. BAW* 1911, 168, der den Kult der aus den neugefundenen Inschriften zu erschließenden kleinasiatischen Bevölkerung Cyperns zuschreibt. Dem *Λαβραδεύς* setzt ihn z. B. *Schäfer, De Iove ap. Cares culto* S. 361 gleich; vgl. *Ohnefalsch-Richter, Kypr. Bib. u. Hom.* S. 266; *Karo, Arch. f. Relwiss.* 7, 125; s. dagegen *De Lagarde, Abh.* 213. *Cook* 2, 598 f.

Λακεδαίμων. S. o. 2, 1812, 26 ff.; *Cook* 1, 8; *Gruppe, Griech. Myth. u. Relgesch.* 161, 6.

Λαοίτας. S. o. 2, 1833.

Λαπέρσιος. S. o. 2, 1848; *Cook* 2, 599. 1069 f.

Λαράσιος. S. o. 2, 1867 f.; *Cook* 2, 958 ff.

Λαρισαῖος. S. o. 2, 1898, 25 ff.; *Cook* 1, 122 f.

Λαρισεύς, *Steph. Byz.* 413, 5. Nach welchem Larisa der Gott genannt ist, ergibt sich nicht mit Sicherheit; am nächsten liegt es, den Gott dem argivischen *Λαρισαῖος* gleichzustellen. *Cook* 2, 893, 0.

Λαρνάκιος (?) S. o. 2, 1901, 20 ff. Vgl. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 931 = *Waddington, As. min.* 2836[a].

Λαρύνθιος. S. o. 2, 1902.

Λάφριος (?) S. o. 2, 1850, 15; 3105, 10.

Λαφύστιος. S. o. 2, 1850 f.; 3, 2459 ff.; *Nilsson, Gr. Feste* 10 ff.; *Cook* 1, 428. 2, 899, 1; *Schwenn, Menschenopfer* 43 ff.; *Eitrem, Festskrift til Hjalmar Talk*, 1927, 253.

Λευκαῖος. S. o. 2, 1984, 40 ff.; *Cook, Folklore* 15, 297; *Kappus, Berl. phil. Wschr.* 36, 1916, 44.

Λεχεάτης. S. o. 2, 1922, 14 ff.

Λέψινος, 1) Euromos in Karien. S. o. 2, 1948, 5 ff. — 2) *Λέψυνος*, Milet, *Abh. BAW* 1908, *Anh.* S. 27.

Λιβυκός. S. o. 2, 2042, 38 ff.; *Cook* 1, 362, 1.

Λιμενοσκόπος. S. o. 2, 2049, 61.

Λιταῖος. S. o. 2, 2064, 39 ff. Vgl. *Bull. corr. hell.* 24, 1900, 389, 2; *Cook* 2, 1099 f.

Λοφείτης, Perinthos-Herakleia, Weihung des Vereins der *νέοι* [*α*]*ὐ*[*ρά*]*ριοι* (?) aus dem 2. Jh. n. Chr. *Kalinka, Arch.-epigr. Mitt.* 19, 1896, 67, der die Inschrift nach Konstantinopel setzt, s. dagegen *Hiller v. Gärtringen, Ath. Mitt.* 31, 1906, 565; 33, 1908, 161 f.; *Poland, Gesch. des griech. Vereinsw.* 180. *Sittig, Graec. theophor. nom.* 19 vergleicht den pergamenischen Personennamen *Λοφίτης*. *Kern, Krieg u. Kult bei den Hell.* 9 übersetzt den Namen zweifelnd 'Helmbuschträger'. *Cook* 2, 873 f.

Λύδιος, 1) Kidramos in Karien, s. o. 2, 2164, 33 ff.; *Schäfer, De Iove ap. Cares culto* 452. — 2) Sardes, Mzz. — Der unter dem Namen 'Z. *Λύδιος*' bekannte Münztypus erscheint ohne Namensbeischrift auf den Mzz. lydischer Städte.

Λυκαῖος. S. o. 2, 2165 ff.; 3, 1350, 7 ff. und S. 570.

Λυκώρειος. S. o. 2, 2181, 32 ff.; *Cook* 1, 63. 2, 901, 2.

Λωνδάργης, *Λώνδαργος*, *Λωνδαργεύς*, karischer Gott, *Bull. corr. hell.* 12, 1888, 82 no. 8, 7 f.; 83 no. 9, 4; 86 no. 10, 17; 87 no. 11, 7; 28, 1904, 27, 7 (*ἱερεύς*). Der Gott war der Schirmer der *Λωνδαργεῖς* (*Bull. corr. hell.* 11, 1887, 25 no. 34, 7 und 35, 4), d. h. wahrscheinlich eines der Dörfer, aus denen Stratonikeia gebildet wurde. S. *Schäfer, De Iove apud Cares culto* 438; *Oppermann, Z. Pan.* 82.

Μάσβαχος. S. o. 4, 641, 26 ff.; *Cook* 1, 519.

Μαζεύς. S. o. 2, 2481. Nach *Carolidis, Bemerk. z. d. alt. kleinas. Spr. und Myth.* 86 be-

zeichnet der Name entweder den 'Großen' oder den 'Sinnenden'; nach *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1², 2, 639 entspricht der Gott dem eranischen Mazda. *Cook* 1, 741, 4.

Μαιμάκτης. S. o. 2, 2242, 53 ff.; *Nilsson, Gr. Feste* 6; *Debrunner, Indogerm. Forsch.* 21, 1907, 217; *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 75; *Aly, Philol.* 71, 1912, 475; *Usener, Göttern.* 42; *Tresp, Frgm.* 102 f.

Μαινόλιος, Hiera im Gebiet von Mytilene. *IG* 12, 2, 484, 16.

[**Μάλβαχος,** falsche Lesung für *Μάδβαχος*, s. das. Damit erledigt sich das o. 2, 2296, 40 ff. Gesagte.]

Maleciabrudes, Iuppiter Mal., Inschr. aus dem römischen Hain der Furrina, *Compte rendu AIBL* 1907, 135; 146 no. 6. *Gauckler, ebd.*, erklärt den Namen als König von Jabruda; nach *Clermont-Ganneau, ebd.* 252, müßte aber der Gott von Jabruda Ba'al Jabr. heißen. Die Lesung erscheint demnach als unsicher.

Μαλειαῖος. S. o. 2, 2303, 48 ff.; *Cook* 2, 488, 0.

[**Μαμ**]**ουζηνός**(?) Inschr. gefunden zwischen Sardes und Troketta, *Denkschr. WAW hist.-phil. Cl.* 53, 1910², 21; 54, 1911², 84. Vgl. die *Μήτηρ θεῶν Μαμουζηνή*, o. 2, 2223, 56 ff.

Μανδραγόρας. S. o. 2, 2311, 36 ff.

Μαντικός(?) S. *Klem. προτρ.* 2. 37, 1.

Μαριταῖος(?) S. o. 2, 2377, 30 f.

Μαρνᾶς. S. o. 2, 2378 f. u. o. *Κρηταγενής*: 1) Gaza. — 2) Kanata in der Auranitis, *Le Bas-Waddington As. min.* 2412. — 3) Portus Traiani an der Tibermündung, Heiligtum der Gazaier ἐξ ἐνκελεύσεως τοῦ πατρίου θεοῦ, *IG* 14, 926.

Μασφαλατηνός. S. o. 2, 2460, 36 ff. und über den ἱερὸς δοῦμος oder die ἱερὰ συμβίωσις der dort genannten Stelen in Kula (Koloe?) *Buresch, Aus Lydien* 59 (der *ebd.* 74 den zugrunde liegenden Ortsnamen Masphalatta sehr semitisch aussehend findet), *Poland, Griech. Vereinsw.* 180. Über die Gleichsetzung des *Μασφ.* mit Sabazios s. o. 4, 250, 5 ff. *Cook* 1, 193.

Μαχανεύς. S. o. 2, 2227, 39 ff. Dazu 1) Argos. *Vollgraff, Bull. corr. hell.* 34, 1910, 331, 9; *Nilsson, Arch. f. Relwiss.*, 16, 1913, 315. — Zu 3) Kos: *Nilsson, Gr. Feste* 21 f. — Ferner *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 112; *Pfister, Reliquienkult* 1, 46.

Μεγαλώνυμος, *Arstph. Θεσμ.* 315.

Μέγας, vgl. o. 2, 2552, 25 ff. und *Br. Müller, Μέγας θεός* (*Diss. Hal.* 21) 308 ff.

Μεγιστεύς. S. o. 2, 2548, 47 ff.; *v. Gelder, Gesch. d. alt. Rhod.* 303.

Μέγιστος. S. o. 2, 2549 ff.; *Br. Müller, Μέγας θεός* 308 ff.; *Cook* 1, 10, 1.

Μειλίχιος. S. o. 2, 2558, 51 ff.; *Cook* 1, 422 f. 2, 291, 2. 715. 1091 ff. 1156 ff. 1173 ff.; *v. Wilamowitz, Glaube d. Hell.* 1, 349; *Nilsson, Min. Myc. rel.* 282; *Die Götter des Symposions, Symb. phil. Danielsson* 1932, 224 ff.; *Sjövall* 75 ff.; *J. Rose Class. Rev.* 35, 147.

Μείλιχος. S. *Μειλίχιος* und *Cook* 2, 1149. 1160; *RE, Suppl.* 5, 725, 6 ff.

Μεληνός, auf Münzen von Dorylaion aus Trajans Zeit, genannt nach Mela in Bithynien, mit dem Dorylaion enge Beziehungen gehabt zu haben scheint. *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 1, 225 no. 1; *Cook* 2, 280, 1.

Μελιγενέτωρ, *Kenyon, Greek Papyr.* 1893, 65, 5 Ζεῦ ἥλιε Μίθρα Σάραπι ἀνίκητε μελιοῦχε, μελικέρτα, μελιγενέτωρ. Falsche Vermutungen knüpft daran *Maaß, Griech. und Sem. auf dem Isthm. zu Kor.* 25.

Μελισσαῖος. S. o. 2, 2642, 18 ff.

Μελίχιος, s. *Μειλίχιος*. Tegea, *IG* 5, 2, 90 (vgl. aber den arkadischen Personennamen *Μειλίχων*). Auf der Inschrift von Andros, *IG* 12, 5, 727 wird ergänzt *Με(ι)λίχιος*. *Cook* 2, 1147. 1149.

Μεμφίτης (Serapis), *Eust.* zu *Dion. Περ.* 255. Vgl. *Σινωπίτης*. S. o. 4, 949, 16 ff.

Μερανός. S. *Διμερανός*.

Μεσέρκειος. S. o. 2, 2842, 42 ff.; *Sjövall* 8.

Μεσσαπεύς, (*Steph. Byz.* 447, 8 nach *Theop. FGrHist* 115 F 245) oder *Μεσσαπεύς* (τέμενος am Taygetos *Paus.* 3, 20, 3), angeblich genannt ἀπὸ ἀνδρὸς ἱερασαμένου τῷ θεῷ (*Paus.*), in Wahrheit nach dem χωρίον Messapeai in Lakonien (*Steph. Byz.*), dessen Namen *M. Mayer, Apul.* 381 wegen der vielfachen Beziehungen zwischen Unteritalien und Lakonien in dem der Messapier wiederfindet. Der Artikel o. 2, 2843, 58 ff. ist zu streichen.

Μετοίκιος. S. o. 2, 2941, 56 ff.

Μηδινεύς, Lydien, *Hsch.*

[**Μήλιος,** wahrscheinlich falsche Lesung auf einer Inschrift von Nikaia in Bithynien. S. o. 2, 2636, 60 ff.]

Μηλίχιος, 1) Hierapytna auf Kreta, *Mus. Ital.* 3, 1890, 622 no. 39. — 2) Thera, Felseninschrift, *IG* 12, 3, 406; 1316 (= *GDI* 995, 3./4. Jh. v. Chr.), vgl. 1317; 1318, wo aber *Μηλ.* nicht genannt ist. — 3) Pompei. Vgl. o. 2, 2562, 22 und o. Z. *Μειλίχιος*.

Μήλιχος(?), Anaphe, zu erschließen aus dem Personennamen *IG* 12, 3, 194 = *GDI* 3482. *Cook* 2, 1156 f.

Μηλώσιος. S. o. 2, 2649, 27 ff. 1) Hieron bei Epidauros? *Μη*[*λώσιος*?] oder [*Γα*]*μή*[*λιος*], sehr späte Inschr., *IG* 4, 1, 1089. — 2) Naxos, *IG* 12, 5, 48. — 3) Korkyra, *IG* 9, 1, 702 (Grenzstein), *Solmsen, Glotta* 1, 1909, 80 vergleicht *Hsch.* μηλόται· ποιμένες und μηλατάν· τὸν ποιμένα. Βοιωτοί. *Cook* 1, 164. 2, 918, 1.

Μηνιτίαμος, Lydische Inschr., *CIG* 3438ª (Διὸς Μασφαλατηνοῦ καὶ Μηνιτιάμου); 3439. S. o. 2, 2793, 68 ff. 2752, 65 ff.; *v. Wilamowitz, Hermes* 65, 1930, 257.

Μήστωρ, *Anon. Laur.* 55.

Μιλήσιος, auf Naxos, *Bent, Cycl.* 354. Vgl. *Steph. Byz.* Βίεννος 169, 1 τῷ τε Μιλ[ησ?]ίῳ Διὶ καὶ Βιεννίῳ.

Μιλίχιος, s. *Μειλίχιος*. Ältere attische (*IG* 1, 4; ἐφ. ἀρχ. 1889, 51 = *Ath. Mitt.* 16, 1891, 10, 2) und boiotische (*IG* 7, 1814) Form, die sich außerdem im thessalischen Larisa (ἐφ. ἀρχ. 1901, 138, 19), Epidauros (*IG* 4, 1, 1272, Inschr. vom ἱερόν, 3. Jh. v. Chr.), auf Chios (*Ath. Mitt.* 13, 1888, 223) und Nisyros (*IG* 12, 3, 95; 96; vgl. *Διοσμιλιχιασταί*, *IG* 12, 3, 104, 15) findet.

Μίν(ν)αιος. S. o. 2, 2982, 20 ff.

[**Μισνυγινος.** S. o. 2, 3028, 49 ff., vielleicht falsche Lesung; s. *Μισυνηνός*].

AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT (†), L. BLOCH (†), W. BUBBE, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, F. DORNSEIFF, R. ENGELMANN (†), E. FEHRLE, E. FIESEL, A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE (†), O. HÖFER (†), J. ILBERG (†), O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, J. B. KEUNE, J. KLEK, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER (†), K. ORINSKY, W. OTTO, W. PAULI (†), R. PETER (†), F. PFISTER, K. PREISENDANZ, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER (†), J. SCHMIDT (†), TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H STEUDING (†), L. v. SYBEL (†), E. THRÄMER (†), K. TÜMPEL (†), O. WASER, O. WEINREICH, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER (†), G. WISSOWA (†), E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†), K. ZIEGLER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER (†)



MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN

EINHUNDERTUNDZWEITE UND EINHUNDERTUNDDRITTE LIEFERUNG

ZEUS (MYTHOL.) — ZWÖLFGÖTTER

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

AUSGEGEBEN AM 3. SEPTEMBER 1936

LEIPZIG · B. G. TEUBNER · BERLIN

Verzeichnis der Abbildungen

in der einhundertundzweiten und einhundertunddritten Lieferung

Zeus (mythol.) — Zwölfgötter

Zeus in der Kunst.

Μισυνηνός, gen. nach Misnye, *Buresch, Aus Lydien* 28.

Μοιραγέτης. S. o. 2, 3103, 17 ff.: 1) Athen? Nach *IG* 1, 93, 12 scheinen die Praxiergidai einen Peplos zu weben *Διὶ Μοιραγέτει Ἀπόλλωνι*. Daß hier *Διὶ* (wie latein. divus) appellativisch sei, vermutet *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* 59, 3, wobei er es für zweifelhaft hält, ob *μοῖρα* auf das Schicksal oder die Jahreszeit geht; da aber Z. *Μοιραγέτης* sonst der 'Führer des Schicksals' oder 'der Schicksalsgöttinnen' ist, muß an dieser Bedeutung auch für den athenischen Kult so lange festgehalten werden, als nicht entscheidende Gründe dies verbieten. Diese fehlen nicht nur, sondern der Kult des Z. *Μόριος* (s. das.) in Athen und die Beziehung der *μορίαι* zur Burggöttin, in deren Dienst die Praxiergidai stehen (*Töpffer, Att. Geneal.* 133 ff.), bestätigen sogar die nächstliegende Vermutung, daß es auch in Athen sich um einen wirklichen Z. als Bestimmer des Schicksals handelt. Apollon endlich ist hier wahrscheinlich nicht dem *Μοιρ.* gleich, sondern als Orakelgott zur Seite gestellt gewesen wie 2) in Delphoi. Hier standen im Apollontempel Statuen zweier Moiren (vgl. auch *Plut. περὶ τοῦ E* 2), des Z. *Μοιρ.* und des Apollon *Μοιραγέτης*. *Paus.* 10, 24, 4. *Pomtow, Philol.* 71, 1912, 58 denkt sich die vier Gestalten zu einer Gruppe vereinigt, die hinter einem Interkolumnium, also im Seitenschiff aufgestellt gewesen sei. Apollon ist nach *Thiersch, Sitzber. Heidelb. AW* 4, 1913, 7. *Abh.* S. 10 an die Stelle der Hauptmoira Atropos, der *αἶσα Διός*, getreten; so soll sich die Zweizahl der Schicksalsgöttinnen erklären, die *Weniger, Klio* 14, 1914, 439 auf Geburt und Tod bezieht. Die Zusammengehörigkeit der vier Gestalten ist jedenfalls sehr wahrscheinlich; dagegen entbehrt die von *Tosi, Atene e Roma* 1908, 216 behauptete Beziehung zu dem von *Paus.* a. a. O. gleich nachher genannten Altar der Hestia, an dem Neoptolemos ermordet sein sollte, ausreichender Begründung. Z. scheint schon im 5. Jh. neben Apollon und Poseidon in Delphoi verehrt worden zu sein (vgl. *Eur. Ἴων* 446), und zwar wohl schon mit den Moiren, auf deren delphischen Kult vielleicht schon *Aisch. Εὐμ.* 169 hinweist; daß er aber dort ursprünglich Hauptgott war, folgert *Cook, Folklore* 15, 1904, 412 nicht m. R. aus Vbb, dem Baityl und den Eichenkränzen (*Ov. Met.* 1, 445 ff.). Z., Apollon und die Moiren erscheinen im 4. Jh. v. Chr. in Halikarnass verbunden, s. u. Z *Πατρῷος*. — 3) Olympia, wo *Paus.* 5, 15, 5 den Altar mit der Aufschrift *Μοιραγέτα* als offenbar dem Z. heilig bezeichnet. Über die Lage außerhalb der Altis vor dem Hippodrom s. *Weniger, Klio* 14, 1914, 438 f. — 4) Lykosura. An der Wand einer Säulenhalle, die sich von der Nordseite des Despoinaheiligtums hinzog, war ein Relief (?*λίθου λευκοῦ τύπος*) angebracht, auf dem die Moiren und Z. *Μοιρ.* dargestellt waren, *Paus.* 8, 37, 1. Nach *Amelung, Griech. Wandschm.* 56 war das Werk von einem Künstler, der in Delphoi studiert hatte, mitgebracht; eine Beziehung auf den Mythos von Phigaleia, nach dem Z. die Moiren zu Demeter schickte (*Paus.* 8, 42, 3), ist wohl nicht anzunehmen. — 5) Chios, Inschr. *Μοιρέων καὶ Ζανὸς Μοιρηγέτεω*, *Ἀθηνᾶ* 20, 1908, 225 λ'; *GDI* 4, 877 no. 53. Über die Entstehung und Verbreitung des *Μοιρ.*kultus ist eine begründete Vermutung bisher nicht aufgestellt worden. Mit seinen Töchtern, den Moiren, verbunden erscheint Z. früh in der Dichtung und in der bildenden Kunst; vielleicht nahm der Kult des Z. *Μοιρ.* von dieser künstlerischen Auffassung, mit der er jedenfalls später öfters begründet wurde, seinen Ausgang. Doch sind auch andere Arten der Entstehung möglich; die poetische Auffassung selbst kann sich an eine ältere Kultvorstellung anlehnen. Themis als Mutter der Moiren von Zeus (*Hsd. Θεογ.* 904 f.) scheint fast darauf hinzuweisen, daß irgendwo Z. mit Themis und den Moiren bei der Gerichtssitzung angerufen wurde. In Theben lagen nebeneinander die Heiligtümer des Z. *Ἀγοραῖος*, der Themis und der Moiren, *Paus.* 9, 25, 4. Auch für Athen läßt sich eine Beziehung der Schicksalsgottheiten zum Gericht vielleicht daraus folgern, daß der Areopag die Aufsicht über die Moriai, die Schicksalsoliven, hatte; freilich erklärt sich diese auch aus der allgemeinen Aufsicht über die Religion, die jener Gerichtshof sich zeitweilig mit Erfolg anmaßte, zumal wenn bei jenen Bäumen Zaubereien, die das Leben bedrohten, verübt wurden. Auch der Umstand kann in Athen bei der Ausbildung der Vorstellung von Z. *Μοιρ.* mitgewirkt haben, daß an der für Athens Schicksal so wichtigen Olive auf der Akropolis ein Z.altar sich befand, s. u. *Μόριος*. — Vgl. über Z. *Μοιρ.* *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 111 und über bildliche Darstellungen *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 217. *Cook* 2, 231. 1137, 0.

Μολίων, *Lact. inst.* 1, 22. S. o. 2, 3105, 8 ff. Wenn der Name richtig überliefert und nicht eine Kurzform ist, bedeutet er den 'Kämpfer', aber vielleicht ist *Μολ.* als Kosename zu *Μόλορχος* zu fassen und an den gleichnamigen Heros zu denken, der dem Z. *Σωτήρ* opfert. *Verg. Georg.* 3, 19 bezeichnet den Platz der Spiele von Nemea als *luci Molorchi*: das scheint darauf zu führen, daß Z. selbst in Nemea *Μόλορχος* hieß, und aus *Lact.* a. a. O. würde sich ergeben, daß dieser Name von einem Heros hergeleitet wurde, der den Gott gastlich aufgenommen und ihm geopfert habe. Die Sage, daß Molorchos (o. 2, 3111) den Herakles bewirtete, hätte dann Z. durch seinen Sohn ersetzt. Nach diesem Z. **Μόλορχος* wäre dann auch Molorchia (*πόλις Νεμέας Steph. Byz.* 455, 6) genannt.

Μόλορχος. S. *Μολίων*.

Μονηίτιος, Μοννίτιος. S. o. 2, 3202, 50 ff.; die dort genannten Inschriften, welche die Verehrung des *Μον.* für die kretische Stadt Malla bezeugen, sind jetzt *GDI* 5041 und 5184 veröffentlicht. Zur Namenserklärung: *Kretschmer, Ztschr. f. vergl. Sprachf.* 30, 1889, 584; *Assmann, Philol.* 67, 1908, 179, der aber mit seiner Herleitung aus dem Phönikischen kaum Recht hat. *Cook* 1, 298.

Μόριος. S. o. 2, 3212, 16 ff. Dazu *Judeich, Topogr. v. Ath.* 365; *Svoronos, Ath. Nat. Mus.* 1, 399 ff. 407 f.; *Barth, Ἀθηνᾶ* 17, 166 ff.; *Gruppe,*

Griech. Myth. u. Relgesch. 879 f.; *v. Wilamowitz, Glaube der Hell.* 1, 360.

Μυκαλεύς. S. o. 2, 3305, 16 ff.

Μυλεύς. S. o. 2, 3307, 25 ff. und *Usener, Götterm.* 256; vgl. auch Z.' rhodische Gattin Himalia, o. 1, 2650; *Eitrem, Nord. Tidsskr. f. filol.* 4, 8, 1919, 28. *Cook* 2, 260.

Ναῖος, Νᾶος. S. o. 3, 2, 52 ff.; *Cook* 1, 369 f. 524; 2, 350, 6. 763, 1; *Kern, Rel. d. Griech.* 1, 90; *Lesky, Wien. Stud.* 46, 1927/28, 124 f.

Ναρασεύς, Νάρασος. S. o. 3, Sp. 9 und *Schäfer, De Iove apud Cares culto* 438, der den Gott für den Schutzherrn eines später in Stratonikeia aufgegangenen Dorfes hält. Zur Inschrift *CIG* 2720 s. *Bull. corr. hell.* 28, 1904, 27. Die Lesung *Νακράσιος* ist auch deshalb aufzugeben, weil die karische Stadt *Νάκρασα*, mit welcher *Νακρ.* zusammenhängen sollte, zweifelhaft ist; bei *Steph. Byz.* 467, 7 wenigstens wird durch die alphabetische Folge eher *Νάκαρσος* gefordert. Vgl. über Narasa in Karien *Paton-Myres, Journ. Hell. Stud.* 16, 1896, 211; *Oppermann, Z. Pan.* 82.

Ναυδαμηνός, Sinope, s. o. *Ἥλιος.*

Νεικήτωρ πατήρ heißt Z. *Βροντῶν*, *Ramsay, Journ. Hell. Stud.* 3, 1882, 124. Vgl. *Νικάτωρ.*

Νεμεαῖος, Νεμεήτης (*Steph. Byz.* *Νέμεα* 472, 9), **Νεμειαῖος** (*Anon. Laur.* 59; *cod. Ambros.* C 222, 67), **Νέμειος, Νέμεος** (*Theokr.* 25, 169), **Νεμήιος,** s. o. 3, 116 f. *Cook* 1, 558, 5; 2, 1143, 5. 1186 f.

***Νεμέσιος** (Kappadokien, *Rendel Harris, Diosc. in Christian. leg.* 54) beruht nach *H. Grégoire, Saints jumeaux et dieux cavaliers* (*Bibl. hagiogr. or.* 9, 1905) S. 62 auf falscher Lesart mancher Synaxarien. Gemeint ist Nemesis.

Νεμέτωρ, *Aisch.* *ἑπτὰ* 485.

Νεφώτης, Inschr. aus Ägypten *Διὸς καλουμένου Νεφώτου τοῦ [Μ]εγίστου*, *Dittenberger, OGIS* 676 = *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 1, 1279, 5. S. o. 3, 186, 65 ff.

Νικαῖος. S. o. 3, 305, 30 ff. — Bei *Cass. Dio* 47, 40; 60, 35 entspricht Z. *Νικ.* dem Iuppiter Victor.

Νικάτωρ. S. o. 3. 305, 45 ff. Als Z. *Νικάτωρ* vergötterte Antiochos Soter seinen Vater Seleukos (*CIG* 4458, 11), der ein Nikatoreion erhielt, *App. Συρ.* 63. — Vgl. *Νεικήτωρ.*

Νικηφόρος. S. o. 3, 358, 61 ff. **1)** Tarsos, Mzz., *Löbbecke, Zs. für Numism.* 10, 1883, 81. Der Gott entspricht vielleicht dem einheimischen Sandas, der sonst dem Herakles gleichgesetzt wurde. Vgl. o. 4, 331. — **2)** Antiocheia? Mzz. im Typus des '*Νικ.*' seit 40/41 n. Chr., *Arch. epigr. Mitt.* 13, 1890, 205. Vgl. die von *Phylaktu ἐφ. ἀρχ.* 1912, 263 f. veröffentlichte Gemme aus Kypros. *Cook* 2, 1225.

Νινεύδιος. S. o. 3, 364, 8 ff. 1493, 60 ff. *Schäfer, De Iove apud Cares culto* 460; *Rev. ét. gr.* 19, 1906, 92 no. 8 (1. Jh. n. Chr.).

Νόμιος. S. o. 3, 454, 57 f.

Νόσιος. Ein Opfer ΔΙΝΟΣΙΩΙ wird auf dem im milesischen Delphinion gefundenen Opferkalender (*Kawerau* u. *Rehm, Ergebn. d. Ausgrab. und Untersuch.* 3 no. 31, 8) vorgeschrieben. Die Herausgeber denken zweifelnd an *Νότιος.* *Cook* 1, 733, 6.

Νυμφίος. S. o. 3, 567, 25 f.

Νυμφικός Ἐλύμνιος, *Soph. fr.* 404 (*Sch. Arstph. εἰρ.* 1126). S. o. *Ἐλύμνιος.*

Νωρουλεύς (?) S. o. 3, 455, 32 ff.

Ξένιος. S. o. 522 ff. Vgl. *Otto, Götter Gr.* 29.

Ὀγμηνός. S. o. 3, 682.

Ὀκκοληνός. S. o. 3, 820, Nikopolis *πρὸς Ἴστρον*, *Rev. arch. sér.* 4, Bd. 12, 1908[2], 41 no. 40; 41; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 1, 560 und in den *Add.* 1396.

Ὄλβιος. S. o. 3, 829, 10 ff. 830, 30 ff. 2, 753, 56 ff.; *Cook* 1, 125. 304, 1.

Ὀλόνπιος, d. i. *Ὀλύμπιος*, Nikopolis am Istros, *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 1, 1413.

Ὀλύβριος oder **Olybris.** S. o. 3, 835 f.: Anazarbos-Kaisareia am kilikischen Pyramos. Zeitweise war der Gott, dessen Kopf seit Kaiser Claudius auf den Mzz. von Anazarbos vor dem gln., von zwei Tempeln geschmückten Berge dargestellt ist (*v. Domaszewski, Zs. f. Numism.* 44, 1911, 9), der kilikische Stammgott, wie auch Anazarbos als kilikische Metropolis auf der stadtrömischen Inschr. *IG* 14, 991 = *Dittenberger, OGIS* 577 bezeichnet wird; denn die seltsame Wortstellung der Inschrift erklärt sich doch wohl so, daß die Worte *τοῦ Κιλίκων ἔθνους* sowohl zu *Διὶ Ὀλυβρι* (*-βρίῳ? -βρῳ?*) als auch zu *τῆς λαμπροτάτης μητροπόλεως* gehören sollen. Vgl. o. 3, 836, 17 ff.; 4, 325, 7 ff. *Cook* 1, 597, 4.

Ὀλύμπιος. S. o. 3, 840 ff.; *Cook* 1, 100 ff. 113 ff.

Ὁμαγύριος besaß mit Aphrodite und Athena ein Heiligtum und *ἀγάλματα* in der Unterstadt des achaiischen Aigion. Den Namen sollte der Gott davon haben, daß hier Agamemnon die beachtenswertesten Führer der Achaier zu gemeinsamer Beratung versammelte, *Paus.* 7, 24, 2. Da eben in Aigion zu *Pausanias'* (7, 7, 2) Zeit die Bundesversammlungen der Achaier stattfanden, und da überdies der alte achaiische Bundesgott, Z. *Ἀμάριος* mit Aphrodite und Athena angerufen wird (Vertrag über die Aufnahme der Orchomenier in den achaiischen Bund, *Dittenberger, SIG*[3] 490, 8), so ist kaum zweifelhaft, daß das Heiligtum des Homagyrios das alte außerhalb der Stadt gelegene Bundesheiligtum der Achaier ersetzen sollte, und daß bei der Errichtung der neuen Versammlungsstätte der unverständlich gewordene alte Name volksetymologisch umgedeutet wurde. Nach *Bölte, RE* 8, 2145, 3 geschah dies vielleicht nach 146, nach der Wiederherstellung des *κοινὸν τῶν Ἀχαιῶν.* — Den Typus des *Ὁμαγ.* versucht *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 219 festzustellen. *Cook* 1, 17.

Ὁμάριος ist die älteste volksetymologische Umformung von *Ἀμάριος*, wie der alte Bundesgott der Achaier hieß. (S. o. S. 597 ff.) Der Name ist sowohl für Italien bezeugt, wo *Ὁμ.* Bundesgott der Krotoniaten, Sybariten und Kauloniaten war (*Polyb.* 2, 39, 6, vgl. *Steph. Byz.* 491, 22 *Ὁμάριον· πόλις Θετταλίας . . . ἐν ταύτῃ τιμᾶται Z. καὶ Ἀθηνᾶ*, wo nach *Meineke* für *Θεττ.* einzusetzen ist *Ἰταλίας*), als auch für das achaiische Bundesheiligtum, *Polyb.* 5, 93, 10, der daneben einen Altar der Hestia erwähnt.

Ὄμβριος. S. o. 2, 3115, 68 ff.; 3, 867, 53 ff.;

Morgan, Transact. Amer. Phil. Assoc. 32, 87; *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 82.

Ὁμοβούλιος wird als Gott einer unbekannten Stadt auf einer milesischen Inschrift, *Abh. BAW* 1908, *Anh.* S. 27, *Milet, Ergebn. d. Ausgr.* 3 no. 144[b], 3. 12, S. 326 genannt.

Ὁμόγνιος, der Gott der Verwandten, *Arstph.* βατρ. 750 mit *Sch.* 756 (*Suid.* Ὁμόγν.); *Eur.* Ἀνδρ. 921; *Plat.* νόμ. 9, 17, 881[d]; [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401[a], 21; *Kornut.* 9; *Plut.* συμπ. προβλ. 5, 5, 13; *Epikt.* 3, 11, 5; *Dion. Chrys.* 1, 40 (wo der Name erklärt wird διὰ τὴν τοῦ γένους κοινωνίαν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις); 12, 75; *Iul. epist. fr.* 89b p. 291[d]; *Tz. Lyk.* 288; *Anon. Laur.* 64; *Cod. Ambros.* C 222, 75. Vgl. o. Ἀλάστορος. Obwohl der Name nur literarisch überliefert ist, kann kaum bezweifelt werden, daß er auch in einem (athenischen?) Kult üblich war.

Ὁμολώιος, **1)** Theben: *IG* 7, 2456 = *GDI* 665; *Suid.* Ὁμολ. Ζ. (z. T. nach *Istros, FHG* 1, 419, 10); *Hsch.; Phot.; Apostol.* 12, 67; *sch. Lyk.* 520; vgl. *Steph. Byz.* Ὁμόλη 493, 3. Neben Z. Ὁμολ. stand Demeter Ὁμολωία (*Istr.* a. a. O.; *Phot. lex.*) und Athena Ὁμολωίς (*Sch. Lykophr.* 520; *Tz.*; im *Sch.* ist für Ἀθηναίοις einzusetzen Θηβαίοις). Einer dieser Gottheiten, wahrscheinlich, wenn nicht allen dreien, dem Z. Ὁμ. galt das Fest Ὁμολώια (*IG* 7, 48; 3196; 3197; vgl. *Foucart, Bull. corr. hell.* 3, 1879, 132), das auch für Theben daraus zu erschließen ist, daß Aristodemos, der gelehrte Darsteller der thebanischen Altertümer, darüber gehandelt hat (*Sch. Theokr.* 7, 103; vgl. *Radtke, Herm.* 36, 1901, 44 ff.; vgl. *Nilsson, Griech. Feste* 13). Wahrscheinlich nach Z. Ὁμ. heißen auch die πύλαι Ὁμολωίδες in Theben, deren Namen im Altertum von einer Tochter (Homolois), von einem Sohn (Homoloeus) der Niobe und des Amphion, des Erbauers der thebanischen Mauern (o. 1, 2700, 56; 64) oder auch von einem Heros (Homoloios, *Schol. Eur.* Φοίν. 1119) oder endlich davon abgeleitet wird, daß die aus Homole zurückkehrenden Thebaner hier hindurchgezogen seien (*Paus.* 9, 8, 5 f.; vgl. *Aristod.* a. a. O.; *v. Wilamowitz, Herm.* 26, 1891, 215, 222). Ein Berg Ὁμολώιος bei Theben, den *Rabbow* und *v. Wilamowitz, Herm.* 26, 216 unter Zustimmung von *Radtke* a. a. O. durch die Änderung von ἥρωος in ὄρους (vgl. *Steph. Byz.* a. a. O. 493, 3) bei *sch. Eur.* a. a. O. einsetzen, ist zweifelhaft (s. *Jahresber. ü. die Fortschr. d. cl. Altertw.* 85, 1896, 296). — Daß auch in anderen boiotischen Städten Z. Ὁμ. verehrt wurde, sagen *Suid., Phot. lex.* Ὁμολ. Ζ. (vgl. *Steph. Byz.* a. a. O.) und bestätigen zahlreiche boiotische theophore Namen (*Sittig, Graec. theoph. nom.* 14). — **2)** Eretria, Inschr., *IG* 12, 9; 268, 1. — **3)** Thessalien, *Suid.; Phot.* Ὁμ. Ζ. In Doliche, Gonnos, Halos, Kyretiai, Larisa, Matropolis, Melitaia, Phalanna, Phayttos, dem Pythion ist ein Monat Homolōios (oder Ὁμολούιος) bezeugt, der zwar nicht mit Sicherheit, aber doch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf den Kult des Z. Ὁμ. oder wenigstens darauf schließen läßt, daß eine Zeitlang ein Heiligtum dieses Gottes thessalisches Bundeszentrum war. Wahrscheinlich hatte auch Homole (Homolos, Homolion), die thessalisch-makedonische Grenzstadt auf dem gleichnamigen Berg am Eingang des Peneiostales (*Strab.* 9, 5, 22 S. 443; *Steph. Byz.* Ὁμόλη 493, 1; vgl. *Ephor. FGrHist* 70 F 228 und *Aristod., FHG* 3, 309, 2 bei *Sch. Theokr.* 7, 103), ein Heiligtum des Z. Ὁμ., da der Name der Stadt und des Berges, die schon im Altertum mit den thebanischen πύλαι Ὁμολωίδες in Verbindung gebracht wurden (s. o.) und bei denen, wie es scheint, auch in geringer Entfernung unterhalb des Gipfels der Akropolis (Πρακτικά 1911, 284) ein Ὁμολώιον τεμενικόν (*Steph. Byz.* 493, 6) lag, nach einer Kurzform des Gottesnamens gebildet zu sein scheinen. — Für Makedonien wird Kult des Ὁμ. von *Hoffmann, Maked.* 105 (vgl. auch *Sittig, Graec. theoph. nom.* 14) vermutet, weil der makedonische Monatsname Λώιος eine Kurzform zu Ὁμολώιος sei. Zweifelhaft ist auch der Kult des Z. Ὁμ. in Assos, wo ein Z. Ὁμονῶος (s. d.), und in Kyme, wo ein Monat Ἀμαλώιος (*Bull. corr. hell.* 12, 1888, 363, 17), den *Hoffmann, Griech. Dial.* 2, 272 zu ἀμάλη 'Garbe' stellt, überliefert ist. — Endlich ist der Monat Homolōios aus dem lesbischen Eresos (*IG* 12, 2, 527, 44) und aus Naupaktos (*IG* 9, 1, 375. 376) überliefert, er erscheint auch im aitolischen Bundeskalender. — Die Aufzählung ergibt für den Kult des Z. Ὁμ. ein eng umschriebenes Verbreitungsgebiet: Euboia und das gegenüberliegende Ostboiotien, Westlokris und Aitolien, endlich besonders Thessalien, von wo auch die nicht sicheren Kulte von Lesbos und Aiolis stammen müßten. Eine solche örtliche Beschränkung eines Gottesdienstes weist im allgemeinen auf dessen jüngeres Alter, nämlich auf eine Zeit hin, da die großen Kolonialgründungen bereits abgeschlossen waren; in diesem Fall ist aber der Schluß deshalb bedenklich, weil die meisten der Staaten, in denen Ὁμ. verehrt wurde, überhaupt keine Pflanzstädte angelegt haben; wenn die Lesbier ihren Monat Homoloios aus Thessalien mitgebracht haben, muß er hier mindestens schon im 8. Jh. bestanden haben. Zweifelhaft ist, ob der Kult aus Thessalien nach Mittelgriechenland gelangte oder umgekehrt. Da die Griechen von Norden gekommen zu sein scheinen und nach der Überlieferung die Boioter früher in Thessalien gewohnt haben sollen, pflegt der Kult des Ὁμ. der Zeit zugeschrieben zu werden, da die Boioter noch in jenem Lande saßen. Allein jener Wanderungssage liegt schwerlich eine echte Geschichtsüberlieferung zugrunde, und es bleibt die Möglichkeit, daß Ὁμ. sich von Eretria auf die von dort aus beherrschte gegenüberliegende boiotische Küste und dann weiter verbreitete. Homole in Thessalien, die Schwesterstadt von Dion, scheint wie dieses eine euboiische Gründung. — Ebenso dunkel wie die Herkunft des Gottes ist die Bedeutung seines Namens. Ihn unmittelbar von dem Stadtnamen Homole oder von Homolos abzuleiten, ist unmöglich, obgleich im Altertum diese Erklärung versucht worden zu sein scheint (vgl. *Lobeck, Pathol.* 453; 479). *Aristodemos* (*Suid.* Ὁμ. Ζ.) oder *Aristophanes* (*Phot. lex.* Ὁμ. Ζ.; *Apostol.* 12, 67) leitet den Namen in den Θη-

βαϊκά von dem einer Seherin Homolōia (o. 1, 2700, 39 ff.) her, die, nach Delphoi geschickt — so darf die Geschichte nach dem Muster ähnlicher ergänzt werden — mit dem Auftrag zurückkam, dem Z. *Ὁμ.* einen Kult zu stiften. Natürlich ist diese Homolōia erst zur Begründung des Namens erfunden. *Istros, FHG* 1, 419, 10 bei *Apostol.* a. a. O. (vgl. *Phot.* a. a. O.) erklärt den Namen *διὰ τὸ παρ' Αἰολεῦσι τὸ ὁμονοητικὸν καὶ εἰρηνικὸν ὅμολον λέγεσθαι*. Ihm folgt von Neueren z. B. *Maybaum, Zeuskult in Boiotien* S. 9. Sollte *Istros* *Ὁμ.* von *ὁμονοεῖν* auch etymologisch abgeleitet haben, so würde er zwar an dem Z. *Ὁμονῶος* von Assos eine gewisse Stütze für seine Behauptung zu haben scheinen, aber lautgesetzlich gibt es keine Verbindung zwischen beiden Formen, und *Ὁμονῶος* könnte nur eine volksetymologische Umdeutung sein. *Maaß*, der früher (*Griech. u. Semiten auf dem Isthm. v. Kor.* 14, Anm.) den Namen von *ὁμός* und *λαός* abgeleitet hatte, dachte später (*Österr. Jahreshefte* 11, 1908, 5 an eine Entstehung aus *Ὁμολόσαιϝος* 'auf dem (thessalischen) Homoleberg wohnend'; beide Etymologien sind nach den Lautgesetzen nicht zu rechtfertigen. Verhältnismäßig am besten ist ein Vorschlag von *v. Wilamowitz* (*Herm.* 26, 1891, 216; *Sitzungsber. BAW* 1909, 308), der *Ὁμ.* als sinnverwandt mit *Ὁμοβούλιος* bezeichnet. Wenn *λῶ* 'ich will' von einer Wurzel *ϝλη* herkommt (vgl. *velle*), so könnte davon *λώιος* (eigentlich *λωιός*) abgeleitet sein wie *ζωός* von *ζη*. *Istros* und die Umdeutung der Assier hätte also dem Sinne nach die Wahrheit gefunden. *Ὁμ.* war, wenn diese Vermutung das Richtige trifft, der Gott des *ὁμολώιον*, d. h. der Versammlung, in welcher der 'gemeine Wille' eines altthessalischen oder euboiischen Bundes zum Ausdruck kam. Daß er schon von Anfang an als Z. gedacht war, ist nicht sicher, aber auch das Gegenteil läßt sich nicht mit *Usener, Götternamen* 354 aus theophoren Namen wie *Ὁμολῳόδωρος* folgern.

Ὁμομαστιγίας 'Schutzherr der Peitschgenossen', d. h. der Sklaven, komische Bildung nach *Ὁμόγνιος*, *Ὁμολώιος* usw. bei *Arstph. βατρ.* 756; vgl. *sch.*

Ὁμονῶος, Assos (*ἱερεύς*), *CIG* 3569, 5 f.; *Pap. Am. Sch.* 1, 1882/3, 35 no. 15, 4.

Ὁμόφυλος, waltet nach *Plat. νόμ.* 8, 9 S. 843ᵃ über die Grenzsteine.

Ὁπλόσμιος. Eine goldene (Ni?)ke des Z. *Ὁπλ.* verpfänden die von Megalopolis abgefallenen Methydrier in Orchomenos, um das Geld für den Verteidigungskrieg zu erhalten (Beschluß über die Aufnahme der arkadischen Orchomenier in den achaiischen Bund, *IG* 5, 2, 344, 18 = *Dittenberger, SIG*³ 490, 18, vielleicht vom J. 234 oder 199); vgl. *Arsttl. ζ. μορ.* 3, 10, 673ᵃ, 18, wo der verstümmelte Name des Landes nicht zu Kar(ie)n, sondern, da der genannte Kerkidas Arkader ist, zu (Ar)ka(die)n ergänzt werden muß (s. z. B. *Schäfer, De Iove ap. Car. culto* 370 f.), und Hoplodmia, eine Phyle in Mantineia, die gewiß von *Ὁπλ.* nicht zu trennen ist (*Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 149), obwohl die griechische Dialektforschung mit großer Zähigkeit an dem Grundsatz festhält, daß *δμ* nicht lautgesetzlich zu *σμ* werden könne, sondern nur infolge einer (hier schwer zu konstruierenden) Analogiebildung. Schon *Foucart, Compte rendu AIBL* 4, 4, 1876, 129 erinnerte an den Giganten Hoplodamos (o. 1, 2709, 54), der nach einer Sage von Methydrion (*Paus.* 8, 36, 2) mit anderen Giganten die mit Z. schwangere Rheia gegen Kronos geschützt haben soll. Die Sage spielt auf dem Thaumasion, wo Kronos getäuscht und ihm der Stein gereicht worden sein soll. Zur Namensdeutung vgl. *Neustadt, De Iove Cretico, Berl. Diss.* 1906, S. 22. *Cook* 2, 290.

Ὀπωρεύς. S. o. 3, 931, 37 ff.

Ὁράτριος, kretischer Eidgott, als solcher angerufen beim Schwur der Priansier (*GDI* 5024, 62), der Gortynier (*ebd.* 77 f.), Hierapytnier (*ebd.* 77 f.; 5039, 11; 5041, 13; 19) und der Lyktier (*ebd.* 5049, 13). Die alte Ableitung von *ϝρῆτρα* 'Abmachung' (*Meister* in *Curtius Stud.* 4, 1871, 406; *Voretzsch, Herm.* 4, 273; *Cook* 2, 723) ist fraglich (*Aly, Philol.* 71, 1912, 472, 39).

Ὄρειος. S. o. 3, 946, 16 ff.; dazu *Hill, Journ. Hell. Stud.* 31, 1911, 57. *Cook* 2, 868. Ein Zusammenhang mit Z. *Λοφείτης* (o. 3, 946, 18 ff.) ist wohl nicht anzunehmen.

Ὀρθώσιος. S. o. 3, 1215, 5 ff.

Ὅριος, 1) Attika: Opfer des Archon der Tetrapolis nach dem Marathonischen Opferkalender, *v. Prott, Fasti sacri* no. 26ᵃ, 11. Vgl. *Plat. νόμ.* 8, 9, 842ᵉ. — **2)** Altar an der Nordgrenze der thrakischen Chersonnes [*Demosth.*] 7, 39 f. Nach *Karsten, Ofvers. af Finska Vetensk. Soc.* 49, 1906/7, 46 hat Z. hier einen Fetisch verdrängt; allein es liegt kein Grund zu der Annahme vor, daß die Athener in ihrem thrakischen Reich ihren Gott auf einen barbarischen aufgepropft haben. Auch *Anon. Laur.* 66; *cod. Ambros.* C 222, 71 scheinen den Gott als einen Griechen zu kennen. Der röm. Iuppiter Terminus wurde mit Z. *Ὅρ.* übersetzt. S. o. 2, 707, 67 ff. 752, 15; 5, 379 ff. — *Tillyard, Ann. Brit. Sch.* 11, 1904/5, 65; *Cook* 2, 1090; *Roscher, Omphalos* 123.

Ὀρκαιμανείτης. S. o. 1, 2742, 15 ff. Er ist ohne Zweifel identisch mit

Ὀρκαομανείτης, *Wiegand, Ath. Mitt.* 33, 1908, 151. Vermutlich heißt der Gott nach einem Ort (Orkaomana?).

Ὅρκιος, 1) Olympia, *ἄγαλμα*, furchtbar anzuschauen, mit Blitz in beiden Händen. Hier schworen die Kämpfer, *Paus.* 5, 24, 9. *Weniger, Klio* 14, 1914, 436 setzt diesen Z. *Ὅρκ.* dem *Ἀγοραῖος* von Olympia gleich. — **2)** Thera? *IG* 12, 3, 429 (Z. wird nicht genannt; vielleicht heißt der Stein selbst *ὅρκιος*, vgl. *Paus.* 1, 28, 5). — **3)** Asbamaion, kalte, für Meineidige gefährliche Quelle bei Tyana; [*Aristot.*] *θαυμ. ἀκ.* 152, S. 845ᵇ, 33; *Philostr. β. Ἀπολλ.* 1, 6; vgl. o. *Ἀσβαμαῖος*. — Oft wird Z. *Ὅρκ.* in der Literatur genannt; zu den von *Bruchmann, Epith. deor.* S. 136 genannten Dichterstellen füge *Ap. Rh.* 4, 95; *Eurip. Ἱππολ.* 1025; vgl. auch *Soph. Οἰδ. Κολ.* 1767 und *Eur. Μηδ.* 208 *Ζηνὸς ὁρκία Θέμις*. Von Prosaikern erwähnen den *Ὅρκ.* *Diog. Laert.* 8, 32; *Luk. Τιμ.* 1; *Suid.* *Ὅρκ.* Z.; *Sch. Soph. Τρ.* 1188; *Cod. Ambros.* C 222, 72; *Anon. Laur.* 67; *Niket.* bei *Studemund Anecd.* 281.

Vgl. über den bildlichen Typus *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 219; *Cook* 2, 569, 4. 722. 726f.; *Güntert, Der arische Weltkönig* 95. 154.

Ὄρνεος, Mysische Weihinschr., gesetzt von ναῦται Ἡρακλεῶται, *Gedeon, Prokonn.* 4, 30 nach *Hasluck, Kyp.* S. 272 no. 24.

Ὀρομπάτας, ἱερεύς auf einer bei Amathus gefundenen Inschrift. S. *Sittig, Herm.* 50, 1915, 158f., der den Namen als Ὀροβάτας deutet.

Ὀσογῶα, Ὀσογώς S. o. 3, 1224ff. und u. Z. Ὀτωρκονδέων o. 3, 1231, 56ff. *Cook* 2, 579ff. 598, 1. 663. 715.

Ὀσσαῖος. S. o. 3, 1230; 1537, 33. [Näher als die Ableitung von der ὄσσα Διός liegt m. E. die vom Berg Ossa, auf dessen Schulter das Ὁμολώιον lag, trotz *Cook* 2, 904, 3. Z.]

Ὀτωρκονδέων. S. o. 3, 1231, 56ff.

Οὐράνιος, 1) Sparta. Von den beiden Königen war der eine Priester des Z. Λακεδαίμων, der andere des Οὐρ., *Hdt.* 6, 56. Später wird dessen Priester *IG* 5, 1, 36, 8 erwähnt; Spiele Οὐράνια (*ebd.* 40; 658, 11; 665; *Inschr. v. Magnes.* 180, 13) oder μεγάλα Οὐράνια (*IG* 5, 1, 32ᵇ, 9 f.), später μέγιστα Οὐράνια Σεβάστεια Νερουανίδεια (*ebd.* 667, 1), bei denen ein ἀγωνοθέτης und ein ἱερεύς (*ebd.* 40) bezeugt sind. — **2)** Baitokaike auf dem Gebiete des alten Arados *Dittenberger, OGIS* 262, 26 = *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1020; *Oppenheim-Lucas, Byzant. Zs.* 14, 1905, 22 (οἱ κάτοχοι ἁγίου Οὐρανίου Διός); vgl. *CIL* 3¹, 184, 40 und *Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient.* 5, 66ff. — **3)** Aus derselben Gegend, aus dem Libanon bei Byblos, stammt die von *Renan, Mission en Phén.* 234; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1060 herausgegebene Inschrift Z. Οὐράνιος Ὕψιστος Σααρναῖος ἐπήκοος; vgl. *Ath. Mitt.* 37, 1912, 25 no. 135. — Οὐρ. ist ein beliebtes Beiwort des Z. bei Dichtern (*Bruchmann, epith.* 136 und *IG* 12, 1, 142) der hellenistischen und späteren Zeit; in Prosa findet das Beiwort sich seltener, z. B. [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401ᵃ, 25. Nach *Hippokr.* ἐνυπν. 2 S. 10 *Kühn* wird Z. Οὐρ. im Glück angerufen. Vgl. o. Ὑψουράνιος 1, 2858f. *Cook* 1, 8; 2, 869, 1. 886, 0. S. u. Ὕψιστος. *R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen*³ 108. 145. *Schweitzer, Herakles* 46.

Οὔριος. S. o. 6, 117ff. *Cook* 2, 707f.

Οὐρυδαμηνός, s. Εὐρυδαμηνός.

Ὀφέλτας. S. Ἀπέσας und Νέμειος.

Παγκρατής. S. o. 3, 1535, 52ff. Dazu *Bruchmann, Epith.* 136.

Παγκτήσιος. S. o. 3, 1536, 44ff. Vgl. Κτήσιος.

Παγχαῖος. S. o. 3, 1497, 47ff.

Παιάν. S. o. 3, 1250, 44ff. Vgl. *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 222; *Usener, Göttern.* 220, 3.

Παιδέρως. S. o. 3, 1252, 22ff.

Παῖς heißt Z. auf Mzz. von Aigion (Kaiserzeit); vgl. die Statue des Ageladas, *Paus.* 7, 24, 4 u. o. Ἀμάριος. Der Gott scheint keinen Tempel besessen zu haben, da das Kultbild im Hause des nach seiner Schönheit ausgewählten Priesters blieb. Vielleicht ist Z. hier an die Stelle eines anderen Gottes getreten. *Cook* 2, 742f. 749. 826, 6.

Παλαιστής. S. o. 3, 1263, 8ff.

Παλαμναῖος, Chalkis. S. o. 3, 1274, 11ff. Zur Bedeutung vgl. *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch.* 761, 2; 921, 1; *Hatch, Harv. Stud.* 19, 1908, 175ff.; *Cook* 2, 1098f.; *Tresp, Frgm.* 49.

Παλάμνιος, Gomphoi, *IG* 9, 2, 291.

Παλλάντιος. S. o. 3, 1335, 4ff. Z. Παλλ. ist wahrscheinlich der Z. von Pallantion bei Tegea, der in der Zeit, wo Tegea an der Spitze eines südarkadischen Bundes stand, nach Trapezus gelangte. Daß der Kult des Göttervaters in Pallantion nicht erwähnt wird, erklärt sich daraus, daß der Ort nach der Gründung von Megalopolis nur noch als halbverlassenes Dorf fortbestand; wahrscheinlich gehörte Z. hier zu den καθαροὶ θεοί (o. 2, 1002), bei denen die heiligsten Eide geschworen wurden. Nach *Paus.* 8, 44, 5f. war dieser heilige Bezirk von dem vorher erwähnten Heiligtum der Demeter und Kore getrennt; es fehlt also an einem Grund, diese Gottheiten den boiotischen Praxidiken (*Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark.* 68; 119; 231) oder den Kabiren (*ebd.* 91; 231) gleichzusetzen. Vgl. *L. Radermacher, Der homerische Hermeshymnus,* 1931, 88.

Παναμαῖος (?) wohl falsche Lesung auf der Inschr. *Kontoleon,* ἀνεκδ. μικρασ. ἐπιγρ. 1, 1890, no. 50.

Πανάμαρος, Πανημέριος, Πανήμερος. S. o. 3, 1491ff. *Cook* 1, 18ff.; *Oppermann, Zeus Panamaros, Relg. Vers. u. Vorarb.* 19, 3, 1924.

Παμβασιλεύς. S. o. 3, 1345, 12ff.; *Alk.* fr. 2, 4 *Diehl.*

Πανδερκέτης, Πανδερκής. S. o. 3, 1515, 37ff.; vgl. u. Πανόπτης.

Πάνδημος. S. o. 3, 1505, 61ff.; *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 222.

Πανελλήνιος. S. o. 3, 1533 und 1534; *Cook* 2, 894f.

Πάνθεος heißt Z. Ἥλιος Σάραπις auf einer karthagischen Inschr. S. o. 3, 1555, 40ff.

Πανομφαῖος. S. o. 3, 1537, 15ff.; 59ff.; *Usener, Göttern.* 267, 51. — Das Heiligtum zwischen Rhoiteion und Sigeion (*Ov. Met.* 11, 196) hat wohl wirklich bestanden. Zu den literarischen Erwähnungen sind nachzutragen: *Hsd.* in *Oxyrh. Pap.* 11 (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 36, 1916, 699); *Anon. Laur.* 71; *cod. Ambros.* C 222, 88. Über die Etymologie s. *Bechtel, Lexil. zu Hom.* 249.

Πανόπτης. S. o. 3, 1540, 47ff. Argos, Kalkaltar (3. Jh. v. Chr.), *Bull. corr. hell.* 33, 1909, 444. Obwohl spät bezeugt, gehört der Gott schon der altargivischen Kultur an. Das dreiäugige Zeusbild im argivischen Athenatempel sollte gewiß dieselbe Vorstellung, nicht die von *Paus.* 2, 24, 3; *Welcker, Griech. Götterl.* 1, 162; *Schwenck, Etym. mythol.* 44; *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 7; 555 hineingelegte, ausdrücken. Die Sage von dem Dreiäugigen, dem die Dorier folgen sollten (*Apollod.* βιβλ. 2, 175; *Paus.* 5, 3, 5), meinte in ihrer ältesten, argivischen Fassung wahrscheinlich den dreiäugigen Z. von Argos; und daß dieser als der Scharfblickende gemeint war, läßt sich aus dem Namen des Aitolers Oxylos, dem sie nachher wirklich folgen, und der die Kurzform zu Ὀξυδερκής ist (*Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch.* 1217, 6; anders wird der Name o. 3, 1233, 23ff. gedeutet),

schließen. Das Kunstwerk, an das sich solche Sagen knüpften, muß im altargivischen Gottesdienst wichtig gewesen sein. Jedenfalls war dies das alte Kultbild des Heiligtums; als bloßes Weihgeschenk wäre es gewiß wegen seiner Mißgestalt in der Blütezeit, die noch keine romantischen Neigungen hatte, in die Rumpelkammer gewandert, und die Sage, daß es das von Sthenelos geraubte und geweihte Bild des Z. Ἑρκεῖος sei, klingt zwar zunächst wie derartige Küstergeschichten wenig vertrauenswürdig, wird aber dadurch geschützt, daß sich schon im 6. Jh. Nachbildungen von ihr erweisen lassen; vermutlich sollte auch das Athenabild desselben Tempels aus Troia entführt sein (*Paus.* 2, 23, 5). Freilich ist nicht sicher, daß dies Palladion in demselben Athenatempel auf der Larisa stand wie das des Z.; es kommt z. B. auch das Heiligtum der Athena Ὀξυδερκής auf der Deiras, auf dem Aufstieg zur Burg in Frage, dessen Bild von Diomedes wegen der *E* 127 erzählten Geschichte gestiftet sein sollte, aber in einer älteren Sage eben das von Diomedes genannte Palladion gewesen sein könnte. Indessen müssen natürlich in den 800 Jahren, die von der Stiftung jener Heiligtümer bis auf *Pausanias* verflossen sind, viele bauliche Veränderungen und Umstellungen von Statuen stattgefunden haben, die dann ebenso wie in Athen, da die früher als Aufbewahrungsstätte derartiger Reliquien dienenden Gotteshäuser ihre alten Ansprüche nicht aufgaben, dazu führten, daß schließlich mehrere Exemplare desselben Bildes gezeigt wurden. Daß die Athena Ὀξυδερκής in alter Zeit neben dem Z. Πανόπτης stand, wird sowohl durch den gleichbedeutenden Kultnamen wie auch durch den Umstand nahe gelegt, daß ihr Bild durch Diomedes, das des Z. aber durch dessen Wagenlenker Sthenelos geweiht sein sollte. Beide Helden hat Argos von Troizen entlehnt; Sthenelos führt den Namen nach dem neben Athena stehenden Poseidon von Troizen, den der argivische Tyrann in seinen Z. zu verwandeln bestrebt war (*Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch.* 1155, 1; 1157, 3; vgl. o. Ἀμάριος). Wahrscheinlich ist das argivische Götterpaar (Z. und Athena) dem troizenischen (Poseidon und Athena) nachgebildet; Poseidon Πανόπτης ist von den liparischen Inseln, oder wo sonst der nach einem Gemälde von *Philostr.* εἰκ. 2, 17 beschriebene Vorgang spielen soll, bezeugt, und Triops, den Kanake nach einer ursprünglich am Dotion heimischen Überlieferung dem Poseidon gebiert (o. 2, 946, 5), heißt wahrscheinlich nach einem Kultnamen seines Vaters, dessen Bild demnach auch drei Augen gehabt zu haben scheint. *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 104 ff. und *Roscher* (o. 1646, 46) erschließen diese Bildung auch für die Kyklopen, von denen wenigstens Polyphem ebenfalls Poseidons Sohn heißt, und die in Argolis als Mauerbauer auftreten wie nach einer wahrscheinlich in dieser Landschaft gedichteten Sage Poseidon in Troia (o. 3, 2799, 1 ff.); sie vermuten daher, daß der dreiäugige Z. von Argos eigentlich ein Kyklop war. S. dagegen *Farnell, Cults of Gr. Stat.* 1, 104. Eins ist jedenfalls richtig: Kyklopen und Poseidon gehören zusammen. Und Z. Παν. geht auf eine Gestalt aus diesem Kreise zurück. Vgl. *F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* 97 ff.

Παντεπόπτης, *Sch. Arstph.* Ἀχ. 435.

Παντόπτας, *Aisch.* ἱκετ. 139; *Soph. Oiδ. Κολ.* 1086.

Παννπέρτατος. S. Ἀρχάγαθος.

Παπαῖος. S. o. 3, 1559; vgl. *Arr. FHG* 3. 592, 30. *Cook* 2, 292 f.

Πάπας oder **Παπᾶς.** S. o. 3, 1559 ff.

Παπίας, Weihinschr. aus Dorylaion: ὑπὲρ βοῶν ἰδίων Παπίᾳ Διὶ Σωτῆρι, *CIG* 3817. S. o. 3, 1566, 4 ff.

Παππῷος. S. o. 3, 1566, 10 ff.

Παρθένιος. S. o. 3, 1650, 23 ff.

Παρνήθιος. S. o. 3, 1640, 46 ff. *Cook* 2, 897, 6; *Sturtevant, Class. Phil.* 7, 235 ff.

Πάσιος. 1) Tegea, *IG* 5, 2, 62. — 2) Kos? Opfergesetz, *Paton-Hicks, Inscr.* 36 (= *Ziehen, Leges Sacr.* 2, 1 no. 144)[d], 37: θνόντω δὲ τῶι Πασίωι [καὶ] ταῖς Μοίραις οἱ κατ' ἀνδρογένειαν. — 3) Golgoi? S. o. 3, 1665, 38. Daß wenigstens der koische Gott als Z. gedacht war, macht die Zusammenstellung mit den Moiren wahrscheinlich, vgl. o. Μοιραγέτης. Die Gleichsetzung mit Z. Κτήσιος bestreitet *Bechtel* zu *GDI* 3634; daß diese Form der κοινή in einer dorischen Inschrift von Anaphe erscheint (s. o. Κτήσιος), widerlegt jedenfalls die Gleichheit nicht, da bei Götternamen infolge von Kultentlehnungen nicht-dialektische Formen nicht selten sind.

Πατέρειος. S. o. 3, 1683, 10 ff.

Πατήρ. S. o. 3, 1680, 60 ff. 1681, 67 ff. So häufig Z. in der Literatur und auch in den von ihr wiedergegebenen oder auf Inschriften erhaltenen Anrufungen des gewöhnlichen Lebens 'Vater' genannt wird, so ist doch als eigentlicher Kultname Πατήρ nicht nachzuweisen. Der Grieche unterscheidet sich in dieser Beziehung von dem Phryger (vgl. o. Πάπας), Illyrier (Δειπάτυρος, *Hsch.*) und Italiker (Iuppiter).

Πάτριος. S. o. 3, 1689, 33 ff. 1) Olympia? Nach *Diod.* 4, 14 gründet Herakles den Agon dem Z. Πάτρ. — 2) Anaphe? mit Athena Πατρία *IG* 12, 3, 262 'propter deorum nomina a phratriis Atticis cultorum Ionicam lapidis originem suspicatur Wilamowitz'. — 3) Laodikeia am Lykos, *Ath. Mitt.* 15, 1890, 258 no. 9. — 4) Saitta, Mzz. mit Inschr. — 5) Bostra? vgl. o. 3, 2455, 39 ff. — 6) Rom, Marmoraltar, *CIL* 6, 427; *IG* 14, 992. — In der Literatur wird Z. Πάτριος z. B. erwähnt von [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401[a], 21; *sch. Arstph* ἱππ. 255. Obwohl die Sprache den von den Grammatikern aufgestellten Unterschied von πάτριος (τὰ τῆς πόλεως ἔθη) und πατρῷος (τὰ ἐκ πατέρων εἰς υἱοὺς χωροῦντα) nicht aufrecht erhält, empfiehlt es sich doch, die beiden Gottesnamen getrennt zu betrachten.

Πατρῷος. S. o. 3, 1689, 33 ff.; 1716, 48 ff.; *v. Wilamowitz, Der Glaube der Hell.* 1, 335; *Gruppe, Gr. Myth. u. Relgesch.* 1115 ff.; *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 105 ff.; *Riewaldt, Diss. phil. Hal.* 20, 3, 1912, 295 f.; *H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia* 1929, 47; *Sjövall* 49 ff.

Πανσίλυπος. S. o. 3, 1718, 27 ff.

Πάφιος. S. o. 3, 1565, 39 ff.

Πειραιεύς. Piraeus, *Liv.* 31, 30, 9. S. o. 3, 1752, 58 ff.

Πεισαῖος, s. *Πισαῖος*.

Πελασγικός. S. o. 3, 1817, 16 ff. Nach *Kretschmer, Glotta* 1, 1909, 17 bedeutet *Πελ.* in *Il. Π* 233 wohl 'den Alten', ist also schon in übertragenem Sinne gebraucht.

Πελινναῖος auf dem Pelinnaion in Chios. S. o. 3, 1861, 54 ff. Den Namen Pelinna führt nach *Steph. Byz.* s. v. 515, 3 auch eine thessalische Stadt. *Cook* 2, 922, 4.

Πελτηνός. S. o. 3, 1878, 41 ff.

Πελώρ(ιος). S. o. 3, 1876, 29 ff. und über das Fest *Πελώρια Nilsson, Gr. Feste* 37.

Περίφαντος. S. o. 3, 1971, 19 f. u. 1972, 22 ff.

Περπένδυβρις. S. o. 3, 1982, 7 ff.

Περφερέτας s. *Φερφερέτας* und *Ὑπερβερέτας*.

Πεταραῖος, Πεταρεύς. S. o. 3, 2170, 8 ff.

Πεταρηνός auf einer Inschrift aus Sardes ist wie die beiden vorigen der Gott von Petara in Phrygien, s. *Wiegand, Ath. Mitt.* 33, 1908, 156 no. 15.

Πῖκος (?) ist von *Studemund, Anecd. var.* 1, 282, 1 bei *Niketas, deor. ep.* 1 für *πίιος* hergestellt und wird als Beiname des Zeus (*Π. ὁ καὶ Ζεύς*) bezeugt in einer Geschichte, die vollständig erst aus byzantinischen Weltchroniken hergestellt werden kann. Er heißt hier meist S. des Kronos oder der Semiramis (*Kedrenos P* 15ᶜ = 28, 16 *Bekk.*) und Bruder des Ninos, dem er aber in den *Excerpta Barbari* S. 237 in *Fricks Chron. min.* ebenso wie dem Sarapis, Pluton *Ἀιδωνεύς* und *Χθόνιος* Poseidon gleichgesetzt wird. Er soll ein großer Zauberer gewesen sein und dadurch (*ἦν γὰρ μυστικὸς καὶ φαντασίας ποιῶν καὶ ἐκπλήττων αὐτάς*, *cod. Paris.* 1630; vgl. *Io. Antioch., FHG* 4, 542ᵇ, 6; *ebd.* 544ᵇ, 18; *Exc. Barb.* a. a. O.), aber auch durch Gold viele Frauen verführt und 70 Söhne gezeugt haben (*Anon. Chronogr.* in *Dindorfs Malala* S. 20), u. a. mit Alkmene den Herakles (*Malal.* S. 161 *Dind.*), mit Danae den Perseus (*Malal.* 2, 34, 15 ff. z. T. nach *B[r]uttius*; vgl. *FHG* 4, 544ᵇ, 18; *Paus. Damask.* in *Hist. min.* 1, 157, 10), den er seine Zauberkünste lehrt (*Malal.* 2, 35, 7), mit Maias in Italien den Hermes Faunus, der ihm dort als Herrscher folgt (*FHG* 4, 542ᵇ, 4; vgl. *Anon. chron.* S. 20 u. a.). Vor seinem Tod verlangt Z. Pikos, daß seine Gebeine in Kreta beigesetzt werden; das geschieht, und er erhält die Grabschrift *ἔνθα κεῖται θανὼν Πῖκος* [*ὁ καὶ Ζεύς*], *ὃν καὶ Δία καλοῦσι* (*FHG* 4, 542ᵇ, 4; *Suid. Πῖκος* nach *Kedren.* S. 17 = 30 *ed. Bonn.*). Daß diese offenbar zusammengehörigen, wenngleich nicht notwendig gleichzeitig entstandenen Sagen in der hellenistischen Zeit entstanden sind, kann durch zwingende äußere Gründe nicht erwiesen werden, denn der von *Malala* zitierte *B(r)uttios* hat nach Domitian geschrieben, und der Hinweis auf *Diodor* (6 *fr.* 5) bei *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 236 ist nicht völlig sicher, weil das *περὶ οὗ*, für das er als Zeuge genannt wird, sich vielleicht bloß auf das kretische Zeusgrab bezieht (vgl. *Diod.* 3, 61). *Reifferscheid, Suet. reliqu.* 316 f. hat einen Teil der hier gesammelten Angaben auf Suetons Bücher *De regibus* zurückgeführt; aber innere Gründe machen doch wenigstens für ihren Kern die Entstehung im 1. Jh. v. Chr. nicht unwahrscheinlich, und vielleicht fand er sich wirklich bei dem ersten für uns einigermaßen faßbaren Verfasser einer Weltchronik *Kastor*, an den *Trieber, Herm.* 27, 1892, 340 dachte. So willkürlich die in diesen Sagen aufgestellten Götterausgleichungen sind, so verfügt ihr Erfinder doch über Nachrichten, die mit andern Zeugnissen zwar in Einklang stehen, aber aus diesen nicht hätten genommen werden können. Es wäre rätselhaft, warum Z. dem italischen Picus gleichgesetzt wurde, wenn dieser nicht als Wahrsager, als Besitzer eines die Zukunft vorausverkündenden Spechtes (o. 3, 2495, 64) gegolten hätte. Der Specht ist ein Wetterverkünder (*Kuhn, Herabk. d. Feuers* 93 f.) und entspricht in dieser Beziehung der Taube beim Orakel in Dodona (o. *Δωδωναῖος*). Wirklich vergleicht *Dion. Hal. ἀρχ.* 1, 14 das Spechtorakel in Tiora Matiene mit dem Zeusorakel in Dodona. Wie die Taube betrachtete man den Specht auch als Bringer des erhofften Gewitters, als Blitzträger (*Kuhn* a. a. O. 188 ff.); man brachte den Specht zum Regen in Beziehung. Er wird vom antiken Volksglauben (*Plin. n. h.* 29, 92; 30, 147) mit den Bienen verbunden. Bekannt war, daß er ihren Honig plündert. Die Verbindung des Spechts, der Biene und des Regenzaubers ist aber für die kretische Höhle bezeugt. Denn Keleos, der, allerdings aus unbekannten Gründen mit drei andern nach Vögeln benannten Männern verbunden, den heiligen Honig der dortigen Bienen rauben will, heißt nach dem Grünspecht, in den er zum Schluß verwandelt wird (*Anton. Lib.* 19). Vielleicht ist der auf der Säule mit der Doppelaxt sitzende Vogel des Sarkophags von Haghia Triada wirklich, wie z. B. *Evans* vermutete, ein Specht. In diesem Vogel scheint sogar der Gott selbst erblickt worden zu sein, denn unter dem Namen Keleos ist Z. in Eleusis wahrscheinlich unter argivischem Einfluß an die Stelle eines anderen dort früher verehrten Gewitterdämons getreten. Aus dem von Bienen genährten Z. *Κελ.* ist also in dem Märchen ein die Biene beraubender Mensch geworden. Gab es eine Überlieferung, nach der Z. einst als Specht die Weltherrschaft gehabt habe, so bekommt der Scherz bei *Aristoph. ὄρνιθ.* 480 *ὡς ἀποδώσει ταχέως ὁ Ζ. τὸ σκῆπτρον τῷ δρυκολάπτῃ*, den die Scholien unbefriedigend mit dem Anpicken der dem Z. heiligen Eiche durch den Specht erklären, rechte Würze (vgl. *I. Harrison, Transact. of the 3. Congr. Hist. of Rel. Oxf.* 1908, 154). Unter dieser Voraussetzung wird die Grabschrift 'hier ruht der Specht, den sie Z. nennen' und die sonderbare Gleichsetzung des lateinischen Picus mit Z. verständlich, denn in der Geburtshöhle scheint in hellenistischer Zeit das Grab des Z. (s. d.) angenommen worden zu sein. *Cook* 2, 697, 0. *R. Habris, Picus who is also Zeus*, vgl. *Journ. hell. stud.* 40, 1920, 130.

Πισ(σ)αῖος, der Z. von Olympia. Zu den o. 3, 2511, 15 ff. angeführten Zeugnissen füge

Kallim. Oxyrh. Pap. 1011 (fr. 9 *Pf.*), 79 und zu der milesischen Inschrift *Anh. Abh. BAW* 1908, 27. Nach *Niese, Soc. Halens. Genethl.* 1910, 27 ff. ist Pisa die Bezeichnung der Landschaft, in der Olympia lag, eine Stadt Pisa hat es nicht gegeben.

Πίστιος. Zu dem o. 3, 2512, 28 ff. Gesammelten füge *Dion. Hal. ἀρχ.* 9, 60. Die Inschrift aus Trebula im Sabinerland *CIG* 5934 ist gefälscht.

Πλούσιος. S. o. 3, 2565, 22 ff.

Πλουτεύς, Halikarnassos, *CIG* 2655[b].

Πλουτοδότης. S. o. 3, 2567, 27 ff.; vgl. *Suid.* Z. *Κτήσιος, ὃν καὶ ἐν τοῖς ταμιείοις ἱδρύοντο ὡς πλουτοδότην,* und *δοτὴρ πλούτου Dio Chrysost. or.* 1, 41; 12, 76 und über die Mz. von Nysa in Karien *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 223; *Schäfer, De Iove ap. Cares culto* 455. Auf einer Inschrift aus Akoris in Ägypten (*Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 1, 1131, 3) heißt Ammon *πλουτοδότης θεὸς ἐπιφανής.*

[**Πλουτολόγης,** falsche Lesung. S. o. 3, 2567, 28 ff.]

Ποάρινος, von einer paphlagonischen *φράτρα* verehrt, Abonnteichos, *Rev. Ét. gr.* 17, 1904, 252; *Poland, Gesch. d. griech. Vereinswes.* 182.

Πόητος (?) Mz. von Dionysopolis in Phrygien. *L. Weber, Philol.* 69, 1910, 236 f. vergleicht den Z. *Βώζιος* oder *Βώτηος* von Hierapolis in Phrygien. S. o. *Βόζιος.*

Πολεμάριος, *ἱερεύς*, Bargylia. S. o. 3, 2607.

Πολιαῖος. S. o. 3, 2608, 54 ff.

Πολιάρχης. S. o. 3, 2608, 59 ff.

Πολιειαῖος. S. o. 3, 2615, 17 ff.

Πολιεύς. S. o. 3, 2615, 48 ff. Zusätze: zu no. 5. Athen. Der Kult, der in Attika stets auf der Burg, nicht auf der Pnyx und noch weniger, wie *A. Mommsen, Feste d. St. Athen* 517 aus dem vermeintlich agrarischen Charakter des Festes folgert, auf dem Lande geübt wurde, ist wahrscheinlich erst im 6. Jhdt. und zwar durch Peisistratos eingeführt worden und hat den des alten Kultgenossen der Burggöttin Athena *Πολιάς* zurückgedrängt. Daß Z. *Πολ.* mit dieser verbunden werden sollte, wie der später an ihn angelehnte Z. *Σωτήρ* mit Athena *Σώτειρα,* läßt sich aus dem Namen erschließen; auch wurde an dem Hauptfest des Gottes, den Dipol(i)eia (über den Namen vgl. *Wackernagel, Rh. Mus.* 45, 1890, 480 ff.), der Athena geopfert (*Sch. Arstph. νεφ.* 985). Dieses Fest oder vielmehr das, aus dessen Erweiterung es entstanden ist, die *βουφόνια* (o. 3, 2616, 20), scheint dasselbe zu sein, das nach *B* 550 dem alten Kultgenossen der Athena auf der Burg, Poseidon Erechtheus, mit Stier und Widderopfern gefeiert wurde; denn daß diese Darbringung nicht der Athena galt, ist wegen des männlichen Geschlechtes der Opfertiere anzunehmen. Es stimmt dazu, daß das alte Burggeschlecht der Butadai, der späteren Eteobutadai, dem der Kult der Athena und des Poseidon *Ἐρεχθεύς* oblag, entweder selbst bei den Buphonia tätig war (*Hsch. βούτης . . . ὁ τοῖς Διπολίοις τὰ βουφόνια δρῶν*) oder aber, falls dieser Butes nicht zu dem Geschlecht der Butaden gehört haben sollte, wenigstens in dem umgestalteten Kult durch Priester ersetzt wurde, die den alten Namen fortführten. Der Priester des Z. *Πολ.* scheint auch später noch zu dem des Erechtheus aus dem Eteobutadengeschlecht in Beziehung gestanden zu haben; wenigstens hatten beide nebeneinander Ehrenplätze im Theater. Und wie Erechtheus einst, als der alte Burgkult zum Poseidondienst umgestaltet wurde, ein König, Poseidons Sohn, geworden war, so sollte jetzt das früher dem Erechtheus gefeierte Buphonienfest wenigstens unter seiner Herrschaft eingerichtet sein (*Paus.* 1, 28, 10); und ein Versuch, den neuen Kult an den alten anzuknüpfen oder wenigstens die Umgestaltung zu rechtfertigen, zeigt sich in der Sage, daß Athena dem Z. *Πολ.* das erste Opfer versprach, wenn er in ihrem Streit mit Poseidon für sie stimme (*Hsch. Διὸς θᾶκοι καὶ πεσσοί*). — Zu 6. Delos. Vgl. *Dürrbach. Bull. corr. hell.* 26, 1902, 518 ff. — 6a. Delphoi. Das Heiligtum lag, wie ein Horosstein ergibt, nördlich von dem der Athena *Προναία*; in ihm wurde gegen Ende des 5. Jhdts. das bei *Diod.* 11, 14 aus *Ephoros* überlieferte Gedicht geweiht, s. *Pomtow, Philol.* 71, 1912, 74 ff.; *Cook* 2, 231. — Zu 8. Ilion. Weihung einer Statue durch Diokletian und Maximian, *CIG* 2, 3607. — Zu 9. Ios. Vgl. *v. Gelder, Gesch. d. alt. Rhodos* 455, 89. Außer mit Athena Polias ist Z. hier mit *θεοὶ πάντες καὶ πᾶσαι* verbunden. — Zu 10. Istropolis. Vgl. *Österr. Jahrb.* 14, 1911, *Beibl.* 67 f. — Zu 13. Kos. Vgl. *Nilsson, Griech. Feste* 17 ff.; *Cook* 2, 238, 0. — Zu 14. Lindos. Vgl. *Oversigt videnskab. selskabs forhandl.* 1912, 322 ff.; *Cook* 2, 923. — 17a. Phoinix in der rhodischen Peraia, Priester der Athena und des Z. *Πολ.*, *Bull. corr. hell.* 10, 1886, 284 no. 1 (3. Jh. v. Chr.). Schon die Reihenfolge der beiden Gottheiten macht die Übertragung des Kultus aus Rhodos wahrscheinlich; s. *Schäfer, De Iove apud Cares culto* 411. — Zu 22. Sardes, o. 3, 2617, 22 ff. Der Priester ist anonym. *Dittenberger, OGIS* 437, 91. — 22a. Smyrna. Z. *Πολ. τε καὶ θεαὶ κληροῦχοι τῆσδε τῆς πόλεως. Arstd.* 20, 23. — Zu 24. Thera. Zu den o. 3, 2617, 28 ff. genannten Inschriften kommt *IG* 12, 3, 427; *Suppl.* 1362; vgl. auch *Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch.* 1, 1901, 215. — 25. Ägypten, Heiligt. mit einer Art zoologischen Gartens, *Ail. n. a.* 11, 33; 40. Über Sarapis *Πολ.* bei Ghizeh s. u. *Σάραπις.* — Zu den literarischen Erwähnungen ohne Beziehung auf eine bestimmte Stadt sind zu fügen: *Plut. An seni sit ger. resp.* 10; 17; *praec. ger. reip.* 26; *Coriol.* 3, 3, wo die Eiche dem Z. *Πολ.* heilig heißt, könnte zunächst ein römischer Gott gemeint sein.

Πολιοῦχος. S. o. 3, 2618, 57 ff.

Πομπαῖος. S. o. 3, 2749, 61 ff.

Ποσειδῶν (?) Z. *Ποσ. Ἐνοσίχθων Σωτήρ,* Weihinschr. aus Geraš, *Brünnow-Domaszewski, Prov. Arab.* 2, 255 no. 7; *Schweitzer, Herakles* 97 ff.; 118 ff.

Πότευς (*Ποτεύς? Πότης? Πότις?*). S. o. 3, 2902, 56 ff. Vgl. Potidas, Poseidon. *Cook* 2, 285; 287.

Πότηος. S. o. 3, 2902, 65.

Προγονικός. S. o. *Ζβελσοῦρδος.*

Προμανθεύς. Thurioi. S. o. 3, 3031, 20 ff.

Nach *Tümpel, RE* 4, 1563, 65 ff., der den Z. Πρ. einen Doppelgänger des Prometheus nennt, ist er durch Sikyonier nach Thurioi gebracht worden. *Cook* 1, 289 f.; 329 f.

Προπάτωρ, Lagina. S. o. 3, 3124, 30 ff.

Προστρόπαιος. S. o. 3, 3153, 65 ff.; vgl. *Lawson, Mod. Greek Folklore* 481, der den Namen mit *Phot. lex.* παλαμναῖος als ὁ προστρέπων τὸ ἄγος erklärt, während in Wahrheit προστρόπαιος zunächst von προστροπή abgeleitet ist und dessen doppelte Bedeutung ('Sühne' und 'Fluch', d. h. 'die Sühne heischende Verschuldung') hat; *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 111; *Cook* 2, 1097 ff.

[**Ῥεμβήνοδος** S. o. 4, 97, 29 ff.; *Schäfer, De Iove apud Cares culto* 442. Falsche Lesung für ῥέμβην ὁδῷ. *Froehner, Rh. Mus.* 47, 1892, 302. Gemeint ist der Z. Πανάμαρος.]

Ῥοιτεῖος(?) *Ov. Ib.* 284. (etherei und ähnlich überlief.); vgl. Πανομφαῖος.

Ῥύμιος, Nakoleia. S. o. 4, 126, 46 ff.

Σααρναῖος. S. o. 4, 228, 66 ff. Vgl. Οὐράνιος und u. Ὕψιστος. *Cook* 2, 886, 30.

Σαβάζιος, Σαουάζιος, Σεβάζιος. S. o. 4, 232 ff.; *Hepding, Attis* 176; *Eisele, Neue Jb.* 23, 1909, 620 ff.; *Klein, v. Premerstein, Denkschr. WAW* 54, 1911, II 84; *Cook* 1, 390 ff.; *Nilsson, Min. Myc. rel.* 496 f. (In der folgenden Aufzählung sind nur diejenigen Kultstätten genannt, in denen Σαβ. ausdrücklich als Z. bezeichnet wird; die schon o. 4, 235 ff. gegebenen Belege werden nicht noch einmal angeführt.) **1)** Athen. — **2)** Epidauros, *IG* 4, 1, 1057. — **3)** Argos (Σεβάζειος). — **4)** Nikopolis am Istros: Z. Ἥλιος μέγας κύριος Σεβάζιος ἅγιος, *Österr. Mitt.* 10, 1886, 241, 6; *Rev. arch.* 4. *sér.* 12, 1908[2], 44 no. 45; *B. Müller, Μέγας θεός* 329. Vgl. *Österr. Mitt.* 18, 1895, 119 no. 36. Vgl. die beim heutigen Mramor in Thrakien gefundene Inschr., die in dem mir nicht zugänglichen *Compt. rend. du Mus. nation. arch. de Sofia* 1, 1907 no. 209 veröffentlicht sein soll. — **5)** Delos (Δεισεὶ Σεβαζίῳ) *Bull. corr. hell.* 33, 1909, 511 no. 29, 1. — **6)** Maionia, *Denkschr. WAW* 1911, 2, 84; 168. — **7)** Nea Aule, (Σαουάζιος) o. 4, 237, 16; βιβλ. καὶ Μουσ. 1, 1875, 120 κα'; *Denkschr. WAW* 54, 1911, 84. — **8)** Hypaipa am Südabhang des Tmolos = Sandal? (mit Artemis Anaeitis), Beichte eines Holzdiebes auf einer Inschr., o. 4, 237, 23; *Cumont, Textes et Monum.* 1, 235, 6; *Steinleitner, Die Beicht* S. 43 no. 14; vgl. *ebd.* 44, 15. — **9)** *Κολοηνῶν ἀποικία* jetzt Kula; vgl. Μουσ. καὶ βιβλ. 1875, 41 mit Meter Ipta. S. o. 2, 317, 18 ff. — **10)** Saïtta in Lydien, *Denkschr. WAW* 54, 1911, 83 no. 168; vgl. *ebd.* 113 no. 218. — **11)** Dionysopolis in Phrygien. — **12)** Pergamon; vgl noch *Ramsay, Cit. and Bish. Phryg.* 1, 294. — **13)** Karamanli in Pisidien. S. o. 4, 236, 35; vgl. noch *Pap. Am. School at Ath.* 2, 1888, 54 no. 45[a]; 55 no. 46 (Σαουάζιος). — **14)** Kappadokien. S. o. 4, 238, 20 ff. — Hierzu kommen die o. 2, 752, 57 ff. und von *Richter, De deorum barbar. interpret. Rom. Diss. Halle* 1906, 18 aufgezählten Kulte des Iuppiter Sabazis (Belege für diese Form sammelt *Pascal, Athen.* 3, 1915, 77 ff.) in **15)** Rom, wozu die bei Araceli gefundenen Inschriften *CIL* 6, 30948; 30949 zu fügen sind, die den Gott neben die dea Caelestis, d. h. nach *Vaglieri, Compt. rend. AIBL* 1909, 190 Anahita stellen, und **16)** Praeneste, ferner der Kult in **17)** Ostia, *Compt. rend. AIBL* 1909, 189, in **18)** Vichy in der Auvergne (o 4, 242, 11) und in **19)** Mainz (*ebd.* 16; vgl. *Moore, Transact. Amer. Phil. Assoc.* 38, 1907, 116), endlich das Zeugnis *Firm. Mat. err. prof. rel.* 10, 2: Sebazium colentes Iovem anguem cum initiant per sinum ducunt. — Σαβ. ist sowohl in Thrakien wie in Kleinasien heimisch gewesen und gehört nach *Perdrizet, Ann. de l'Est* 3. *sér.* 1, 53 ff., obwohl in beiden Ländern etwas verschieden entwickelt, jenem Volke an, das sich später in Thraker und Phryger gespalten hat. Mehrere theophore thrakische Personennamen werden auf ihn zurückgeführt, z. B. Sabattaras (= Sabaziodoros?). Er war nach *Perdrizet* Vegetationsgott, nicht wie der ihm oft angeglichene Dionysos Gott des Rauschtrankes. Was die Bedeutung des Namens Σαβ. (o. 4, 233, 46 ff.) betrifft, so ist die Übersetzung 'Biergott' (*I. Harrison, Proleg.* 420; *A. I. Reinach, Rev. hist. rel.* 64, 1911, 100 f.; 66, 1912[2], 29, 3) schon deshalb aufzugeben, weil sabaium 'Bier' (vgl. *Amm. Marc.* 26, 8, 2) zwar für die Dalmatiner u. Pannonier (*Hieron. in Is.* 7, 19, *Migne, Patres Lat.* 24, 260), aber nicht für die Thraker bezeugt ist, die das Bier vielmehr βροῦτον nannten. *Perdrizet* a. a. O 78 ff. hält an der Ableitung von dem Ruf εὐοῖ Σαβοῖ fest; *Hoffmann, Die Makedonen* 97, glaubt, daß von der Form ΣαϜος auszugehen sei, nach *Carolidis, Bemerk. zu den alt. kleinas. Sprach. u. Myth* 109 ist die Grundform Σαβάδιος, die er unter Vergleichung eines neugriechischen Wortes als 'den Weißen' deutet.

Σαλαμίνιος. S. o. 4, 284, 44 ff.

Σαλαραμίς, Σαλαραμεύς? Dat. Σαλαραμεῖ. S. o. 4, 288, 30 ff.

Σαουάζιος, s. Σαβάζιος.

Σάραπις. S. o. 4, 338 ff. Nachträge zur neueren Literatur (alphabetisch): *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch.* 1576 ff.; *J. Lévy* in Aufsätzen, die von 1909 an in der *Rev. de l'hist des rel.* erschienen sind; *Rusch, De Sarapide et Iside in Graecia cultis, Berl. Diss.* 1906; *Scott-Moncrieff, Paganism and Christian. in Egypt*, Cambridge 1913; *E. Schmidt, Kultübertragungen* (*Religionsgesch. Vers. und Vorarb.* 8, 2), Gießen 1910, 47 ff.; *Sethe, Sarapis und die sog. κάτοχοι des Sarapeums* (*Abh. GGW* 14, 1913, no. 5); *W. Weber, Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion, Heidelb. Progr.* (und *Habilitationsschr.*) 1911; *H. Ph. Weitz, Klio* 10, 120 ff.; *F. J. Dölger, Sol Salutis*[2] 78. Im folgenden sind einige Orte aufgeführt, an denen Σάρ. ausdrücklich als Z. bezeichnet wird: Larisa (Thess.), ἐφ. ἀρχ. 1907, 61 ff. — Mytilene [Δ]ιὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι [κ]αὶ τῇ κυρίᾳ Ἴσιδι, Inschr., gesetzt nach einer Genesung, *IG* 12, 2 114. — Stratonikeia *CIG* 2716; 2720. — Tripolis (Lyd.), Mzz. — Pergamon, *Inschr. v. Perg.* 248, 33; 49. — Sinope, Mzz., 2. Jh. v. Chr. — Gerasa, Inschr.: Z. Ἥλιος μ[έγιστος Σάρ]απις καὶ Ἶσις, *Brünnow-v. Domaszewski, Prov. Arab.* 2, 254 no. 6. — Ägypten:

Dschebel Fateereh, *Dittenberger OGIS* 678, 3 Z. Ἥλιος μέγας Σάρ. — Abukir, *Otto, Priest. u. Tempel* 1, 400, 2. — Mons Claudianus *ebd.* 1, 399, 1. — Alexandreia, s. u. Σωτήρ. Vgl. o. 4, 949, 16 ff. Z. Σινωπίτης, ferner die Inschr. Διὶ Ἡλίῳ μεγά[λῳ] Σαράπιδι ἐν Κα[νώβῳ], *Arch. f. Papf.* 1903, 150, no. 87 (= *CIG* 4966) und zahlreiche Legenden auf Ptolemaiermünzen. — Karthago, s. *Gsell, Rev. hist. rel.* 59, 1901, 149 f.; Inschr. Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς *CIL* 8, 1005; Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Πανθέῳ Σαράπιδι *ebd.* 12493. — In Italien nennen den Z. Σάρ. *IG* 14, 914 ff. (Ostia); 1023 und 1630 (Rom); 1127 (Praeneste). Über Juppiter O. M. Sarapis (oder Sar. Jupp.) s. o. 2, 752, 62 und *Richter, De deorum barbarorum interpret. Rom.*, Diss. Halle 1906, 18.

Σαρδενδηνός. S. o. 4, 383, 20 ff.

Σαρδήσσιος. S. o. 4, 383, 29 ff.

Σάρσος. S. o. 4, 413, 68 ff.

Σαρυενδηνός. S. o. 4, 414, 7 ff.

Σαφαθηνός. S. o. 4, 337, 3 ff.

Σαωτήρ. Nikomedeia. *CIG* 3769.

Σαώτης. S. o. 4, 336, 39 ff.

Σδαλείτης. S. o. 4, 579, 9 ff.

Σεβάζιος, s. Σαβάζιος.

Σεβαστός, d. i. Augustus? (der Priester führt einen römischen Namen) ἱερεύς Thasos, *Arch. Jb.* 37, 1912, 10[n], 6; *Rev. ét. gr.* 15, 1913, 32; vgl. *ebd.* 14, 1912, 377; *Xénia (Jubiläumsschr. d. Athen. Univers.* 1912) 68 f. — Hadrian in Tralleis, *JRS Sterrett, Papers Amer. School* 1888, 2, 326 f. no. 381; *Cook* 2, 959.

Σειρήν. S. o. 4, 601, 51 ff.

Σελαμάνης. S. o. 4, 644, 26 ff. und o. Μάδβαχος. Die Inschriften von Dschebel Shêkh Berekāt sind jetzt bei *Prentice, Gr. and Rom. Inscr.* no. 100—104; 106 ff. gesammelt.

Σελεύκιος: Διὶ Σ[ε]λ[ε]υκίῳ καὶ Νύμφαις Καρποδοτείραις . . . ὑπὲρ τῆς ἀβλαβείας καὶ τελεσφορίας τῶν καρπῶν, Inschr. vom J. 228/9 n. Chr. aus der Gegend von Gjölde, *Denkschr. WAW* 54, 1911, 2, 101 no. 200. *Klein* und *v. Premerstein*, welche die Ergänzung im höchsten Maß wahrscheinlich nennen, halten Z. Σελ. für einen altmakedonischen Gott des Erntesegens, der (als Schutzgott der Seleukiden?) durch Soldaten nach Lydien verpflanzt sei.

Σερεανός, Inschr. von Serea, 3 Stunden nordwestl. von Nakoleia (Phrygien), Διὶ Βροντῶντι καὶ Βεννεῖ Σερεανῶι *W. M. Ramsay, Journ. Hell. Stud.* 5, 1884, 258 no. 10; *Cook* 2, 883.

Σημαλέος. S. o. 4, 660, 39 ff. Vgl. *Lobeck, Pathol.* 102; *Cook* 2, 4. 897, 6.

Σημαντικός. S. o. 4, 660, 47 ff.

Σθένιος. S. o. 4, 1532, 13 ff. und o. Εὐρυσθενής. *E. Maaß, Rh. Mus.* 78, 1929, 10.

Σινωπαῖος, Σινωπίτης. S. o. 4, 949, 16 ff.

Σκηπτοῦχος, *Anon. Laur.* 83; *eod. Ambros.* C 222, 90; *K. Keyssner, Gottesvorst. u. Leb.-Auffassg. im griech. Hymn.*, 1932, 79 f.

Σκοτίτας (Σκοτινᾶς?). S. o. 4, 1022, 11 ff. Den Tempel sucht *Rhomaios*, Ἀθην. 20, 1908, 401 westlich von Phonemenoi an den Abhängen des Baches Kelephinas.

Σκύλιος, s. o. 4, 1024, 32 ff., und **Σκύλλιος,** o. 4, 1072, 1 ff., Kreta; wahrscheinlich nach ihm heißt der Berg Skyllion, ἔνθα φασὶν ἀποθέσθαι τοὺς Κούρητας μετὰ τῶν Σπαρτιατῶν τὸν Δία, *Steph. Byz.* Σκύλλιον 579, 10. *Aly* hat seine Ansicht, daß Z. Σκύλ. eigentlich wie der karische Ὀσογῶ ein Meergott war, erneut ausgesprochen und begründet; vgl. *Klio* 11, 1911, 15; *Philol.* 71, 1912, 473.

Σολυμεύς oder (*Journ. Hell. Stud.* 15, 1895, 126 no. 24) **Σόλυμος,** Termessos. S. o. 4, 1153 f.; *Cousin, Bull. corr. hell.* 23, 1899, 168 ff. Der Priester ist lebenslänglich (Inschr. bei *Lanckoroński, Städte Pamphyl. u. Pisid.* 2 no. 39; 41; 48; 85; 93; *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 440; 445), aber doch eponym (*Lanckoroński* a. a. O. 80). Da die Solymer *Il.* Ζ 184. 204 in Lykien wohnen, ist der Berg Solymos (*Strab.* 13, 4, 16, S. 630) der Odyssee (ε 283) wahrscheinlich der von Termessos, obgleich schon *Choirilos, EGF* 268 *fr.* 4 (*Jos. c. Ap.* 1, 22) und ihm folgend (*Mülder, Klio* 7, 1907, 33) *Hdt.* 7, 70, weil Poseidon von den Aithiopen zu den Solymern kommt, die Solymerberge in das Land der asiatischen Aithiopen gerückt hat. Vielleicht ist der vorauszusetzende alte einheimische Gott auch dem Poseidon gleichgesetzt worden. Daß er auch (seiner Waffe, der Labrys, wegen?) als Ares gefaßt werden konnte, legt Ares, der Vater des Solymos (o. 4, 1154, 10), nahe. — *Cook* 2, 973 f.

Σπάλαξος, Σπάλωξος. S. o. 3, 1276, 27 ff.; 4, 1286, 38 ff. Die Vermutung über einen sprachlichen Zusammenhang des Namens mit πέλεκυς nimmt *A. J. Reinach, Rev. hist. rel.* 61, 1901, 231 auf. Dazu eine Bronze-Mz. von Aphrodisias bei *Cook* 2, 1220.

Σπλαγχνοτόμος. S. o. 4, 1410, 39 ff.

Στοδμηνός, Akmonia. S. o. 4, 1537, 9 ff.

Στοιχαδεύς (Στοιχεῖος, Στοιχεύς, Στοίχιος) Sikyon. S. o. 4, 1537, 15 ff.; *Herman Wirth, Die heilige Urschrift der Menschheit* 97.

Στοιχαῖος (?) S. Στοιχεύς. Alte Felsinschrift, Thera, *IG* 12, 3, 376: (Z.?) Στοιχαίου. Vgl. über die Bildung des Namens *Jacobsohn, Zeitschr. für vergl. Sprachf.* 45, 1909, 245; *Cook* 1, 143, 15.

Στορπαῖος, Tegea. S. o. 4, 1539, 63 ff.; vgl. auch *Jacobsohn, Philol.* 67, 1908, 493; *Cook* 2, 815; 850.

Στράπτων, Lydien. S. o. 4, 1540, 36 ff.

Στράτ(ε)ιος. S. o. 4, 1542, 57 ff.; 1545, 9 ff.; *Cumont, Rev. hist. rel.* 43, 1901, 47 ff.; *Cook* 1, 602, 2; *Schweitzer, Herakles* 21.

Στρατηγός. S. o. 4, 1541, 57 ff.

Στύγιος = Pluton (römisch). S. o. 4, 1562, 40 ff.; vgl. unten 'chthonischer Z.'

Συκάσιος. S. o. 4, 1616, 68 ff.; *Hsch.* Διὶ Συκασίῳ (*Anon. FCG* 4, 634, 120); nach *Meineke* hat ein Komiker Συκ. mit συκοφαντεῖν in Verbindung gebracht. — Vgl. auch *Bruchmann, Epith.* 140; *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 118. Ob das Feigenblatt auf Mzz. von Kameiros auf Συκ. zu beziehen sei, ist zweifelhaft. *Cook* 2, 1103; *Tresp, Frgm.* 138.

Συλλάνιος (?) Sparta, mit Athena Συλλανία, o. 4, 1623, 36 ff.; vgl. o. Ἑλλήνιος.

Συνωμόσιος. S. o. 4, 1629, 14 ff.

Συργάστης. S. o. 4, 1607, 40 ff.; *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 223 f.

Σύριος 1) am Fuß des Taurus, o. 4, 1644,

52ff. — 2) Hieropolis (Bambyke in der Kyrrhestika)? Die *θεοὶ Συρίας* auf Mzz. der Kaiserzeit sind Atargatis und der, wie es scheint, öfters als Z. gebildete Baʿal Kewan.

Σώζων, s. *Χαλάζιος*.

Σωσίπολις, Magnesia. S. o. 4, 1224, 30ff.; vgl. *Frazer, Golden Bough* 5, 2, S. 8, der in dem geschlachteten Stier (o. 4, 1225, 43f.) einen Vegetationsdämon sieht, und *Milet, Ergebn. d. Ausgrab. und Untersuch.* 3 S. 344, wo das Gebet *ὑπὲρ εἰρήνης* (o. 4, 1226, 1) auf den Frieden mit Milet bezogen wird. Die von Z. in der Rechten getragene Göttin auf der Mz. des Alexander Severus glaubt *Head, hist. numm.*² 892 nach einem Londoner Exemplar als Nike zu erkennen. *Cook* 1, 57f.; *F. J. Dölger, Sol Salutis*² 89; *Schwenn, Gebet und Opfer* 115ff.

Σωτήρ. S. o. 4, 1262, 53ff.; füge hinzu: Pereia (Thess.) *SIG*³ 546ᵇ, 26. — Kythera *GDI* 4557. — Sparta *IG* 5, 1, 381ff. 403. 406. 445. — Argos *Vollgraff, Bull. corr. hell.* 31, 1907, 173. — Megalopolis *IG* 5, 2, 432, 10. 39; 435, 10; 436, 10; 437, 27; *Gardner, Bull. corr. hell.* 15, 1891, 447; *Excav. of Megalop.* 52, vgl. 7, 12; *Dörpfeld, Ath. Mitt.* 18, 1893, 218. — Styra (Euboia) *IG* 12, 9, 53, 2; 58. — Tenos *IG* 12, 5, 913. — Alinda (Karien) *Journ. Hell. stud.* 16, 1896, 242. — Attuda (Phryg.) *CIG* 3949. — Ephesos *CIG* 2957. — Milet und Didyma-Branchidai *Wiegand, Sitzber. BAW* 1905, 542; vgl. 1901, 911; *Milet, Ergebn. der Ausgrab.* 3, no. 130, S. 276; no. [144 A 9] S. 324; 150, 21; *Le Bas, Asie min.* 222, 13. *Haussoullier, Mél. Weil* 147ff.; *Dittenberger OGIS* 214, 43; *Wilhelm, Beitr.* 177f.; *Nilsson, Griech. Feste* 27. — Dionysopolis *Journ. Hell. stud.* 8, 1887, 394 no. 23. — Kyzikos. Vgl. das Laneion, das in der Nähe der Stadt gelegene Landgut des Aristeides (*ἱερ. λόγ.* 4, 105, S. 451 *K.*), in dessen Nähe ein Altar des Z. *Ὀλύμπιος* lag (*ebd.* S. 423). Hier ist innerhalb der alten schwefelhaltigen Thermen ein Altar mit der Inschrift *Διὸς Σωτῆρος* gefunden, s. *Wiegand, Ath. Mitt.* 29, 1904, 280; *Weinreich, Phil. Jbb.* 17, 1914, 597. — Byblos Weihinschr. *Rev. arch.* 3. sér. 28, 1896, 299. — *Deubner, N. Jahrb.* 22, 1919, 391ff.; *Cook* 2, öfters; *Oxé, Wien. Stud.* 48, 1930, 45; *F. Bilabel, Die ion. Kolonisation* (*Philol. Supplb.* 14, Heft 1, 1920) 94; *U. Wilcken, Zu den Syrischen Göttern, Festgabe für Deissmann,* 1927, 4; *Sjövall* 185ff.; *Nilsson, Symb. phil. Danielsson,* 1932, 227ff.

Ταλετίτας. S. o. 5, 20f.; *Cook* 1, 730; 2, 890, 2.; *Wilamowitz, Glaube* 1, 111.

Ταλλαῖος. S. o. 5, 21f.; *Cook* 1, 729; 2, 948, 1.

Ταμυναῖος. S. o. 5, 72, 51ff.

Ταουιανός, Tavium in Ostgalatia, *Österr. Mitt.* 9, 1885, 114 no. 65. Der Kult wurde (durch Soldaten?) nach Klausenburg (*CIL* 3, 860) und Weißenburg (*ebd.* 1085) verpflanzt. Vgl. o. 2, 753, 11ff.; *Cook* 2, 754, 1.

Ταραντaῖος. S. o. 5, 91, 41ff.

Ταρ(ι)γυηνός. S. o. 5, 110.

Τάρσιος (Τέρσιος). S. o. 5, 118, 45ff.; vgl. *Νικηφόρος*. *Sittig, De Graecor. nomin. theoph.,* Halle Diss. 1911 S. 12, 2; *Böhlig, Geisteskultur von Tarsos* S. 21ff.; *Frazer, Golden Bough* 4 (*Adon., Attis, Osir.*²) 93ff.

Τέλειος. S. o. 5, 254, 64ff.; *Cook* 2, 1076f.; *Sjövall* 102ff.

Τελεσίεργος (oder *-εργός*) **Τελεσιοῦργος,** Thasos, *Arch. Anz.* 29, 1914, 167. S. o. 5, 309, 4ff.; *Latte, Philol.* 85 (*N. F.* 39), 1930, 225f.

Τελεσουργός. In Milet heißt der Asklepiospriester *τελεσθεὶς Διὶ Τελεσουργῷ*, *Sitzungsber. BAW* 1906, 259; 1911, 16, Z. 12; *Cook* 2, 1228.

Τελεσφόρος, Phrygien, *Athen. Mitt.* 25, 1900, 419 no. 31. S. o. 5, 326, 49ff.; *Cook* 2, 838; 1089; 1229.

Τεμένιος. S. o. 5, 353, 19ff. Vgl. *IG* 5, 1, 589, 10.

Τεμενίτης. S. o. 5, 353, 47f.; *Kern, Herm.* 51, 1916, 480.

Τεράστιος. S. o. 5, 369, 35ff.; *Cook* 2, 31; 1211.

Τερμαῖος, d. i. Z. von Terma? Maionia in Lydien, *Lebas, As. min.* 669, 1; vgl. 668 und dazu *Buresch, Aus Lyd.* 73 no. 35, 6, der S. 74 bemerkt, Maionia, das uralte Zentrum der gleichnamigen Landschaft, scheine durch eine merkwürdige Verquickung Z. mit Men ausgeglichen zu haben.

Τερμιεύς. S. o. 5, 378, 15ff.

Τερμινθεύς, Milet. *Abh. BAW* 1908 *Anh.* S. 27. Vgl. o. 5, 378, 23ff.

Τερπικέραυνος. S. o. 5, 386, 14ff., dazu *Cass. Dio* 78, 8. *Cook* 2, 779ff.

Τέρσιος, s. *Τάρσιος*. S. o. 5, 392, 14f.; *Cook* 1, 597.

Τιμωρός. S. o. 5, 965, 23ff.

Τμάριος, auf dem Berg Tmaros bei Dodona, *Hesych.; Claud.* 26, 18.

Τουρμαζγάδις. S. o. 5, 1289, 37ff.

Τραγῳδός hieß eine von Augustus an einer Straßenecke in Rom aufgestellte Statue (*Suet. Aug.* 57), die durch Brand oder Abstoßen eine Hand verlor. Daran knüpfen sich wertlose Überlieferungen, *v. Wilamowitz, Sitzungsber. BAW* 1911, 769. *Luk.* nennt eine seiner Schriften Z. *Τραγ.*; *Theophil. ad Autol.* 3, 8; *Cook* 1, 702, 1.

Τρεφώνιος, Τροφώνιος. S. o. 5, 1276, 42ff. Vgl. 1275, 57ff. *Cook* 2, 1073ff.

Τριόπας, Τρίοψ (?) Argos, *Paus.* 2, 24, 3. S. o. 5, 1118, 32ff.; *Schweitzer, Herakles* 65f.; *Sjövall* 27ff.

Τριόφθαλμος (?) der dreiäugige Z. von Argos, *Paus.* 2, 24, 4; *schol. Vat. Eur. Τρῳάδ.* 16; vgl. o. *Πανόπτης* und *Τρίοψ*.

Τριφύλιος. S. o. 5, 1126, 30ff.; *Cook* 1, 662.

Τροπαῖος, Τρόπαιος. S. o. 5, 1262, 8ff.; *Cook* 2, 110f.

Τροπαιοῦχος. S. o. 5, 1265, 10ff.; *Cook* 2, 111, 0.

Τροπαιοφόρος. Ebenda.

Τροφώνιος. S. *Τρεφώνιος*.

Τρώιος. S. o. 5, 1230, 36ff.; *Cook* 2, 571, 6.

Τυράν (?) Syrakus? Inschrift vom Helme Hierons in Olympia. *GDI* 3228.

Τύραννος. S. o. 5, 1456, 24ff.; *G. Thomson, Class. rev.* 43, 1929, 3ff.

Τύφων, Argos in Epeiros, *Ampel.* 8, 3: ibi Iovis templum Typhonis, unde est ad inferos descensus ad tollendas sortes; in quo loco dicuntur qui descenderunt Iovem ipsum videre.

Die einzige Münchener Hs. hat *ftyphonis, f* vom Korrektor getilgt; Trophonii *Oudendorp*, Tryphonis *Beek*, chthonii *Urlichs*, Tychonis 'andere' nach *Rohde, Psyche* 1², 121; vgl. *Dieterich, De hymn. orph.* 46f. (Angaben nach der noch nicht erschienenen Ausgabe des *Amp.* von *Aßmann*.)

Ὑαρβεσυτῶν. S. o. 3, 1493, 4 ff.; *Kontoleon Μικρασ. ἐπιγρ.* 1, 1890 no. 38, 2; *Schäfer, De Iove apud Cares culto* S. 396.

Ὑέτιος, 1) Attika, *Alkiphr.* 2, 33 (3, 35). — **2)** Lebadeia, *Paus.* 9, 39, 4 *ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἱερὸν ἐπίκλησιν Εὐρώπης καὶ Ζ. Ὑέτ. ἐν ὑπαίθρῳ.* — **3)** Argos, *Paus.* 2, 19, 8. — **4)** Arachnaion, *Paus.* 2, 25, 10. — **5)** Antimacheia auf Kos: *κοινὸν τῶν συμπορευομένων παρὰ Δία Ὑέτ., Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 382 (= *GDI* 3718; *Dittenberger, SIG*³ 1107) 3; *βωμός ebd.* 29. Die Inschrift entstammt dem 3. Jh. v. Chr.; der Kult gehört nach *Dittenberger* a. a. O. dem Demos, doch waren Bürger anderer Demen nicht ausgeschlossen. Über den Kultverein vgl. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinsw.* 180, über die *ἐπιμήνιοι*, die Leiter des Festes, *Nilsson, Griech. Feste* 78, 3. — **6)** Tmolos. S. o. 1, 2771, 63 ff. Vgl. *Δεύσιος.* — Sehr zahlreich sind die literarischen Erwähnungen des Z. Ὑέτ. namentlich bei *Nonnos* (*Bruchmann, Epith.* 141); vgl. außerdem [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401ª, 18; *Epikt.* 1, 19, 12; 22, 16; *Max. Tyr.* 41, 2 = 2, 276 *R.*; *Aristid.* 1, 11 *Ddf.*; *Poll. ὀνομ.* 1, 24; *Prokop. ep.* 26 (*Epistologr.* S. 541) und 136 (S. 587); *Anon. Laur.* 93. Nachgebildet ist der römische Iuppiter Pluvius, *Tib.* 1, 7, 26; *Stat. Theb.* 4, 758; *Riese, Anthol. Lat.* 1, 261 no. 395, 46 (= *Poet. lat. min.* 1, 209). — Chthonischen Charakter des Z. Ὑέτ. will *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 82 erweisen. Vgl. o. 1, 2771, 58 ff.

Ὕλλος. Durch Zusammensetzung zweier Inschriftbruchstücke (**1)** *Lebas, Asie mineure* 1583; vgl. *Paton-Myres, Journ. Hell. Stud.* 16, 1896, 242; **2)** *Bull. corr. hell.* 18, 1894, 41; über die Zusammensetzung s. *Sitzungsber. BAW* 1894, 918; vgl. *Buresch, Aus Lyd.* 177; *Schäfer, De Iove ap. Car. culto* 445) ergibt sich die Weihung eines *πρόναος* auf einem Epistyl an einen Kaiser und Z. Ὑλλ. Das Epistyl ist nördlich von Stratonikeia, westsüdwestlich von Alabanda, mutmaßlich an der Stelle des alten Hyllarima gefunden, das ebenso wie Hylluala wahrscheinlich nach dem Gott heißt. Derselbe Name ist benutzt worden, um Herakles' Sohn Hyllos in die lydische Sage zu verknüpfen. S. o. 1, 2799, 51 ff.

Ὑμήττιος. S. o. S. 568. *Cook* 2, 897, 5.

Ὑναρεύς. *Hsch.* s. v. S. o. 1, 2804, 37 f.; 6, 569.

Ὕπατος. S. o. S. 570. *Cook* 1, 123. 2, 875.

Ὑπερβερέτας in Makedonien? Vgl. Z. ὑπερφερέτης bei *Dion. Hal. Ant. Rom.* 2, 34, 4; *Cook* 2, 496, 0.

Ὑπερδέξιος. *Steph. Byz.* 650, 15 Ὑπερδέξιον· χωρίον Λέσβου, ἐν ᾧ Ζεὺς Ὑπερδέξιος καὶ Ὑπερδεξία Ἀθηνᾶ. *Hiller v. Gaertringen* vermutet den Gott auf einer Inschrift von Rhodos: *IG* 12, 1, 22: [Ἀθ]ανᾶι [Ὑ]π[ε]ρδεξία[ι καὶ Διὶ Ὑπερδεξίωι]. Vgl. *Weinreich, Heilungswunder* 41.

Ὑπέρτατος, Stratonikeia, *CIG* 2722, 10.

Ὑψιμέδων, *IG* 3, 170, Athenische Versinschr. ὑψ. ὕπατε πάτερ Εἰρήνης βαθυκάρπου.

Ὕψιστος. S. o. 1, 2856 ff.; 4, 263, 28 ff. Dazu Theben, *Paus.* 9, 8, 5. — Korinth, *Paus.* 2, 2, 8. — Argos, *IG* 4, 620. — Olympia, außerhalb der Altis vor dem Hippodrom 2 Altäre des Z. Ὕ., *Paus.* 5, 15, 5; *Weniger, Klio* 14, 1914, 439 ff. — Sparta, *IG* 5, 1, 240; vgl. *ebd.* 1431, 10. — Edessa, *Bull. corr. hell.* 22, 1898, 347, 2; *Arch.-epigr. Mitt.* 12, 1888, 188 no. 4; 194 no. 17. — Anchialos, *Arch.-epigr. Mitt.* 10, 1886, 173, 3. — Styra auf Euboia, *IG* 12, 9, 53, 2; 58. — Skiathos, *IG* 12, 8, 631, 1. — Stratonikeia, *Bull. corr. hell.* 5, 1881, 182 no. 3; *Lebas, As. min.* 515; *Schäfer, De Iove ap. Cares culto* 439 ff. — Lagina, *Bull. corr. hell.* 11, 1887, 159 no. 67. — Milet, *Ath. Mitt.* 18, 1893, 267. — Kyzikos, *Bull. corr. hell.* 17, 1893, 520; 23, 1899, 592. — Byblos s. *Οὐράνιος.* — Palmyra *CIG* 4500. 4502. 4503; *Dittenberger OGIS* 634. — Kerkyra, *IG* 9, 1, 718. — Zu den verwandten Begriffen ὕψιστος, ὕπατος, ὑπέρτατος vgl. *Wackernagel, Sprachl. Unters. zu Homer. Forsch. zur gr. u. lat. Gramm.* 4, 1916, 213f.; *Cook* 2, 876 ff.; *RE Supplb.* 3, 104, 44 ff. S. o. *Οὐράνιος.*

Φαλακρός. S. o. 3, 2236, 65 ff. Vgl. den römischen Divus pater Falacer. *RE* 6, 1967 f.

Φάτνιος. S. o. 3, 2288, 11 ff.

Φάτριος (nicht falsche Lesart, sondern dialektische Nebenform für *Φράτριος*) Kos (*Διὸς Φ., Ἀθαναίας Εὐρυανακτ[ι]δᾶν, GDI* 3675. Die Euryanaktidai finden sich auch in Melos, *ebd.* 4882). *Töpffer, GGA* 1893, 1015; *Vollgraff, Bull. corr. hell.* 33, 1909, 185.

Φερφερέτας und **Περφερέτας,** Mopsion, *IG* 9, 2, 1057; *A. M. Woodward, Ann. Arch. Anthr.* 1910, 3, 155 f. no. 7. An die *Περφερέες* erinnert *Hiller*, aber auch an Iuppiter Feretrius (o. 2, 654, 3). Vgl. ferner Z. Ὑπερβερέτας. *F. Stählin, Das hellenische Thessalien,* 1924, 90, 7; *Cook* 2, 496, o.

Φηγός (?) *Steph. Byz.*, s. *Δωδώνη* p. 248, 7; *Cook* 2, 413, 2.

Φηγωναῖος. S. o. 3, 2290, 25 ff.

Φήμιος. S. o. 3, 2293, 14 ff.

Φίλιος. S. o. 3, 2305, 35 ff. **1)** Wie in den übrigen Gemeinden läßt sich auch in Athen der Kult des Z. Φιλ. erst seit dem Beginn des Peloponnesischen Krieges nachweisen. Das älteste Zeugnis, zwar nicht sicher für Athen, aber doch bei einem Athener, ist vielleicht *Eurip. Androm.* 603, wenn dies Stück, wie jetzt meist angenommen wird, in den Beginn des Krieges zu setzen ist. Hier hält Peleus dem Menelaos die Untreue seiner Gattin vor, *ἥτις ἐκ δόμων τὸν σὸν λιποῦσα φίλιον ἐξεκώμασε*; Z. (denn dieser ist offenbar gemeint, wenn auch nicht genannt) Φίλ. bezeichnet hier den häuslichen Herd gleich dem Lar familiaris des republikanischen Rom (o. 2, 1876, 5 ff.) und ist wie dieser ein Symbol des Hausfriedens und der häuslichen Gemütlichkeit, entspricht also dem Z. Ἑστιοῦχος, Ἐπίστιος, Ἐφέστιος usw. Er ist dem Z. Ἑρκεῖος nachgebildet, wie die ἑστία des bürgerlichen Hauses an die Stelle des Altars im Anaktenhof getreten ist. Der Privatkult des Φιλ. kann demnach bis dicht

an die Stiftung des *Ἑρκ.*-Kultus, also bis ins 7. Jh. hinaufreichen; das Fehlen einer Erwähnung in der älteren Literatur erklärt sich daraus, daß diese das gewöhnliche Leben der Gegenwart weniger beachtet. Ein Staatskult für Z. *Φίλ.* ist für die Stadt Athen nicht sicher nachweisbar; stand er auf der Burg wie auf einem Rlf. aus dem Peiraieus (o. 3, 2306, 48ff.) neben der Philia (o. 3, 2304, 48f.), so ist sein Kult vielleicht mit dem des Z. *Ἑρκεῖος* im Erechtheionhof verbunden gewesen und als Symbol für die Einheit der als große Familie vorgestellten Bürgerschaft betrachtet worden. Im 4. Jh. haben auch Klubs, die ihren Mitgliedern das Familienleben ersetzen wollten, Weihungen für Z. *Φίλ.* gemacht, d. h. wohl ihr Haus mit einer Opferstätte für diesen Gott versehen. Zu dem o. 3, 2306, 12 Angeführten füge hinzu: Weihinschr. an Z. *Φίλ. Walter, Ath. Mitt.* 50, 1925, 165f. — **2)** Peiraieus, Heiligtum an der Einbuchtung der Küste zwischen Munichia und Zea (*Judeich, Topogr.* 383), in nächster Nähe des Asklepiosheiligtums, aber wahrscheinlich nicht, wie *Furtwängler, Sitzungsber. BaAW* 1897, 406 (s. dagegen *Judeich* a. a. O. 389, 16) annimmt, in diesem. Z. *Φίλιος* war hier mit *Μειλίχιος* verbunden, wahrscheinlich in dem Sinne, daß der Fremde sich vor dem Betreten der Stadt hier von einer etwa auf ihm lastenden Schuld reinigte und dadurch zum *φίλος* wurde (s. *Μειλίχιος*). Das Heiligtum war daher auch Fremden und (*Calderini, Manumiss.* 337 f.) Freigelassenen zugänglich. Über die dort gefundenen Weihgeschenke s. *ἐφ. ἀρχ.* 1885, 90; *Svoronos-Barth, Ath. Nationalmus.* 1, 355 (Weihgeschenk der Mynnion), 461f.; *Farnell, Cults of Gr. Stat.* 1, 118f. T. 2[b]). Der Gott erscheint teils thronend im Typus eines milden Z., der zugleich an den des benachbarten Asklepios erinnert, teils als Schlange (vgl. auch *Nilsson, Ath. Mitt.* 33, 1908, 284f.), wie es sich für den Gott der Familie, der zugleich ein *Κτήσιος* (s. das.) ist, schickt und ebenfalls zu Asklepios paßt. Als Gott der Fremden, die in der Staatsfamilie gastliche Aufnahme finden, wird er auch selbst als Gastfreund bewirtet dargestellt (Weihgeschenk der Aristomache usw., o. 3, 2306, 44ff.: Typus des Totenmahlrlfs. Die einseitige Beziehung dieses Typus auf den Totenkult ist namentlich für die älteren Exemplare abzuweisen, vgl. *Svoronos-Barth, Athen. Nationalmus.* 1, 558; *Rhomaios, Athen. Mitt.* 39, 1914, 189ff.). Überhaupt folgt 'chthonische' Bedeutung aus diesen Darstellungen ebensowenig wie aus dem Schwein, das auf dem Rlf. der Eranistai vom Nymphenhügel (o. 3, 2306, 33) ein Diener zum Opfer für *Φίλ.* herbeiführt und das in jedem Fall für den Gott passend ist, der bei der Aufnahme in die öffentliche wie in eine private Gemeinschaft entsühnt. Dagegen kann sich eine gewisse Ausgleichung des Z. mit Asklepios vollzogen haben, die sich teils aus der Nachbarschaft der Heiligtümer, teils aber vielleicht, wie diese Nachbarschaft selbst, aus einer inneren Beziehung beider Kulte erklärt; denn das gleiche Verhältnis findet sich vielleicht auch in Epidauros und in Pergamon (vgl. *Arch. Jahrb.* 13, 1898, 159, 74). Für den Peiraieus mag auch noch in Betracht kommen, daß die symbolische Reinigung, deren sich der Fremde ursprünglich im Heiligtum des Z. *Μειλίχιος* und *Φίλ.* unterzog, zugleich als die Vernichtung von etwa mitgeschleppten Krankheitskeimen aufgefaßt werden konnte. — **3)** Megalopolis. Nach *Farnell, Cults of Gr. Stat.* 1, 118 hatte der Kult, wie so viele dieser Stadt, politische Bedeutung. Demeter und Kore, deren Statuetten vor dem *ὄπισθεν τοῦ ναοῦ* (des *Φίλ.*) liegenden Hain standen (*Paus.* 8, 31, 5), werden ohne weiteres von *Töpffer, Att. Gen.* 250, 2 als neben *Φίλ.* verehrt vermutet, und es soll sich auch daraus die 'chthonische Natur' des Gottes ergeben. — **4)** Epidauros. — **5)** Odessos? Als Z. *Φίλ.* faßt *Svoronos-Barth, Athen. Nation. Mus.* 1, 560 den *μέγας θεός* des Theoxenienreliefs *Arch. Jb.* 13, 1898 T. 10 fig. 13; 14; *Pick, ebd.* S. 155, der den Gott für den Unterweltsgott, entsprechend dem *θεός* von Eleusis gehalten hatte; auch nach *Svoronos* soll er durch Athener nach Odessos gebracht sein. Unter Gordian heißt der Gott *θεὸς μέγας Δερζελάτης* (*Kalinka, Denkmäler aus Bulgar.* 110 no. 114; vgl. über diesen thrakischen Gott, der auch als *Δερξάλας*, *Δερξελάτης* überliefert ist, *Kazarow, Xenia, Jubil. d. athen. Univers.* 1912, 112, 3; *Müller, Μέγ. θεός* 326), ihm werden Spiele, die *Δαρζάλεια*, gefeiert. — **6)** Pergamon. Neben dem Gott wurde in demselben Tempel Traian verehrt. Vielleicht erhob sich, wie *Fränkel, Inschr. v. Perg.* 206 vermutet, der Tempel dieses Kaisers an einer Stelle, wo vorher Z. *Φίλ.* verehrt worden war. Ein Fest *Τραιάνεια Δειφίλεια ἐν Περγάμῳ* (*Inscr. Brit. Mus.* 3, 2 no. 605. 9) schloß sich an den Doppelkult an. Auf Mzz. des Traian und noch des Decius erscheinen der Gott und der Kaiser im Tempel, *v. Fritze, Abh. BAW* 1910, 55 T. 8, 18, bisweilen wird der Gott allein dargestellt (*ebd.* T. 4, 4 und 5). — Wahrscheinlich mit Unrecht wird Z. *Φίλ.* für Kypros aus dem *Φίλος θεός* einer dortigen Inschrift (*Ber. SGW* 62, 1910, 245) erschlossen. — **7)** In Antiocheia werden zwei Heiligtümer erwähnt: *ἐπὶ κορυφῆς* (dem Kasios? vgl. *Liban. or.* 11, 116, *R.* 308 = 474, 2 *Förster*) und *ἐν ἄστει* (*Liban. or.* 15, 79, *R.* 480 = 2, 152, 10 *Först.*); dieses besuchte Julian (*Iul. μισοπ.* 346[b] *Spanh.* = 446 *H.*; *Lib.* a. a. O.; *or.* 1, 122, *R.* 82 = 141, 19 *Först.*); es war dem *Φίλ.* geweiht (*Iul.* a. a. O.; *Liban.* 1, 122). Der wiederholte kaiserliche Besuch hatte noch eine besondere Absicht, denn, wie man trotz der Parteilichkeit der Darstellung aus *Euseb. ἐκκλ. ἱστ.* 9, 3 entnehmen darf, hatten sich lange vorher die Anhänger der alten Religion, um sich gegen die Verfolgungen von Seiten der Christen zu schützen, unter dem Schutze des alten Klubgottes zu einem Verein zusammengeschlossen. Deshalb wird das Heiligtum des *Φίλ.*, als der neue Glaube wieder zur Macht gelangte, ihnen zuerst zum Opfer gefallen sein, und darum ist das Z.heiligtum, dessen Fortbestehen noch unter Theodosios ums Jahr 390 *Liban. or.* 30, 51, *R.* 2, 201; 116, 2 *Förster* verbürgt, wohl nicht das des *Φίλιος*, sondern das des *ἐπὶ κορυφῆς*. — Wie schon diese Übersicht über die wenigen Kulte ergibt, ist Z. *Φίλ.* vorzugsweise der Gott,

der den Familienfrieden und die Freundschaft schützt; namentlich im Verwandten- u. Freundeskreise wird er bei Beteuerungen angerufen, so besonders in der attischen Komödie und bei Platon (o. 3, 2305, 66 ff.); im Ausgang des Altertums war die Bekräftigung bei diesem Gott, der bisweilen kurz ὁ Φίλ. heißt, bei allen den Schriftstellern beliebt, welche die attische Bildung fortzupflanzen meinten, wie *Iulian ep.* 3, 2, 338. 13 in *Herch. Epist.*, *Aen. Soph. ep.* 1 = 24, 9; 8 = 26, 14; *Procop. ep.* 15 = 538, 6; 75 = 561, 7; 103 = 573, 19; 116 = 578, 13; 132 = 585, 43; *Synes. ep.* 48 = 660, 37; 59 = 672, 9; 103 = 700, 7; 129 = 716, 4; *Socrat. ep.* 27 = 627, 23, und auch sonst wird der Gott oft als Schützer der Freundschaft bezeichnet; vgl. z. B. *Him. or.* 6, 3; *Aen. Soph.* 8. Als Gott der Erotik erscheint Φίλ. kaum, selten als Schützer der allgemeinen Menschenliebe; vgl. *Dio Chrys.* 1, 40 ὅτι πάντας ἀνθρώπους ξυνάγει καὶ βούλεται εἶναι ἀλλήλοις φίλους, ἐχθρὸν δὲ ἢ πολέμιον μηδένα. *Cook* 2, 1160 ff. *Sjövall* 75; *Nilsson, Symb. phil. Danielsson* 219 ff.

Φιλίππιος. S. o. 3, 2308, 29 ff.

Φράτριος. S. o. 3, 2455, 6 ff.

Φροντιστήρ. S. o. Κράτιστος.

Φρύγιος. S. o. 3, 2470, 11 ff. Die in Pompeji gefundene, im Jahr 2 n. Chr. gesetzte Weihinschrift ist, wie die Datierung Φαρμουθί Σεβαστῇ zeigt, im ersten Jh. n. Chr. aus einer ägyptischen Stadt, wahrscheinlich aus Alexandrien verschleppt worden, s. *Dittenberger* zu *OGIS* 658 A. 3 u. 4; *Otto, Priester und Tempel* 2, 321 f.

Φύξιος. S. o. 3, 2492, 65 ff.; *Cook* 2, 1097, 2 **1)** Lykoreia am Parnass, Opfer Deukalions, *Apollod.* 1, 48; vgl. *Sch. Pind.* Ὀλ. 9, 66; s. auch o. Λυκώρειος. — **2)** nach Thessalien verlegt das Opfer Deukalions *Sch. Ap. Rhod.* 2, 1147. — **3)** Phyxion in Elis? — **4)** Argos, wie es scheint, am Markt oder in dessen Nähe. — **5)** Phigaleia? — Außer in die Deukalionsage ist Φύξ. auch in den Argonautenmythos verwoben, in diesem wird auch Z. Λαφύστιος, in jener Ἑλλάνιος genannt; beiden Formen des Z. scheint der Φύξ. nahe zu stehen. Vgl. o. Λυκαῖος und Λυκώρειος. Daß bei *Lykophr.* Ἀλ. 288 die durch Hektor bedrängten Achaier Z. Φύξ. anrufen, entspricht der späteren Auffassung, die sich aus dem Namen zu ergeben schien und mit der gewöhnlich auch Phrixos' und Deukalions Opfer erklärt wurden; aber nach *Poll.* ὀν. 5, 131 heißen Φύξιοι οἱ δαίμονες οἱ λύοντες τὰς ἀράς, und sie werden den ἀποπομπαῖοι, ἀποτρόπαιοι, λύσιοι gleichgestellt. Nach dieser Deutung, die zwar nicht zu den von *Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 101 ff. gezogenen Schlüssen führt, aber schon deshalb Beachtung verdient, weil sie nicht nachträglich aus dem Namen gefolgert sein kann, ist Φύξ. der Entsühner und Schützer der Schuldbeladenen, die in der Fremde ein Asyl finden; solche Sühnegötter sind ursprünglich auch Z. Ἑλλάνιος, Λαφύστιος, Λυκαῖος und Λυκώρειος, also die Götter gewesen, an deren Stelle Φύξιος genannt wird. Wie weit diese Doppelbezeichnung auf den alten Kult zurückgeht, ist freilich zweifelhaft; die Vorstellung eines Schützers der Landflüchtigen konnte sich auch aus dem Kult des Ἑρκεῖος, Ἱκέσιος, Ξένιος entwickeln, der, wie es scheint, in Argos ausgebildet ist, und der zwar aus derselben Wurzel wie jene genannten Formen des Z. hervorgegangen, aber doch früh so weit von ihnen unterschieden war, daß schwerlich beide unabhängig voneinander denselben Kultnamen empfangen konnten.

Φυτάλ(μ)ιος. S. o. 3, 2491, 61 ff., wozu *Max. Tyr.* 41 (= 25), 474, 11 *H.* zu fügen ist. Eine Kultstätte ist nicht bekannt; da in Athen, Troizen, Erythrai und Lindos Poseidon Φυτ. verehrt wurde, liegt die Vermutung nahe, daß auch dieser Z. erst nachträglich an die Stelle Poseidons getreten ist. *Cook* 2, 260.

Χαλάζιος. Relief mit Widmung (ὑπὲρ εὐκαρπίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν καὶ ὑπὲρ ὑγιείας καὶ σωτηρίας τῶν γεοκτειτῶν usw.) an Z. Χαλ. Σώζων, gef. in Mahmun Keni bei Kyzikos, *Journ. Hell. Stud.* 19, 1899, 21; 24, 1904, 21, 4; 26, 1906, 29. Vgl. den thebanischen Apollon Χαλ. *Phot.* und o. Z. Ὄλβιος in Kyzikos.

Χαόνιος, Bezeichnung des Δωδωναῖος, *Euphor.* bei *Steph. Byz.* Χαονία 686, 12; *Val. Fl.* 1, 303; vgl. *Verg. Georg.* 2, 67.

Χαριδότης, *Plut. Stoic. repugn.* 30; *Cook* 2, 1065.

Χαρίτων, *Anon. Laur.* 103.

Χάρμων bei Mantineia: ἱερόν, *Paus.* 8, 12, 1. Die ebd. unvermittelt folgende Erörterung über arkadische Eichenarten erklärt sich am besten daraus, daß *Paus.* in seiner Quelle die von ihm ausgelassene Bemerkung fand, daß das Heiligtum in einem Eichenhain lag. Nach *Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark.* 30 entspricht Χάρμ. dem Φίλιος, nach *Fougères, Mantinée et l'Arcadie orient.* 282 war er ein ländlicher Gott der Musik. Wegen der außerordentlich großen Zahl der mit Χάρμ. gebildeten Personennamen, die zwar später oft wohl nur der Freude der Eltern über die Geburt eines Sprößlings Ausdruck geben, aber wahrscheinlich auf einen alten Typus theophorer Namen (vgl. Charmokles) zurückgehen, läßt sich vermuten, daß Χάρμ. ursprünglich um Kindersegen gebeten wurde; dazu stimmt Charmas, der Vater des Euandros (o. 1, 884, 54 f.), wenn dieser die Hypostase eines Gottes ist, der 'gute Manneskraft' verleiht (vgl. den Personennamen Charmandros). An Stelle dieses Gottes den ithyphallischen Hermes Arkadiens zu setzen, der sonst meist Euandros' Vater heißt, lag nahe; vielleicht will noch *Hom.* ὕμν. 3, 127 mit dem Beiwort χαρμόφρων, das allerdings der Situation entspricht, an einen arkadischen Kultnamen des Hermes erinnern. Auch die Eichen, von denen das Heiligtum umgeben gewesen zu sein scheint, und die vielleicht die Bezeichnung des Gottes als Z. veranlaßten, will *Gruppe, Gr. Myth. und Religionsgesch.* 854 in den Bereich solcher Vorstellungen bringen. Doch sind seine Vermutungen unsicher. Vgl. Charmos o. 1, 884, 62 ff. Zu Namen wie Charmokles, Charmylos u. a. vgl. *Dibbelt, Quaest. Coae myth.* 15 f.

[**Χειρογόνος** erschließt *E. Maaß, De Aesch. supplic.* 19 mit Unrecht aus Persephone Χειρογονία; s. *Weinreich, Ant. Heilungswund.* 11.]

Χθόνιος. S. o. 1, 907, 64 ff.; 3, 2569, 62 ff. —

1) Korinth, Statue, *Paus.* 2, 2, 8. — **2)** Olympia, Altar, *Paus.* 5, 14, 8. Über die Lage nordwestlich neben dem Hochaltar, s. *Weniger, Klio* 14, 1914, 413f., der zu Recht annimmt, daß die hier dargebrachten Opfer nicht dem Zwecke dienten, den Darbringenden für den Fall seines Todes den Unterirdischen zu empfehlen, aber schwerlich richtig in ihnen Sühnopfer sieht. — **3)** Mykonos, *Bull. corr. hell.* 12, 1888, 461 (= *SIG*³ 1024 = *v. Prott, Fasti sacri* 1 no. 4), 25. — Oft, namentlich bei Dichtern (*Bruchmann, Epith. deor.* 2; Zaubergesang, dem Odysseus in den Mund gelegt und zum Einschub nach λ 46 ff. bestimmt, bei *Jul. Afric., Oxyrh. Pap.* 412 v. 24; vgl. *Wünsch, Arch. f. Religionswiss.* 12, 1909, 3) wird Z. *Χθόνιος* in der Literatur genannt, meist, aber nicht immer, als Bezeichnung des Hades, dem ihn *Hesych.* s. v. Z. *Χθ.* (mit Beziehung auf *Soph. Oiδ. Κολ.* 1606?) gleichsetzt. Bei *Hesiod ἔ. κ. ἡ.* 465 wird Z. *Χθόν.* mit Demeter *Ἁγνή* um Erntesegen angerufen, vgl. *Hübner, Diss. Hal.* 23, 1914, 279 ff. Ein Erdgott, wie z. B. *Töpffer, Att. Geneal.* 33 annimmt, ist hier Z. schwerlich; der Name *Χθόν.* bezieht sich hier wohl bloß auf die Paarung von Himmel und Erde, durch die der Boden fruchtbar wird, und nur insofern ist Z. *Χθόν.* als Ackerbaugott (*Hewitt, Harv. Stud.* 19, 1908, 74) zu bezeichnen. Er ist, wie *v. Wilamowitz, Der Glaube der Hell.* 210 ausführt, als *χθόνιος* 'der Leben Schaffende', der Himmelsgott bleibt, hier aber aus der Tiefe wirkt. Vgl. *Kern, Die Relig. d. Gr.* 1, 190 f.; ferner [*Aristot.*] *de mundo* 7, 401ᵃ, 25 und über Kunstdarstellungen des *Χθ. Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, 47; vgl. *Farnell, Cults of Gr. Stat.* 1 Taf. 1ᶜ.

Χρυσαύρειος (*Bull. corr. hell.* 11, 1887, 31 no. 45; 12, 1888, 83 no. 8; 86 no. 10; 15, 1891, 194 no. 138; 28, 1904, 41 no. 26); **Χρυσαορεύς** (delphische Inschr. *Rev. ét. gr.* 12, 1899, 345 = *Dittenberger, OGIS* 234 = *GDI* 2529, 24f.); **Χρυσαόριος** (*Bull. corr. hell.* 28, 1904, 27, 6); **Χρυσάωρ** (*ebd.* 12, 1888, 83 no. 9; 28, 1904, 29 no. 11). Die ersten beiden Namensformen, vielleicht auch die dritte, sind nach dem Namen eines Ortes gebildet, der nordwestlich von dem späteren Stratonikeia in geringer Entfernung von der Stadt (*Strab.* 14, 2, 25, 660) lag und nach dem diese Gegend (*Paus.* 5, 21, 10; *Steph. Byz. Χρυσαορίς* 696, 9), ja ganz Karien (*Epaphrod.* bei *Steph. Byz.* a. a. O.; vgl. *Dittenberger, OGIS* 234, 13; *Lebas, As. min.* zu 399, 17) Chrysaoris heißen konnte. Aus dem Namen des lydischen Flusses Chrysaoras (Chrysorroas) und aus der Bezeichnung des Gottes mit dem Ethnikon schließt *Schäfer* 435, daß dieser nach einem oberflächlich hellenisierten barbarischen Ortsnamen heiße. Das ist vielleicht richtig, doch ist als karischer Name vielmehr Idrias überliefert, und die Angabe (*Steph. Byz.* 326, 18), daß diese Benennung jünger sei, hat nur wenig Gewicht. Sicher ist Chrysaoris nicht nach dem 'karischen Dynasten' Idrieus (dem Sohne des Hekatomnos) Idrias genannt worden (und dies sagt auch *Steph. Byz.* nicht, wie *Bürchner, RE* 9, 912, 17 behauptet); vielmehr kennt schon *Herod.* 5, 118 den angeblich jüngeren Namen, der offenbar von demselben Wort, wahrscheinlich einer Gottesbezeichnung, abgeleitet ist wie der Personenname. Unter diesen Umständen ist der Name *Χρυσ.* zwar von Chrysaoris oder Chrysaoreion, dieses aber von dem ebenfalls überlieferten Namen des Gottes Chrysaor abzuleiten, den die Griechen dem einheimischen Idris gleichsetzten. Da dieser Name wahrscheinlich eingliedrig ist, kann der griechische nicht gut Übersetzung sein, es muß auch einen früh verschollenen griechischen Gott Chrysaor gegeben haben, und ein solcher ist in der Tat aus dem wahrscheinlich troizenischen Mythos zu erschließen, nach dem Chrysaor mit, ursprünglich wahrscheinlich auf dem Flügelroß Pegasos aus dem Haupt der Meduse hervorsprang (*Berl. Phil. Wochenschr.* 25, 1905, 386). Diesen mit Chrysaor geborenen Pegasos haben Troizenier nach ihrer Pflanzstadt Halikarnass übertragen, und von dort hat er sich dann weiter in Karien und zwar, wie die Münztypen zeigen, auch nach Stratonikeia, also eben in das Gebiet von Idrias verbreitet. Fanden die Griechen nun hier einen Barbarengott vor, der bewaffnet und zu Pferde dargestellt wurde, so lag es für sie am nächsten, ihn ihrem Chrysaor gleichzusetzen. Eben in dieser Gestalt haben nun aber die Karer ihren Hauptgott dargestellt, freilich mit der Doppelaxt, während *ἄορ*, wonach Chrysaor heißt, bei Homer 'Schwert' und erst bei Späteren auch andere Waffen bedeutet; doch fällt dieser Unterschied, wenn er vorhanden war, kaum ins Gewicht, da die Griechen nachweislich andere Barbarengötter auf weit geringere Ähnlichkeit hin ihren heimischen gleichgesetzt haben. Nun darf allerdings der *Χρυσ.*, der ausdrücklich von dem *Πανάμαρος* geschieden wird (z. B. *Bull. corr. hell.* 11, 1887, 32 no. 45; 12, 1888, 83 no. 9), diesem nicht gleichgesetzt werden, wie es *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 2, 638 tut, und da ein Bild des *Χρυσ.* nicht bezeugt ist, so läßt sich die Behauptung *Schäfers* (*De Iove apud Car. culto* 437), daß der reitende Z. auf den Mzz. von Stratonikeia immer nur den Gott von Panamara vorstelle, nicht sicher widerlegen; aber der Kult des bewaffneten Gottes zu Pferde war in Karien weit verbreitet (s. o. *Λαβραδεύς*), und es ist wahrscheinlich, daß als Nationalheiligtum gerade der karischen Bevölkerung (s. u.) eine Stätte gewählt wurde, an welcher der Gott nicht in griechischer, sondern in altkarischer Form dargestellt war; auch liegt nach dem sonstigen Verfahren der Griechen die Annahme weit näher, daß sie bei der Umnennung des karischen Gottes durch die Ähnlichkeit der Darstellung als daß sie durch einen Namensanklang geleitet wurden. — Trotz des griechischen Namens scheint aber der Gott von Idrias immer insofern ein Barbar geblieben zu sein, als sich bei seinem Heiligtum die Vertreter einiger und seit Stratonikeias Blüte (*Schäfer* a. a. O. 437) der meisten karischen Gemeinden, das *σύστημα Χρυσαορέων* (*Strab.* 14, 2, 25, 660) oder *Χρυσαορικόν* (*Bull. corr. hell.* 9, 1885, 468) zu Opfer und Beratung versammelten, womit wahrscheinlich die Bezeichnung des Gottes als *Προπάτωρ* (*Bull. corr. hell.* 11, 1887, 32 no. 45, 11; 155 no. 60) zusammenhängt. Die Griechen von Stra-

tonikeia tagten zwar mit, aber nur insofern auf ihrem Gebiet Dörfer lagen, die zu dem *σύστημα* gehörten (*Strab.* 14, 2, 25, 660). (Bei der Unterscheidung ist allerdings zu beachten, daß wenigstens im späteren Hellenismus der Gegensatz sich weniger in der Sprache als in der politischen Verfassung zeigte.) Wann das Bundeszentrum eingerichtet ist, entzieht sich unserer Kenntnis; die Gründung des benachbarten Stratonikeia kann ebensogut durch die bestehenden Versammlungen in Idrias bestimmt worden sein, wie diese erst veranlaßt haben. Jedenfalls mußte sie zur Blüte des Heiligtums wesentlich beitragen. Diese fällt denn auch in die hellenistische und in die frühe Kaiserzeit, als Stratonikeia Mylasa überflügelt hatte; die meisten Erwähnungen des Kultus gehören in diese Periode. Oft werden die Priester (z. B. *Bull. corr. hell.* 11, 1887, 31 no. 45, 11; 12, 1888, 83 no. 8 und 9; 28, 1904, 27 no. 6; 29 no. 11; 41 no. 26) erwähnt, und zwar auch außerhalb des Heiligtums; offenbar bestand das höhere Kultpersonal aus angesehenen Leuten, die auch sonst eine Rolle spielten, z. B. andere Priestertümer wie der Hekate (a. a. O. 15, 1891, 195 no. 138), des Z. *Νάρασος* und *Λώνδαργος* (*ebd.* 12, 1888, 83 no. 9, 6) hatten oder später verwalteten. Auch außerhalb Stratonikeias verbreitete sich der Kult; ein delphischer Amphiktyonenbeschluß erklärte Antiocheia, d. i. Alabanda, *ἄσυλον καὶ ἱερὰν τοῦ Διὸς Χρυσαορέως καὶ Ἀπόλλωνος ἰσοτίμου* (*Dittenberger, OGIS* 234, 24). *Oppermann, Z. Pan.* 6 ff.; 82; *Cook* 2, 714 ff.

Ὥριος (*Ὥριος?*) Kentoripa (Sizilien). *IG* 14, 574 (= *Οὔριος?*).

Ωρολυτ . . .? Lindische Inschrift. *IG* 12, 1, 786, 10 *ἱερεὺς . . . Διὸς καὶ Ἥρας ΩΡΟΛΥΤ ἐν Πορ[τωρεί]α* (rhodische Peraia).

Ὡρομάσδης. S. o. 3, 1052, 59 ff.; *Cook* 1, 741 ff. [Fehrle.]*)

V Die örtliche Verbreitung des Zeuskultus.

Das folgende, nach Ländern geordnete Verzeichnis der Zeuskulte strebt nicht Vollständigkeit an, sondern gibt nur eine kultgeographische Auswertung des in Abschnitt IV dieses Artikels und in den dort zitierten früheren Artikeln dieses Lexikons vorgelegten Materials, das so dem Benützer bequem erschlossen wird. Doch habe ich teils aus Gruppes großem Manuskript (s. o. S. 564 Anm.), teils aus anderen Quellen, besonders auch bezüglichen Artikeln der *RE*, Ergänzungen eingefügt, so daß ich hoffen kann, daß nicht viel Wichtiges fehlen wird.

Griechenland, die nördlichen Länder und die Inseln.

Attika: *Γεωργός. Ἡραῖος. Ὅριος. Ὑέτιος.*

Agrai: *Σωτήρ.*

Anchesmos (Bg.): *Ἀγχέσμιος.*

Athen: *Ἀγαμέμνων? Ἀγοραῖος. Ἄμμων. Ἀνθας? Ἀπατούριος. Ἀσκληπιός. Ἀστραπαῖος. Βασιλεύς. Βουλαῖος. Γελεών. Ἐλευθέριος. Ἐν* (oder *Ἐπὶ*) *Παλλαδίῳ. Ἐξακεστήρ? Ἐπόψιος. Ἐπωπέτης. Ἐρεχθεύς. Ἑρκεῖος. Ἑρσαῖος? Θαύλιος? Ἱκέσιος. Καθάρσιος. Κάριος. Καταιβάτης. Κτήσιος. Μαιμάκτης. Μειλίχιος. Μετοίκιος. Μοιραγέτης. Μόριος. Νάιος. Νέμειος. Ξένιος. Ὀλύμπιος. Ὄμβριος. Ὁμόγνιος? Παγκρατής. Πάνδημος. Πανελλήνιος. Πατρῷος. ἐκ Πίσης. Πολιεύς. Πολιοῦχος. Σαβάζιος. Στράτιος. Σωτήρ. Τέλειος* (*Ἐπιτέλειος*). *Τροπαῖος. Ὑμήττιος. Ὕπατος. Ὑψιμέδων. Ὕψιστος. Φίλιος. Φράτριος.* — Vgl. *Milchhöfer* bei *E. Curtius, Stadtgesch. von Athen* S. XLI ff.

Dekeleia: *Φράτριος.*

Eleusis: *Καταιβάτης.*

Epakria: *Ἀνθαλεύς. Κεραιός. Ὕπατος.*

Hekale: *Ἑκάλειος.*

Hymettos: *Ἐπάκριος. Ὄμβριος. Ὑμήττιος.*

Munichia: *Ἐπιτέλειος. Φίλιος.*

Parnes: *Ἀπήμιος. Ἐπάκριος. Ὄμβριος. Παρνήθιος. Σημαλέος.*

Peiraieus: *Κτήσιος. Λαβραδεύς. Μειλίχιος. Ξένιος. Σωτήρ. Φίλιος.*

Phlya: *Κτήσιος.*

Rhamnus: *Σωτήρ.*

Salamis: *Τροπαῖος.*

Sunion: *Μειλίχιος* (*Arch. Anz.* 1925, 314).

Thorikos: *Ἀνάκτωρ?*

Megaris. Aigina.

Megara: *Ἀφέσιος. Κόνιος. Νέμειος. Ὀλύμπιος.* Vgl. *Highbarger, The history and civilisation of ancient Megara,* 1927, 31 ff. *Ernst Meyer RE* 15, 203, 12 ff.

Pagai: *IG* 7, 190, 19.

Aigina: *Γενέθλιος. Ἑλλάνιος. Ξένιος. Πανελλήνιος.*

Argolis mit Korinth.

Apesas (Bg. bei Nemea): *Ἀπεσάντιος.*

Arachnaion (Bg.): *Ὑέτιος.*

Argos: *Ἑρκεῖος. Κλάριος? Λαρισαῖος. Λαρισεύς. Μαχανεύς. Μειλίχιος. Νέμειος. Πανόπτης. Σεβάζειος. Σθένιος* (o. 4, 1533, 43 ff.). *Σωτήρ. Ὑέτιος. Φαλακρός. Φύξιος.*

Epidauros: *Ἀποτρόπαιος. Ἀσκληπιός. Βουδιάτας. Κάσιος. Κτήσιος* (*IG* 4, 1288). *Κύδιστος. Μέγιστος. Μη[λώσιος?]. Μιλίχιος. Ξένιος. Ὀλύμπιος. Σαβάζιος. Σαώτης. Σωτήρ. Τέλειος. Τροπαῖος. Φίλιος.*

Hermione: *Ἀσκληπιός. Ἐμβατήριος. Κοκκύγιος? Σθένιος.*

Kalaureia: *Σωτήρ.*

Kleonai: *Σωτήρ.*

Kokkygion oder Thornax bei Hermione: *Κοκκύγιος.*

Korinthos: *Ἐνάλιος? Καπετώλιος. Κορυφαῖος. Ὀλύμπιος. Σωτήρ. Ὕψιστος. Χθόνιος.* Vgl. *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia,* 1896, 4.

Methana: *Ἀποβατήριος.*

Nauplia: *K(ρ)αταιβάτης.*

Nemea: *Ἀπεσάντιος. Νεμεαῖος. Σωτήρ.*

Phleius: Mzz.

Sikyon: *Μειλίχιος. Ὀλύμπιος. Στοιχαδεύς. Σωτήρ.* Vgl. zu Korinthos.

Troizen: *Σθένιος. Σωτήρ.*

Arkadien: *Ἀρισταῖος. Ἑκατόμβαιος. Ἐρεχθεύς. Λύκαιος.* Vgl. *Welzel, De Iove et Pane*

*) Infolge anderweitiger Inanspruchnahme hat der Herr Verf. von S. 577 ab die Korrektur nicht mehr erledigen können. Sie ist daher von mir unter Verwertung seiner Korrekturfahnen und Notizen sowie des Gruppe-Fehrleschen Manuskripts besorgt worden. K. Z.]

dis Arcadicis, Diss. Breslau 1879; *W. Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens*, 1891.
Akakesion: *Μοιραγέτης*.
Alea: Mzz.
Aliphera: *Λεχεάτης*.
Euaimon: *Ἀρεύς*.
Gortyn: *Γεραιστός*.
Kleitor: *Paus.* 5, 23, 7.
Kynaitha: *Κυναιθεύς*.
Lykaion (Bg.): *Βασιλεύς. Λύκαιος*.
Lykosura: *Μοιραγέτης*.
Mantineia: *Ἐπιδώτης. Εὐβουλεύς. Κεραυνός. Ὁπλόδμιος? Σωτήρ. Χάρμων.* Mzz.
Megalopolis: *Λύκαιος. Μειλίχιος* (*IG* 5, 2, 90). *Σωτήρ. Φίλιος.* Mzz.
Methydrion: *Ὁπλόσμιος.* Vgl. *Lattermann, Abh. BAW* 1911 *Anh.* 4, 24.
Orchomenos: *Ἀμάριος. Ἀρεύς*.
Pallantion: *Παλλάντιος*.
Pheneos: *Ὕπατος*.
Phigaleia: *Φύξιος*.
Psophis: *Paus.* 5, 24, 2.
Tegea: *Κεραυνοβόλος. Κλάριος. Λαβραδεύς. Λύκαιος. Μέγιστος. Μειλίχιος. Ὀλύμπιος. Πάσιος. Πατρῷος. Στορπαῖος. Στράτιος. Τέλειος.*
Thalpusa: Mzz.
Trapezus: *Ἀκραῖος. Παλλάντιος*.

Lakonien: Vgl. *Sam Wide, Lakonische Kulte*, 1893.
Amyklai: *Τέλειος?* (*Τεράστιος?*)
Asopos: Mzz.
Epidauros Limera: *Σωτήρ*.
Gytheion: *Βουλαῖος. Καππώτας. Τεράστιος*.
Krokeai bei Gytheion: *Κροκεάτας*.
Kythera: *Σωτήρ*.
Lapersai(?): *Ἀγαμέμνων. Λαπέρσιος*.
Leuktra: *Ἰθωμάτας* (*Paus.* 3, 26, 6).
Malea (Vgb.): *Μαλειαῖος*.
Messapeai: *Μεσσαπεεύς*.
Skotitas: *Σκοτίτας*.
Skyrasfluß: *Paus.* 3, 25, 1.
Sparta: *Ἀγαμέμνων. Ἀγήτωρ Ἀγοραῖος. Ἀμβούλιος. Ἄμμων. Βουλαῖος. Ἐλευθέριος. Ἑλλάνιος? Ἐπιδώτης. Ἑρκεῖος. Εὐάνεμος. θεὸς Ζβερθοῦρδος ἐπιφανέστατος. Ἱκέσιος. Ἱκέτας. Κάσιος. Κοσμητάς. Λακεδαίμων. Λαπέρσιος. Λύκαιος. Ξένιος. Ὀλύμπιος. Οὐράνιος. Πατρῷος* (*Apollod. bibl.* 2, 8, 4). *Πλούσιος. Συλλάνιος? Σωτήρ. Ταλετίτας. Τροπαῖος. Ὕπατος. Ὕψιστος.*
Taygetos: *Μεσσαπεεύς*.
Thalamai: *Καβάτης*.

Messenien.
Ithome: *Ἰθωμάτας*.
Korone: *Σωτήρ*.
Messene: *Ἰθώματας. Σωτήρ*.
Pherai: *IG* 5, 1, 1363.

Elis.
Elis: *Ἀλεῖος. Ὀλύμπιος. Ὄμβριος. Σωτήρ. Φύξιος*.
Lepreon: *Λευκαῖος*.
Olympia: *Ἀγοραῖος. Ἄμμων. Ἀποβατήριος. Ἀπόμυιος. Ἄρειος. Ἑρκεῖος. Καθάρσιος. Καταιβάτης. Κεραύνιος. Λαοίτας. Μοιραγέτας. Ὀλύμπιος. Ὅρκιος. Πάτριος. Πισαῖος. Σωτήρ. Ὕψιστος. Χθόνιος.*

Achaia.
Aigeira: *Σωτήρ.* Mzz. *Paus.* 7, 26, 4; *Walter Österr. Jahresh.* 19/20, 1919, 1 ff.
Aigion: *Ἀμάριος. Κρηταῖος. Μέγας. Ὁμαγύριος. Ὁμάριος. Παῖς. Παναμάριος. Σωτήρ.*
Helike: *Ἀμάριος*.
Patrai: *Ὀλύμπιος*; cf. *Vitr.* 2, 8, 9.
Pellene: Agon *Δία*, *Schol. Pind. Nem.* 10, 82.

Boiotien: *Βασιλεύς. Καραιός. Κάριος. Ὁμολώιος*; vgl. *Maybaum, Der Zeuskult in Boiotien*, Progr. Doberan 1901.
Akraiphiai: *Ἐλευθέριος. Κεραιός? Μέγιστος. Ὀπωρεύς. Σωτήρ.*
Alalkomenai: *Πολιεύς*.
Anthedon: *Μειλίχιος*.
Chaironeia: *Paus.* 9, 41, 6.
Helikon (Bg.): *Ἑλικώνιος*.
Hypatos (Bg.): *Ὕπατος*.
Kithairon (Bg.): *Κιθαιρώνιος*.
Koroneia: *Ἅιδης. Ἐναίσιμος*.
Laphystion (Bg.): *Λαφύστιος* (*Paus.* 9, 34, 5).
Lebadeia: *Βασιλεύς. Τροφώνιος. Ὑέτιος*.
Orchomenos: *Καραιός. Λαφύστιος. Μειλίχιος. Ὁμολώιος. Σωτήρ. Τέλειος*.
Oropos: *Ἀμφιάραος. Σωτήρ*.
Plataiai: *Ἐλευθέριος. Σωτήρ*.
Tanagra: *Μαχανεύς*.
Thebai: *Ἀγοραῖος. Ἀλεξητήριος. Ἐλιεύς. Ὁμολώιος. Ὕψιστος*.
Thespiai: *Κτήσιος* (*Bull. corr. hell.* 15, 659; *Nilsson, Ath. Mitt.* 33, 1908, 279 ff.). *Μειλίχιος. Ολύμπιος. Σαώτης.*

Phokis, Lokris, Aitolien, Akarnanien.
Aitolien: *Ὁμολώιος*.
Anaktorion: Mzz.
Bulis: *Μέγιστος*.
Delphoi: *Εὔυπνος. Μοιραγέτης. Πατρῷος. Πολιεύς. Σωτήρ*.
Elateia: *Μειλίχιος* (*IG* 9, 1, 174).
Lykoreia: *Λυκώρειος. Φύξιος*.
Naupaktos: *Ὁμολώιος*.
Oineon: *Νέμειος*.
Oiniadai: Mzz.
Opus: Fest *Δία*, *IG* 4, 1136, 7.
Palairos: *IG* 9, 1, 464 f.
Stratus: *IG* 9, 1, 447 f.
Therma: *IG* 9, 1, 412.
Kephallenia: Berg Ainos: *Αἰνή(σ)ιος*.
Pronnoi: Mzz.
Zakynthos: Mzz.
Phokis: *Βασιλεύς*.

Thessalien: *Γενέθλιος. Ἱκετεύς. Ὀλύμπιος. Πελώριος. Φύξιος.* Vgl. *Fr. Stählin, Das hellenische Thessalien* 1924.
Ainianes, Atrax: Mzz.
Bodon(e): *Βωδωναῖος*.
Doliche: Monat *Ὁμολώιος*.
Elakataion (Bg.): *Ἠλακαταῖος*.
Gomphoi: *Ἀκραῖος* (Mzz.) *Παλάμνιος*.
Gonnos: Monat *Ὁμολώιος*.
Halos: *Λαφύστιος. Μέγας.* Monat *Ὁμολώιος*.
Homole: *Ὁμολώιος*; *Stählin* 46 f.
Hypata: *Ὕπατος*.
Kyretiai: Monat *Ὁμολώιος*.
Larisa: *Ἐλευθέριος. Λαρισεύς. Μειλίχιος. Σάραπις.* Monat *Ὁμολώιος*.
Magneten: *Ἀκραῖος. Ἑταιρεῖος*.
Meliteia Metropolis: Monat *Ὁμολώιος*.

Methone: Βασιλεύς.
Mopsion: Φερφερέτας? Vgl. *Stählin RE* 16, 236 ff. und u. Sykyrion.
Oite (Bg.): *Soph. Trach.* 200. 436. 1191.
Ossa (Bg.): Ὀσσαῖος.
Pelinna? Πελινναῖος.
Pelion: Ἀκραῖος. Ἀκταῖος; *Stählin, Thess.* 42, 6.
Pereia: Σωτήρ.
Perrhaiboi: Κεραύνιος (Mzz.).
Phalanna: Monat Ὁμολώιος.
Pharsalos: Θαύλιος. Σωτήρ.
Phayttos: Monat Ὁμολώιος.
Pherai: Ἄφριος. Θαύλιος; *Stählin, Thess.* 107.
Pindos (Bg.): Ἀκραῖος.
Pythion: Monat Ὁμολώιος.
Skotussa: Φηγωναῖος.
Sykyrion: Φερφερέτας, *Stählin, Thess.* 90, 7; *RE* 4 A, 1035.
Thebai Pthiot.: Μειλίχιος (*IG* 9, 2, 143).

Epeiros. Illyrien: Ἀκραῖος. Δωδωναῖος.
Amantia: Δωδωναῖος.
Ambrakia: Σωτήρ.
Argos: Τύφων.
Dodona: Δωδωναῖος. Θεσπρωτός. Νάϊος. Πελασγικός. Τ(ο)μάριος. Φηγός? Φηγωναῖος? Χαόνιος.
Dyrrhachion: Δωδωναῖος.
Kassope: Δωδωναῖος?
Kassiope auf Kerkyra: Κάσιος.
Kerkyra: Ἀγρεύς. (Μαχανεύς). Μηλώσιος. Ὕψιστος.
Orikos. Pharos. Skodra: Mzz.
Pandosia: Δωδωναῖος?
Passaron: Ἄρειος.
T(o)maros (Bg.): Τ(ο)μάριος.

Makedonien: Ἄμμων. Βασιλεύς. Ἑταιρεῖος. Ὀλύμπιος. Ὁμολώιος? Οὔριος. Σελεύκιος? Ὑπερβερέτας? Vgl. *W. Baege, De Macedonum sacris, Diss. phil. Hal.* 22, 1, 1 ff.
Aigai (Edessa): Βόλλαιος. Ὀλύμπιος. Ὕψιστος.
Alalkomenai: Ἀγοραῖος (?).
Amphipolis: Mzz. *Ath. Mitt.* 33, 1908, 43 nr. 2.
Aphytis: Ἄμμων.
Apollonia: Ἑρκεῖος. Πατρῷος.
Athos: Ἄθῳος.
Beroia: Ὀλύμπιος.
Dion: Ὀλύμπιος; cf. *Baege* 10 und 17.
Edessa s. Aigai.
Kassandreia: Ἄμμων. Mzz.
Olympos: Ὀλύμπιος.
Olynthos: Mzz.
Paiones: Mzz.
Pangaion (Bg.): Ἑρκεῖος. Πατρῷος. Κτήσιος (*SIG*[3] 991, 5).
Pelagonia: Mzz.
Pella: Mzz.
Pydna: Mzz.
Skydra: *Baege* S. 9.
Stageira: Σωτήρ.
Stoboi: Mzz.
Thessalonike: Ὀλύμπιος. Mzz.
Uranopolis: Mzz.

Thrakien und Nordküste des Schwarzen Meeres: Ἀλααιβριηνός. Ἐπήκοος. Ζβερθοῦρδος (Ζβελσοῦρδος). Κεραύνιος. Κύριος. Ὀλύμπιος. Σαβάζιος.
Abdera: Ἐλευθέριος.
Ainos: Ἀγοραῖος.
Anchialos: Ἐπόπτης. [Νέμειος]. Ὀλύμπιος. Ὕψιστος.
Bessapara: Κύριος.
Bolbabria: Ζβελσοῦρδος.
Bosporan. Reich: Καπετώλιος.
Byzantion: Ἀψάσιος? Δώριος. Ἵππιος. Καπετώλιος. Μαχανεύς.
Chersonesus Thrac.: Ὅριος.
Chersonesus Taur.: Σωτήρ.
Dionysopolis: Μέγας.
Maroneia: *Bull. corr hell.* 8, 1884, 51 nr. 4.
Neapolis in Chers. Taur.: Ἀταβύριος (*Latyschew, Inscr. or. sept. Pont. Eux.* 1, 242).
Odessos: Φίλιος.
Olbia: Βασιλεύς. Ἐλευθέριος. Ὄλβιος. Πολιάρχης. Σωτήρ.
Panion: Σωτήρ.
Pantikapaion: Γενάρχης. Ξένιος. Σωτήρ. Φίλιος.
Pautalia: Πατρῷος.
Perinthos: Ζβελσοῦρδος. Λοφείτης.
Philippopolis: Κύριος.
Serdika: Κύριος.
Sestos: Ὄλβιος.
Tanais: *Latyschew* a. a. O. 2, 423, 14 f.
Tomoi: Καπετώλιος.
Traianopolis: Καπετώλιος.

Dacien. Moesien. Ἐπιλόφιος. Ζβελθιοῦρδος.
Apulum: Σαρδενδηνός.
Istropolis: Πολιεύς.
Naissos: Aepilofius (Ἐπιλόφιος).
Nikopolis a. Ister: Διμερανός. Δωδωναῖος? Ἥλιος μέγας κύριος Σεβάζιος ἅγιος. Κεραύνιος. Ὀκκοληνός. Ὀλόνπιος. Ὀλύμπιος.

Inseln des ägäischen Meeres.
Amorgos: Ἀναδώτης. Εὐβουλεύς. Ἥλιος? Μειλίχιος (*IG* 12, 7, 89 ff.). Τεμενίτης. — Aigiale: Σωτήρ. — Arkesine: Σωτήρ. Τέλειος. Τεμένιος.
Anaphe: Κτήσιος. Μήλιχος. Πάτριος.
Andros (Palaiopolis): Μειλίχιος.
Astypalaia: Σωτήρ.
Chios: Αἰθίοψ. Ἀκταῖος. Γυράψιος. Ἔφιπνος. Μ(ε)ιλίχιος. Μοιραγέτης. Ὀλύμπιος. Πατρῷος. Πελιvναῖος. Σωτήρ.
Delos: Ἄδαδος. Ἐλευθερεύς. Ἐλευθέριος. Ἐπήκοος. Ἑρκεῖος. Ἱκέσιος. Κεραύνιος. Κύνθιος. Νάιος. Ὀλύμπιος. Οὔριος. Πολιεύς. Σεβάζιος. Σωτήρ.
Euboia: Βασιλεύς. Ἐπικάρπιος. — Chalkis: Μειλίχιος. Ὀλύμπιος. Παλαμναῖος. Τροπαῖος. — Elymnion (Bg.): Νυμφικὸς Ἐλυμνιος. — Eretria: Ὁμολῷος. — Kenaion (Vgb.): Κηναῖος. Πατρῷος (o. 3, 1716, 67 ff.). — Karystos: Mzz. — Styra: Μέγιστος. Σωτήρ. Ὕψιστος. — Tamyna(i): Ταμυναῖος.
Imbros: Ὕψιστος Ἀθηναίων.
Ios: Πολιεύς.
Kalymna: Κεραύνιος.
Keos: Ἀλαλάξιος. Ἀρισταῖος. Ἀρίσταρχος? Ἰκμαῖος. Νάιος.
Kinaros: Σωτήρ.
Kos: Ἄλσειος. Ἀχαιός. Ἐπικιχράδας. Ἱκέσιος. Ἴσθμιος. Μαχανεύς. Πάσιος. Πατρῷος. Πο-

λιεύς. Σεβαστός? (o. 4, 1543, 15 ff.). Στράτιος. Σωτήρ. — Antimacheia: Ὑέτιος.

Kreta: Ἀγοραῖος. Ἐλάφριος. Ἐπιρνύτιος. Ἐπιστατήριος. Ξένιος. Πανσίλυπος. Ταλλαῖος. — Alysis (Bg.): Ἀλύσιος. — Arbion (Bg.): Ἄρβιος. — Asos: Ἄσιος. — [Axos: Ϝαξίων]. — Biennos: Βιέννιος. — Dikte: Δικταῖος. — Dreros: Ἀγοραῖος. Ταλλαῖος. — Eleutherna: Mzz. — Gortyn: Ἀγοραῖος. Ἀστέριος? Βιδάτας. (Γεραιστός). Ἑκατόμβαιος. Κρηταγενής. Ὁράτριος. Σκύλιος. — Hierapytna: Δικταῖος. Κρηταγενής. Μηλίχιος. Μοννίτιος. Ὁράτριος. Σκύλιος. — Ida (Bg.): Ἰδαῖος. Πατρῷος (o. 3, 1716, 56 ff.). — Itanos: Ἀγοραῖος. Δικταῖος. Ἐπόψιος. Ἐφόρκιος. Σωτήρ. — Knossos: Σωτήρ. Ταλλαῖος. — Kydonia: Κρηταγενής. — Lato: Κρηταγενής. Ταλλαῖος. — Lyktos: Βιδάτας. Μοννίτιος. Ὁράτριος. — Malla: Μοννίτιος. — Olus: Κρηταγενής. Ταλλαῖος. — Palla s. Malla. — Phaistos: Ϝελχανός. Λιβύης Ἄμμων κερατηφόρος. — Polyrrhenion: Κρηταγενής. — Praisos: Δικταῖος. — Priansos: Ὁράτριος. Σκύλιος. — Skyllion (Bg.): Σκύλλιος. — Sybrita: Mzz.

Lemnos: Ὕψιστος.

Lesbos: Ἔπαινος. Ἑρμήσιος. Εὔφημος. Μέγιστος. — Bresa (Hiera): Αἰθέριος. Ἄμμων. Ἐλευθέριος. — Eresos: Φιλίππιος. Monat Ὁμολώιος. — Hyperdexion: Ὑπερδέξιος. — Kane (Bg.): Καναῖος. — Methymna: Σωτήρ. — Mytilene: Ἀκραῖος. Ἄμμων. Βουλαῖος. Ἐλευθέριος. Κράτιστος καὶ Μέγιστος θεῶν. Μαινόλιος. Ὀλύμπιος. Ἥλιος μέγας Σάραπις. Monat Φράτριος. — Polion: Πολιεύς.

Makris: Σωτήρ.

Melos: Καταιβάτης (*IG* 12, 3, 1093). Κεραύνιος.

Mykonos: Βουλεύς. Διμερανός. Χθόνιος.

Naxos: Μαιμάκτης. Μηλώσιος. Μιλήσιος. Ὀλύμπιος. Στράτιος? Σωτήρ.

Nisyros: Ἄμμων. Μ(ε)ιλίχιος.

Paros: Ἀφροδίσιος. Βασιλεύς. Ἔνδενδρος. Εὐβουλεύς. Καταιβάτης (*IG* 12, 5, 1, 233). Ὕπατος.

Rhodos: Ἔνδενδρος. Ἐριδίμιος. Καπετώλιος. Καταιβάτης (ἐφ. ἀρχ. 1913, 5 nr. 101). Ὑπερδέξιος? — Stadt Rhodos: Ἀταβύριος. Ξένιος. Σωτήρ. — Atabyrion (Bg.): Ἀταβύριος. — Ialysos: Πολιεύς. — Kameiros: Ἀταβύριος. Πολιεύς. Συκάσιος. Τέλειος. — Kretinia: Ἀταβύριος. — Lindos: Καθάρσιος? Πολιεύς. Σωτήρ. Vgl. *Blinkenberg, Arch. f. Rel.-Wiss.* 28, 1930, 159. — Netteia: Ἀταβύριος. Ἱκέσιος. Πατρῷος. — Phoinix (rhod. Peraia): Πολιεύς. — Pontoreia (rhod. Per.): Ὠρολυτ...

Samos: Ἐλευθέριος. Φράτριος (*Ps. Herod. v. Hom.* 757 *W.*).

Siphnos: Ἔναγρος. Ἐπιβήμιος.

Skiathos: Ὕψιστος.

Syros: Κτήσιος (*IG* 12, 5, 670).

Telos: Πολιεύς.

Tenedos: Ξένιος.

Tenos: Ἑλλήνιος. Σωτήρ.

Thasos: Ἀγοραῖος. Βουλαῖος. Θάσιος. Κεραύνιος. Κτήσιος. Σεβαστός. Σωτήρ. Τελεσίεργος.

Thera: Ἀγοραῖος. Βουλαῖος. Βροντῶν. Βροντῶν καὶ Ἀστράπτων (o. 4, 1540, 49). Ἱκέσιος. Καταιβάτης (*IG* 12, 3 suppl. 136). Κτήσιος (*ebd.* 1361). Μηλίχιος. Ξένιος. Ὀλύμπιος. Ὅρκιος? Πατρῷος oder Πολιεύς. Στοιχεῖος. Σωτήρ. Τέλειος?

Kleinasien.

Ionien: Ἐλευσίνιος. Ἑστιᾶχος? Σωτήρ.

Branchidai-Didyma: Διδυμαῖος. Ὀλύμπιος. Σωτήρ.

Dios Hieron: *Thuk.* 8, 19, 2; *Steph. Byz.* s. v.

Ephesos: Βασιλεύς. Βέννιος. Νέμειος. Ὀλύμπιος. Πάνδημος. Πανελλήνιος. Σωτήρ. Ὑέτιος.

Erythrai: Ἀγοραῖος. Ἀποτρόπαιος. Βασιλεύς. Βουλαῖος? Ἐλευθέριος. Ὀλύμπιος. Σωτήρ. Φήμιος.

Herakleia am Latmos: Λαβρανδεύς. Στράτιος.

Klaros: Κλάριος.

Klazomenai: Ὀλύμπιος.

Kolophon: Κλάριος.

Leuke: Mzz.

Magnesia am Maeander: Ἀκραῖος. Ὀλύμπιος? Σωσίπολις. Mzz.

Metropolis: Κρήζιμος. Μέγας.

Miletos: Βουλαῖος. Δουσάρης. Ἐλπίδων. Ἐπήκοος. Ἐπίπονος. Καταιβάτης. Κεραύνιος Λαβράυνδος. Λαράσιος. Λέψυνος. Νόσιος. Ὀλύμπιος. Ὁμοβούλιος. Πεισαῖος. Σωτήρ. Ταλλαῖος. Τελεσιουργός. Τερμινθεύς. Ὕψιστος.

Mykale: Ἐπωπεύς. Μυκαλεύς.

Panionion: Βουλαῖος.

Priene: Αἴθριος. Βασιλεύς. Κεραύνιος. Ὀλύμπιος. Σωτήρ. Ὕπατος.

Smyrna: Ἀκραῖος. Καπετώλιος. Ὀλύμπιος. Πολιεύς. Σωτήρ.

Teos: Καπετώλιος. Κτήσιος. Μοννίτιος. Σωτήρ. Fest Δῖα *Nilsson, Griech. Feste* 33.

Thebai am Maeander? Ἥλιος. Πολιεύς. *Inschr. von Priene* 363, 15. 364, 2.

Mysien mit Aiolis und Troas: Κάριος. Κραμψηνός. Ὄρνεος.

Abrettene: Ἀβρεττηνός.

Adramyttion: Mzz.

Aigai: Σωτήρ.

Antandros: Ἀστραπαῖος.

Apollonia am Rhyndakos: Ὕψιστος. Mzz.

Assos: Καπετώλιος. Ὁμονῷος (-λώιος?). Σωτήρ.

Attaia: Ὀλύμπιος.

Baris: Διὸς βωμὸς ἐπάνω τῆς Βάρεως, *OGIS* 225, 46.

Bryllion: Ὕψιστος.

Dagutta: Δαγουττηνός.

Elaia: Βουλαῖος. Σωτήρ.

Gargaros: *Il.* Θ 48. Ο 152 Χ 171; *Ps. Plut. de fluv.* 13, 9; *Luk. deor. dial.* 3, 2; *W. Judeich, Öst. Jahresh.* 4, 1901, 111 ff.

Hadrianoi am Olymp: Mzz.

Hadrianutherai: Ὀλύμπιος. Mzz.

Ilion (Troia): Ἑρκεῖος. Ἰδαῖος. Πολιεύς.

Kyme: Monat Ἀμαλώιος (Ὁμολώιος?). Monat Φράτριος.

Kyzikos: Ἅγος. Ἄμμων. Βρονταῖος. Μέγας. Μέγιστος. Ὄλβιος. Ὀλύμπιος. Σωτήρ. Ὕψιστος. Χαλάζιος.

Lampsakos: Ἄμμων. Mzz.

Miletopolis: Σωτήρ.

Olympos (Bg.): Ὀλύμπιος?

Parion: Ἄμμων. Mzz.

Pergamon: Ἀσκληπιός. Βάκχος. Εὐαγγέ-

λιος. Κεραύνιος. Κτήσιος. Μέγιστος. Ὀλύμπιος. Σαβάζιος. Σάραπις. Σωτήρ. Τροπαῖος. Φίλιος. Φράτριος. Vgl. *Pilling, Pergamenische Kulte*, Progr. Naumburg 1903.

Pitane: Ἄμμων.
Rhoiteion-Sigeion: Πανομφαῖος. Mzz.
Sardessos: Σαρδήσσιος.
Skepsis: Ἰδαῖος. Monat Φράτριος.
Temnos: Ἀκραῖος.
Thymbra: Ἄμμων.

Lydien: Ἀσκραῖος. Κάριος. Κύριος. Μηδινεύς. [Μηνιτίαμος]. Vgl. *J. Keil, Die Kulte Lydiens, Anatolian Studies, presented to Sir William Mitchell Ramsay*, 1923, 259 ff.

Apollonis: Μισυνηνός. Mzz.
Blayndos: Σαάζιος. Mzz.
Attaleia: Πάτριος.
Briula: Ὀλύμπιος.
Diginda?: Διγινδηνός.
Dios Hieron: Mzz.
Hierokaisareia: Φράτριος.
Hypaipa: Σαβάζιος.
Koloe: Δαρεδδηνός. Ἐπήκοος. Κεραύνιος. Κτήσιος. Μέγας. Μέγιστος. Ὀγμηνός. Σαβάζιος. Σελεύκιος. Τύραννος.
Larisa im Kaystrostal: Σωτήρ. Ὀλύμπιος.
Magnesia am Sipylos: Ὀλύμπιος? Mzz.
Maionia: Ἀέριος. Βροντῶν Ἀστράπτων καὶ Βροντῶν. Κεραύνιος Μασφαλαττηνός. Ὀλύμπιος. Σαβάζιος. Τερμαῖος.
Mastaura: Σπάλωξος.
Nea Aule: Σαουάζιος.
Philadelpheia: Εὐμενὴς Σωτήρ. Κορυφαῖος. Σαβάζιος. Ταρ(ι)γυηνός.
Saitta: Ἀγοραῖος. Πάτριος. Σαβάζιος.
Sardes: Λύδιος. Μαμουζηνός. Μέγιστος Πολιεύς. Ὀλύμπιος. Πεταρηνός. Agon Διάσια.
Silandos: Ὕψιστος.
Sipylos: Ὕπατος.
Temenothyrai: Γαλάκτιος.
Thyateira: Ἀέριος. Κεραύνιος. Ὀλύμπιος.
Tmolos (Bg.): Δεύσιος. Σωτήρ. Ὑέτιος.
Torrhebos: Κάριος (*Steph. Byz.* s. v.).
Tripolis: Σάραπις. Mzz.
Troketta: Μαμουζηνός. Φράτριος.

Karien: Εὐρωμεύς. Κάριος. Χρυσαύρειος. Vgl. *J. Schaefer, De Iove apud Cares culto*, *Diss. phil. Hal.* 20, 1912, 345 ff.

Alabanda: Ἐπίκουρος. Χρυσαορεύς. Mzz.
Alinda: Σωτήρ. Mzz.
Amyzon: Λαβραδεύς. Στράτιος.
Anineta: Mzz.
Antiocheia am Maeander: Βουλαῖος. Καπετώλιος. Ὀλύμπιος. Mzz.
Aphrodisias: Λαβραδεύς. Μέγιστος. Νινεύδιος. Πατρῷος. Σπάλαξος. Στράτιος. Mzz.
Apollonia am Salbakos: Mzz.
Bargylia: Κυμώριος. Πολεμάριος.
Ereza: Ἐρεζηνός.
Euromos: Εὐρωμεύς? Λαβραδεύς. Λέψινος. Στράτιος.
Gordiuteichos: Mzz.
Halikarnassos: Ἀκραῖος. Ἀσκραῖος. Κώμυρος. Λαβραδεύς. Πατρῷος. Πλουτεύς. Ὕψιστος καὶ θεῖος ἄγγελος.
Harpasa: Mzz.
Herakleia am Salbakos: Mzz.
Hierapolis: Μέγιστος.
Hydisos: Ἄρειος. Mzz.
Hyllarima: Ὕλλος.
Hylluala: Ὕλλος.
Iasos: Μέγιστος. Ὀλύμπιος. Ὕψιστος. Mzz.
Kadmos (Bg.): *Plin. n. h.* 10, 75.
Kasossos: Κασωσσέων.
Kaunos: Mzz.
Keramos: Λαβραδεύς. Mzz.
Kidramos: Λύδιος. Mzz.
Knidos: Κάσιος. Μέγιστος. Μειλίχιος.
Kys: Ἐλευθέριος. Λαβραδεύς? Mzz.
Labranda: Λαβραδεύς. Κάριος. Στράτιος.
Lagina: Ἀρδυρεύς. Κάριος. Προπάτωρ. Ὕψιστος.
Laodikeia: Πάτριος.
Loryma: Ἀταβύριος.
Mylasa: Ἐλευθέριος. Κάριος Κρηταγενής. Λαβραδεύς. Νέμειος. Ὀλύμπιος. Ὀσογώς (-γῶα). Ὀτωρκονδέων. Στράτιος. Ὑαρβεσυτῶν. Ὕπατος. Ὕψιστος.
Myndos: Ἀκραῖος. Mzz.
Narasa: Ναρασεύς.
Neapolis am Harpasos: Mzz.
Olymos: Ἐλευθέριος. Λαβραδεύς. Στράτιος.
Orthosia: Ὕπατος. Mzz.
Panamara: Ἀργύρου. Καννωκός. Κάριος. Κόμυρος? Κτήσιος. Μέγιστος. Νάρασος. Πανάμαρος. Ὕψιστος.
Pedasa: Ἀσκραῖος?
Physkos: Πατρῷος. Πολιεύς.
Pisye: Ὕψιστος.
Sebastopolis: Mzz.
Stratonikeia: Καπετώλιος. Κτήσιος. Λαβραδεύς. Λωνδάργης. Μέγιστος. Ναρασεύς. Πανάμαρος. [Ῥεμβήνοδος]. Σάραπις. Ὑπέρτατος. Ὕψιστος καὶ ἀγαθὸς (oder θεῖος) ἄγγελος. Χρυσαόριος.
Tabai: Ὀλύμπιος. Mzz.
Telmessos: Πατρῷος.
Tralleis: Λαράσιος Σεβαστὸς Εὐμενής. Λαρισσαῖος (-σσιος). Ὀλύμπιος.
Tymnessos: Mzz.
Tymnos: Πατρῷος.

Lykien. Pamphylien. Pisidien. Isaurien: Ἀστρηνός. Δρύμνιος. Ἐπήκοος. Καπετώλιος. Καταχθόνιος. Κράγος. Μέγιστος. Πότευς. Σαβάζιος.

Alastos: Μέγιστος.
Ariassos: Μέγιστος. Mzz.
Arykanda: Περπένδυβρις.
Aspendos: Mzz.
Attaleia: Ὀλύμπιος. Τροπαιοῦχος.
Baris: Mzz.
Etenna: Mzz.
Isinda: Mzz.
Komana: Mzz.
Kragos: Κράγος.
Kremna: Mzz.
Magydos: Mzz.
Megiste (Insel): Μεγιστεύς.
Milyasa: Μέγιστος.
Myra: Νικαῖος.
Nysa: Καπετώλιος. Πλουτοδότης.
Oinoanda: Mzz.
Olbia: Ὄλβιος.
Pednelissos: Mzz.
Perge: Πολιοῦχος. Mzz.
Pogla: Ἐγαίνετος. Μέγιστος.

Prostanna: Mzz.
Sagalassos: Ὀρκαομανείτης. Mzz.
Savatra: Σαλαραμίς.
Sedasa: Ἥλιος.
Seleukeia Sidera: Mzz.
Selge: *Polyb.* 5, 76, 2.
Side: Ὀλύμπιος.
Sillyon: Mzz.
Simena: Σωτήρ.
Telmessos: Ὀλύμπιος. Σωτήρ.
Termessos: Ἐλευθέριος. Σολυμεύς.
Tityassos: Mzz.
Trysa: Ἐλευθέριος.
Kilikien: Βόρειος.
Aigeai: Ἡλιοπολίτης ἄφθιτος.
Anazarbos: Ὀλύβριος. Ὀλύμπιος. Πολιοῦχος.
Diokaisareia: Mzz.
Eirenopolis: Mzz.
Hieropolis (= Kastabala): Σωτήρ. Mzz.
Isaura: Mzz.
Kanytelis: Ὄλβιος.
Kibyra: Mzz.
Kolybrassos: Mzz.
Korykos und Korykische Grotte: Ἐπικάρπιος. Ἐπινείκιος. Κωρύκιος. Πάφιος. Τροπαιοῦχος.
Laerte: Mzz.
Lamos: Mzz.
Lyrbe: Mzz.
Mallos: Mzz.
Mopsos: Mzz.
Mopsuhestia: Mzz.
Olba: Ὄλβιος. Mzz.
Philadelpheia: Mzz.
Seleukeia am Kalykadnos: Mzz.
Soloi (Pompeiopolis): Mzz.
Tarsos: [Ἀρότριος]. Νικηφόρος. Ὀλύμπιος. Τέρσιος.
Tauros (Gbg.): Σύριος.
Zephyrion: Mzz.
Kypros: Ἄμμων. Εἰλαπιναστής. Εἰλήτι. Ἐλαθύς. Ἐλαίους. Εὐελίδης. Ζητήρ. Καπετώλιος. Λαβράνιος. Λαρνάκιος? Ξένιος. Σπλαγχνοτόμος. Τιμωρός. Φίλιος.
Amathus: Λαβράνιος. Ὀρομπάτας.
Golgoi?: Πάσιος. Πολιεύς.
Kition: Κεραύνιος.
Marion: Mzz.
Palaipaphos: Πολιεύς.
Paphos: Mzz.
Salamis: Ἐπικοίνιος. Ὀλύμπιος. Σαλαμίνιος.
Bithynien: Ἀρχάγαθος. Ἀστραπαῖος. Ἄττις. Βάληος. Ἐπήκοος. Ἐπιδήμιος. Εὐκταῖος. Καρζηνός. Κιμιστηνός. Ὀλύμπιος. Παπαῖος. Πάπας. Σδαλείτης.
Chalkedon: Βουλαῖος. (Μαχανεύς). Οὔριος.
Claudiopolis: Ἑρκεῖος.
Herakleia: Στράτιος.
Kaisareia: Λαράσιος. Πολιοῦχος. Mzz.
Mela: Μεληνός.
Nikaia: Ἀγάθιος. Ἀγοραῖος. Λιταῖος. Μήλιος. Ὀλύμπιος. Πολιεύς.
Nikomedeia: Βροντῶν. Καρχιμήσιος. Σαωτήρ. Στράτιος.
Prusa: Ὀλύμπιος. Παππῷος.

Prusias am Hypios: Ὀλύμπιος.
Sangarios-Gebiet: Σωτήρ.
Tarantos: Ταρανταῖος.
Tion: Συργάστης.
Zora: Ἐπικάρπιος.
Paphlagonien: Βάληος. θεὸς Πατρῷος Z. Βουιτηνός. Ἐπιδήμιος. Καρζηνός.
Abonuteichos: Ποάρινος.
Amastris: Παγκτήσιος. Πάτριος. Πατρῷος. Στρατηγός.
Germanikopolis: Στράτιος.
Karussa: Δικαιόσυνος Μέγας (*Cook* 2, 1092, 8).
Kromna: Mzz.
Kytoros: Σάρσος.
Sesamos: Mzz.
Sinope: Ἥλιος Ναυδαμηνὸς Ἐπήκοος. Σάραπις. Σινωπίτης.
Sobeson: Στράτιος?
Pontos: Βουιτηνός. Ἐπικάρπιος. Οὔριος.
Amaseia: Στράτιος.
Babanomon: Ἱκέσιος?
Chiliokomon: Στράτιος.
Genetaia (Vgb.): Γενηταῖος. Εὔξεινος. Ξένιος.
Kabera-Diospolis: Mzz.
Pharmakeia: Mzz.
Phrygien. Galatien: Ἀβοζηνός. Ἄττις. Βαγαῖος. Βέννιος (Βεννεύς). Βοζηνός. Βουσσουρίγιος. Βροντῶν. Γοωσοῦ. Δῖος. ἐξ αὐλῆς Ἐπήκοος. Εὐρυδαμηνός (Οὐρυ-). Κεραύνιος. Κτήσιος. Μαζεύς. Μέγας. Μέγιστος. Πάπας. Πεταρεύς. Σωτήρ. Τελεσφόρος
Abbaitai Mysoi: Mzz.
Abeikta: Βέννιος (-ννεύς).
Aizanoi: Αἰζανιτικός. Ὕψιστος? Mzz.
Akmonia: Στοδμηνός. Mzz.
Amorion: Σωτήρ. Mzz.
Ankyra: Εὐτυχής. Mzz.
Apameia: Κελαινεύς. Mzz.
Attuda: Σωτήρ. Mzz.
Bennisoa: Βέννιος?
Bruzos: Mzz.
Dionysopolis: Νωνουλεύς. Πότηος. Σαβάζιος. Σωτήρ.
Dorylaion: Ἀγάθιος. Βροντῶν. Μεληνός. Παπίας. Σημαντικός. Σωτήρ.
Eumeneia: Σωτήρ.
Gordion: Βασιλεύς.
Grimenothyrai: Λαοδικεύς (Mzz.).
Hierapolis: Βόζιος. Ὀλύμπιος. Τρώιος.
Hydrela: Mzz.
Kelainai: Κελαινεύς.
Keretapa: Mzz.
Kibyra: Δωτήρ. Καπετώλιος. Σωτήρ. Mzz.
Kidyessos: Mzz.
Kotiaeion: Βέννιος. Βροντῶν.
Laodikeia am Lykos: Ἄσεις. Μέγιστος. Σωτήρ. Ὀλύμπιος. Πάτριος. Mzz.
Leukai: Κράτιστος Μέγιστος Φροντιστήρ.
Midaeion: Mzz.
Motella: Σωτήρ.
Nakoleia: Ἀβοζηνός. Βροντῶν καὶ Πατὴρ Θεός. Ὀλύμπιος. Ῥύμιος.
Okokleia: Mzz.
Ormele: Ἐγαίνετος (Ἐγενέτας). Μέγιστος. Ξένιος. Σαβάζιος.
Peltai: Πελτηνός.

Petara: *Πεταραῖος* (-*ρεύς*, -*ρηνός*).
Philomelion: *Ζεμειαστής*. Mzz.
Prymnessos: *Ἀρχηγέτης. Βροντῶν. Μέγιστος Καρποδότης Σωτήρ Ὀλύμπιος*.
Sebaste: Mzz.
Serea: *Βροντῶν καὶ Βεννεὺς Σερεανός*.
Synnada: *Πάνδημος*.
Tavium: *Ταουιανός*. Mzz.
Tiberiopolis: Mzz.
Trikomia: *Βροντῶν*.
Kappadokien. Lykaonien: *Βροντῶν καὶ Ἀστράπτων* (o. 4, 1540, 53). *Δακίης. Ἐπικάρπιος. Ζεμρουτηνός. Μέγας. Μέγιστος.* [*Νεμέσιος*]. *Νικαῖος. Σαβάζιος*.
Barata: Mzz.
Dalisandos: Mzz.
Eikonion: *Μέγιστος. Ὀλύμπιος*. Mzz.
Ilistra: Mzz.
Kokusos: *Ἐπικάρπιος*.
Laodikeia: *Βροντῶν. Φάτνιος*.
Parlais: Mzz.
Savatra: *Σαλαραμεύς*.
Tyana: *Ἀσβαμαῖος. Ὅρκιος*.
Venasa: *Οὐηνασεύς*.

Syrien.

Kommagene: *Ἐπήκοος. Κομμαγηνός. Ὠρομάσδης*.
Doliche: *Δολιχαῖος* (-*χηνός*).
Kyrrhestike:
Beroia: *Βωμός. Μάδβαχος. Πατρῷος. Σελαμάνης*.
Hierapolis (Bambyke): *Ἡλιοπολίτης? Σύριος*.
Kyrrhos: *Καταιβάτης*.
Pierien:
Antiocheia: *Ἀγοραῖος. Βοττιαῖος. Ἐπικάρπιος. Καπιτωλιεύς. Κάσιος. Νέμειος. Νικηφόρος. Ὀλύμπιος. Πολιοῦχος. Φίλιος*. Mzz.
Apameia: Mzz.
Bottia am Orontes: *Βόττιος* (-*ιαῖος*).
Kasion (Bg.): *Κάσιος*.
Laodikeia: Mzz.
Philadelpheia: *Κορυφαῖος*.
Rhosos: Mzz.
Seleukeia: *Κάσιος. Κεραύνιος. Νικάτωρ. Νικηφόρος. Ὀλύμπιος*.
Das eigentliche Syrien.
Apameia: *Βῆλος*.
Baitokaike: *Βαιτοκαικεύς. Ἅγιος Οὐράνιος*.
Emesa: *Ἡλιοπολίτης. Κεραύνιος*.
Larisa: Mzz.
Koile Syria.
Chalkis: Mzz.
Damaskos: [*Ἄϋμος*]. *Δαμάσκιος. Κεραύνιος. Κύριος. Ὀλύμπιος*.
Dion: *Ἡλιοπολίτης*.
Heliopolis: *Βαλάνιος. Ἡλιοπολίτης. Καπετώλιος. Μέγιστος*.
Batanaia: *Κύριος. Μέγιστος*.
Trachonitis. Kaisareia Paneas: Mzz.
Palmyrene. Palmyra: *Ἀνίκητος Ἥλιος θεὸς Αὔμου* (?) *Βῆλος. Ἐπήκοος. Ἡλιοπολίτης. Κεραύνιος. Μέγιστος. Ὕψιστος*.
Petraia. Bostra: *Ἄμμων. Βεελβώσωρος? Ἐπικάρπιος. Πάτριος* oder *Φράτριος. Πατρῷος. Σαφαθηνός*.

Phoinikien.
Arados: Mzz.
Byblos: *Οὐράνιος Ὕψιστος Σααρναῖος Ἐπήκοος. Κύριος. Μέγιστος. Σωτήρ*.
Karne: Mzz.
Marathos: Mzz.
Orthosia: Mzz.
Ptolemais-Ake: Mzz.
Sarba bei Byblos: *Ἐπουράνιος*.
Sidon: *Θαλάσσιος. Ὄρειος*. Mzz.
Tripolis: *Ἅγιος*.
Tyros: *Ὀλύμπιος*. Mzz.
Palaestina.
Askalon: Mzz.
Diokaisareia: Mzz.
Diospolis, spätrömischer Name für Lydda, s. *RE* 13, 2121, 33 ff.
Garizim (Bg. in Samaria): *Ἑλλήνιος. Ξένιος. Ὕψιστος*.
Gaza: *Ἀλδήμιος. Ἄλδος. Κρηταγενής. Κρηταῖος. Μαρνᾶς*.
Jerusalem: *Ὀλύμπιος*. Mzz.
Neapolis am Bg. Garizim: Mzz.
Tiberias: Mzz.
Auranitis. Dekapolis: *Κύριος. Μέγιστος?*
Gadara: Mzz.
Gerasa: *Ἅγιος. Βεελβώσωρος. Ἐπικάρπιος. Κεραός. Ὀλύμπιος. Σάραπις*.
Kanatha: *Μέγιστος. Μαρνᾶς*. Mzz.
Babylonien. Babylon: *Βῆλος.* [*Ἐνυάλιος*]. Vgl. auch *Βαλμαρκώδης. Τουρμαζγάδις*.

Afrika.

Ägypten: *Ἄμμων. Ἀμοῦν. Μελιγενέτωρ. Νεφώτης. Πολιεύς. Σάραπις. Σωτήρ*.
Akoris: *Μέγιστος. Πλουτοδότης*.
Alexandreia: *Βασιλεύς. Καπετώλιος. Μειλίχιος. Νέμειος. Ὀλύμπιος. Πολιεύς. Σινωπαῖος* (-*πίτης*). *Συνωμόσιος. Σάραπις. Σωτήρ. Φρύγιος*.
Ammon-Oase: *Θηβαιεύς*.
Arsinoe: *Ἐλευσίνιος*.
Diospolis: vgl. *Steph. Byz.* 234, 1 ff.
Herakleipolis: *Σωτήρ*.
Hermonthis: *Ἑρμωνθίτης*.
Kanobos: *Ἄμμων. Ἥλιος μέγας Σάραπις*.
Kasion (Bg. bei Pelusion): *Κάσιος*.
Magdola: *Σωτήρ*.
Memphis: *Θηβαῖος*.
Naukratis: *Θηβαῖος*.
Pelusion: *Σωτήρ*.
Pharos: *Σωτήρ*.
Philai: *Ἐλευθέριος*.
Ptolemais: *Ἥλιος. Σωτήρ*.
Schedia: *Σωτήρ*.
Syene: *Ἡλιοπολίτης*.
Tentyra: *Ἐλευθέριος*.
Thebai: *Ἄμμων. Θηβαιεύς. Θηβαῖος*.
Zephyrion: *Βῆλος?*
Kyrenaïke.
Barke: *Ἄμμων*.
Euesperides: *Ἄμμων*.
Kyrene: *Ἄμμων. Ἐλινύμενος. Εὐβουλεύς. Λύκαιος. Μειλίχιος. Ὀλύμπιος. Σωτήρ*.
Karthago: *Ἄμμων. Ἥλιος Πάνθεος. Σάραπις*.

Der Westen.

Sizilien. Abakainon: Mzz.
Agyrion: *Ἐλευθέριος*.

Aitna: *Αἰτναῖος. Ἐλευθέριος. Νέμειος.* Mzz.

Akragas: *Ἀταβύριος. Ὀλύμπιος. Πολιεύς. Σωτήρ.*

Akrai: *Ἀκραῖος.*

Alaisa: *Ἐλευθέριος. Μειλίχιος.*

Eryx: *Ἐλευθέριος.*

Galaria: *Σωτήρ.* Mzz.

Herbessos: *Ἐλευθέριος.*

Himera: *Ἐλευθέριος.*

Kamarina: *Σωτήρ.*

Katane: *Αἰτναῖος.* Mzz.

Kentoripa: *Ὥριος.* Mzz.

Panormos: Mzz.

Segesta: Mzz.

Selinus: *Ἀγοραῖος. Μειλίχιος* (*Mon. ant.* 32, 1927, 91. 382. 404). *Ὀλύμπιος. IG* 14, 268.

Syrakusai: *Ἐλευθέριος. Ἑλλάνιος. Ὀλύμπιος. Οὔριος. Στρατηγός. Τυραν?*

Tauromenion: *IG* 14, 428, 2. 5; 430, 2. 12. Mzz.

Tyndaris: Mzz.

Italien.

1. Unteritalien: *Κεραύνιος.*

Hipponion: *Ὀλύμπιος.*

Kaulonia: *Ὁμάριος.*

Kroton: *Ὀλύμπιος. Ὁμάριος.* Mzz.

Lokroi Epizephyrioi: *Ἐλευθέριος.* Mzz.

Metapontion: *Ἄμμων. Ἐλευθέριος.* Mzz.

Petelia: *Κεραύνιος.* Mzz.

Rhegion: Mzz.

Sybaris: *Ὀλύμπιος. Ὁμάριος.*

Tarent: *Ἐλευθέριος. Καταιβάτης.*

Thurioi: *Ἀγοραῖος. Προμανθεύς.*

2. Mittel- und Oberitalien.

Albanus mons: *Κεραύνιος.*

Aquileia: *Θαλῆς.*

Kyme: *Ὀλύμπιος?*

Ostia: *Ἄγγελος. Σαβάζιος. Σάραπις.*

Pompei: *Μηλίχιος. Φρύγιος.*

Portus Traiani: *Μαρνᾶς.*

Praeneste: *Σαβάζιος. Σάραπις.*

Rom: *Βεελέφαρος. Βροντῶν. Δολιχηνός. Ἐλευθέριος. Ἡλιοπολίτης. Καπετώλιος. Κεραύνιος. Λυκαῖος.* Maleciabrudes *Ξένιος. Ὀλύμπιος. Πάτριος. Πολιεύς. Σαβάζιος. Σάραπις. Τραγῳδός. Τροπαιοφόρος. Ὕπατος. Ὕψιστος.*

[Trebula im Sabinerland: *Πίστιος.*]

Gallien. Germanien.

Heddernheim: *Ὄλβιος.*

Mainz: *Σαβάζιος.*

Vienna (Prov. Narb.): *Βιέννιος.*

VI. Abriß der Geschichte der Zeusreligion.

Was wir über das ursprüngliche Wesen des Z., seinen Namen, Herkunft und Entwicklung in prähistorischer Zeit wissen oder vermuten können, ist o. S. 565 ff. dargelegt worden. Hier soll versucht werden, die Entfaltung, Aus- und Umgestaltung seines Wesens (d. h. der Vorstellung, die sich seine Gläubigen von ihm machten) und seiner Verehrung in der historischen Periode der griechischen Religionsgeschichte aus der Literatur von Homer an und aus den Dokumenten seines Kultus bis zum Ausgang des Altertums zu skizzieren. Die Dokumente und Zeugnisse sind größtenteils in dem o. unter IV gegebenen ausführlichen Verzeichnis der Kultbeinamen des Z. (oder in den dort zitierten früheren Artikeln dieses Lexikons) vorgelegt, das zugleich eine Art umfassendes Inventarium der Funktionen des Gottes darstellt. Z. hat, solange seine Religion bestand, niemals seinen ursprünglichen Charakter als Naturgewalt oder Elementargott eingebüßt. Darüber hinaus aber ist er zum Hort und Inbegriff jeglicher Rechtssatzung und Rechtsordnung, zum Weltenherrn und Universalgott, zur Personifikation der Weltordnung und Weltvernunft geworden und hat im Zuge der Hellenisierung der antiken Welt (z. T. schon vor dem 'Hellenismus') viele außerhellenische göttliche Wesen in sich aufgenommen oder sich ihnen angeglichen.

1. Z. als Höhen-, Wetter- und Orakelgott. Daß Z., soweit wir zurückschauen können, stets der auf den Höhen der Berge oder des Himmels thronende Herr der Wolken, des Wetters und insbesondere des Gewitters war, ist — im Gegensatz zu der Ungewißheit oder Zwiespältigkeit des ursprünglichen Wesens vieler anderer hellenischer Götter — unzweifelhaft, s. o. S. 565 ff. Während nun in der herrschenden Gesellschaft der homerischen Gedichte und der hellenischen Frühzeit, die ihre Felder von den Untertanen bestellen ließ, das Interesse für Boden und Wetter hinter den ritterlichen Interessen (Krieg, Sport, Jagd) zurücktrat, während dann die Bewohner der sich bildenden *πόλεις*, ihren Geschäften und ihrem Staat zugewandt, ihre Götter und Gottesbegriffe gemäß ihren veränderten Lebensformen ummodelten und die Denker ihren Blick auf das Ganze und auf die Welt der geistig-sittlichen Werte richteten —, blieben bei der bodenverbundenen bäuerlichen Bevölkerung (zu der auch ein Teil der städtischen Bevölkerung lange Zeit in enger Verbindung stand) auch die Gottheiten, die als Herren von Himmel und Erde über ihr Wohl und Wehe bestimmten, dauernd in ihrer ursprünglichen Wesenheit lebendig. Unter diesen nahm der Herr des Wetters, von dem Gedeihen oder Mißwachs der Feldfrüchte abhing, naturgemäß eine hervorragende Stelle ein, und ebenso naturgemäß dachte man im gebirgigen Lande sich ihn auf den Spitzen der höchsten Berge wohnend, um die die Wolken sich sammelten, von denen die Wetter herunterzukommen schienen. So hieß der Wettergott in Attika *Παρνήθιος* oder *Ὑμήττιος*, in Boiotien *Κιθαιρώνιος*, *Ἑλικώνιος*, *Ὕπατος* oder *Λαφύστιος*, in Thessalien *Ὀλύμπιος* oder *Ὀσσαῖος* usw. (s. o. S. 567 ff.), und der von dem höchsten und gewaltigsten Berge Griechenlands, dem Olymp, genommene Name wurde von Homer aus sein in Hellas wie in der ganzen antiken Welt am weitesten und allgemeinsten verbreiteter Beiname. Er offenbarte sich ebenso als das Numen des klaren Tagesglanzes, in dem er wohnte, als *Αἰθήρ*, *Αἰθέριος*, *Αἴθριος* (poetisch: *αἰθέρι ναίων, πρέπων δι' αἰθέρος*, s. *Bruchmann, Epith.*), wie als Spender des befruchtenden, im Mittelmeergebiet vielerorts oft lange entbehrten, herbeigeschnten und durch Zauberriten herbei-

gezogenen Regens, als Z. *Δεύσιος*, *Ἰκμαῖος*, *Ὄμβριος*, *Ὑέτιος* (poetisch: *ὀμβροτόκος*, *πέμπων ὑετούς*, s. *Bruchmann, Epith.*). Auch als Herr des Nebels, Taus und Hagels wurde er angerufen, s. *Ἀέριος*, *Ἑρσαῖος*, *Χαλάζιος*, und als Sender erfrischender Winde (*Εὐάνεμος*) und der verheerenden Herbst- und Winterstürme (*Μαιμάκτης*; vgl. auch *Βόρειος* und die poetischen Beiwörter *ἠεροφεγγής*, *κελαινεφής*, *νεφεληγερέτα*, *ὀρσινεφής*, *πολυνεφέλας*, *ὑψινεφής*). Auch in das ihm sonst fernliegende Gebiet der Schiffahrt mochte er als *Οὔριος* so hinübergreifen. (In der Poesie ist dieses Beiwort nur metaphorisch verwendet worden, s. *Bruchmann* 136). Am auffälligsten aber, furchtbar und doch segenspendend zugleich, trat er als Gewittergott in die Erscheinung, als *Ἀστεροπητής*, *Ἀστραπαῖος*, *Στορπαῖος*, *Ἀστράπιος*, *Ἀστράπτων*, *Στράπτων*, *Βρονταῖος*, *Βροντῶν*, *Καβάτης*, *Καταιβάτης*, *Καππώτας*, *Κεραυνός*, *Κεραύνιος*, *Κεραυνοβόλος*, *Τερπικέραυνος*. (Dazu treten zahlreiche poetische Beinamen und Prädikationen: *αἰολοβρόντας*, *ἀκοντιστὴρ κεραυνοῦ*, *ἀργικέραυνος*, *βαρυβρεμέτας*, *βαρύγδουπος*, *βαρύκτυπος εὐρύοπα*, *ἐγχεικέραυνος*, *ἐλασιβρόντης*, *ἐλατὴρ ὑπέρτατε βροντᾶς ἀκαμαντόποδος*, *ἐριβρεμέτης*, *ἐρίγδουπος*, *ἐρισμάραγος*, *ἐρισφάραγος*, *καρτεροβρόντας*, *κεραυνοβρόντης*, *μεγαβρόντης*, *μεγαλοβρεμέτης*, *ὀρσίκτυπος*, *ποιῶν τὰς ἀστραπάς*, *βαρυόπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρύτανιν*, *πυρίβρομος*, *πυρόεις*, *πυρ(σο)φόρος*, *στεροπηγερέτα*, *τοῦ κεραυνοῦ τῶν βελῶν ὁ τοξότης*, *ὑψιβρεμέτης*, *φλεγόμενος πυρί*, *φλογόεις*, *φοινικοστερόπας*: Belege bei *Bruchmann*, *Epith.* 122 ff.). Auch die Beinamen mit *αἰγίς* gehören wohl hierher. Indem er so mit stets neu erschütternder und betäubender Gewalt sich ins Bewußtsein drängte und seine Macht offenbarte, blieb er dauernd und allerorten in dieser Form im Kult lebendig, obschon zu konstatieren ist, daß diese Seite seines Wesens in der späteren Zeit zufolge der Verschmelzung mit kleinasiatischen Gewittergöttern (s. besonders *Βροντῶν*) stärker betont worden ist als früher und im eigentlichen Hellas. Der Donnerkeil und der Adler als Blitzträger waren immer seine hervorragendsten, nur ihm eigenen Attribute. — Der Wetter- und Gewittergott wurde leicht und früh zum Gott des ganzen Himmels (*Οὐράνιος*), von dem ihn andererseits die theologische Spekulation genealogisch ableitete; von da war der Weg nicht weit zum Sternengott (*Ἀστέριος*), aber als solcher ist Z. nur vereinzelt und dazu unsicher und spät bezeugt und jedenfalls ohne Bedeutung. (Auch die poetischen Epiklesen *ἀστεροσκόπος* und *ὄρχαμος ἄστρων* sind ganz spät.) Ebenso steht der Planetengott Z. auf einem andern Blatt und hat nichts mit hellenischer Z.-Religion zu tun. — Hingegen hatte der Wettergott Z. eine nicht ganz geringe mantische Bedeutung. Atmosphärische Erscheinungen, die ja alle von ihm stammten, besonders auch Blitzschläge, wurden nicht nur als Wetterzeichen, sondern allgemein als Vorzeichen, Offenbarungen des göttlichen Willens genommen; so gab es Kulte des Z. *Σημαλέος*, *Σημαντικός*, *Τεράστιος*, *Ἐναίσιμος*; vgl. das Wort *διοσημία*. Darüber hinaus aber ist Z. eigentlicher Orakelgott nicht gewesen. Das alte Orakel von Dodona mit seinem seltsamen, altfränkischen Kult war eine Art ehrwürdigen Kuriosums (so erscheint es schon in der *Ilias Π* 233 ff.) ohne weiter wirkende religiöse Bedeutung (anders *Lesky*, *Wiener Stud.* 46, 1928, 48 ff.), und auch in dem Orakel des Z. *Τροφώνιος* in Lebadeia hat man meist eine örtliche, allenfalls landschaftliche Angelegenheit gesehen, die mit dem eigentlichen Z. wenig zu tun hatte und für die Z.-Religion im ganzen nur eine untergeordnete Rolle spielte. Die Mantik hat Z. seinem Sohn Apollon überlassen, der (sofern man sich bemüßigt fühlte, den Zusammenhang zu erklären) als Verkünder des Willens seines allmächtigen Vaters erscheinen mochte. Diese Verkündung an die Menschen selbst zu übernehmen, mochte auch unter der Würde des Götterkönigs sein.

2. Z. als Erdgott. Die Frage, ob und inwieweit Z. alte Erdgötter in sich aufgenommen hat, bleibe hier unerörtert; (gewiß waren solche die schlangengestaltigen Hausgötter Z. *Φίλιος*, *Μειλίχιος*, *Κτήσιος*, u. Abs. 8). Jedenfalls trat er, indem er im *ἱερὸς γάμος* sich mit der mütterlichen Erdgöttin vereinigte und sie, im Regen niederfahrend, befruchtete, zur Erde in ein enges Verhältnis, ging er wenigstens zeitweilig in sie ein. Die Früchte der Erde waren nicht nur ihr, sondern auch sein Erzeugnis; auch er war Früchtespender, *Καρποδότης*, ein Vegetationsgeist und auch in diesem Sinne ein agrarischer Gott, der bei der Bestellung des Ackers als *Ἀρότριος*, *Ἀρουραῖος*, *Γεωργός* oder als *Χθόνιος* schlechthin (*Hes. Erga* 465), wenn es ans Reifen und Ernten ging, als *Ἐπικάρπιος*, *Καρποδότης*, *Ὀπωρεύς*, wohl auch *Πλούσιος*, *Πλουτεύς*, *Πλουτοδότης* Verehrung genoß (poetisch: *φυτάλιος*, *φυτάλμιος*, *φυτουργός*). Doch ist diese agrarische Seite seines Wesens in der eigentlichen hellenischen Z.-Religion nicht sehr stark zur Entwicklung gelangt. Der ausgesprochene kretische Jahres- und Vegetationsgott Z. (der zugleich der Gott der Rinder, der Helfer der Menschen beim Ackerbau, ist), vorgriechischer Herkunft, ist ein Sonderfall, der religiös nicht über die Grenzen der Insel hinausgewirkt hat, der Z. *Ἐπικάρπιος* ist häufiger nur in Kleinasien bezeugt, der *Ἔνδενδρος*, der wohl mit dem Eichengott von Dodona wesensgleich ist (ohne daß Beziehungen zwischen beiden bestehen müssen), eine vereinzelte Erscheinung. Doch darf andererseits nicht vergessen werden, daß die schönsten und eindrucksvollsten dichterischen Verherrlichungen des *ἱερὸς γάμος* dem 5. Jahrhundert und Männern entstammen, die zugleich mehr als andere Z. als geistig-sittliche Macht begriffen und gedeutet haben, s. o. S. 591. Endlich ist daran zu erinnern, daß Z. *Ἅιδης*, Z. *Χθόνιος* und *Καταχθόνιος* einer der ältesten und hervorstechendsten Fälle ist, in denen das Wort Z. nicht mehr die besondere göttliche Person dieses Namens, sondern 'den (obersten oder nur den betreffenden) Gott', 'den Herrn' bedeutet, der erst durch das Beiwort prädiziert wird (s. auch u. S. 701). Dies gilt ganz und gar für den

3. Z. Ἐνάλιος und Θαλάσσιος. Meergott ist der hellenische Z. nie gewesen. Über den so benannten Gott von Sidon soll damit nichts ausgesagt sein; er ist eine Frage für sich wie der Quellgott, der, wie es scheint, in dem Z. Νάιος von Dodona steckt. Vgl. auch den Z. Λιμενοσκόπος bei *Kallim.* fg. 114 *Schn.* und über *Arat. Phain.* 3 f. u. S. 701.

4. Z. der stärkste, mächtigste und weiseste der Götter; Z. und das Schicksal. Die Wesensart des homerischen Zeus ist schon o. S. 565 ff. umrissen. Daß er der auf dem Olymp, im Äther, im Himmel (ineinanderfließende Vorstellungen, so sehr richtig o. S. 570 f.) thronende Wolken-, Wetter- und Gewittergott ist, ist dem Dichter wie seinem Publikum selbstverständlich und stets gegenwärtig, aber hervor tritt in dieser Dichtung nicht dieser sein elementarer Charakter, sondern seine Eigenschaft als höchster, stärkster und mächtigster Gott, als unumschränkter Herrscher über Götter und Menschen, auf den man wohl mit gütlichen Mitteln einwirken, gegen den sich aber niemand gewaltsam auflehnen noch auch ihn ungestraft betrügen kann. Diese im Epos festgelegte Stellung des Z. hat sich unter entscheidender Mitwirkung ebendieses Epos im Verlaufe des hellenischen Mittelalters in der ganzen hellenischen Welt durchgesetzt unter Zurückdrängung anderer vordem mächtiger Götter, besonders des Poseidon (nach der neben anderen besonders nachdrücklich von *Wilamowitz* vertretenen Auffassung, zuletzt *Glaube der Hell.* 1, 212 ff. 220 f.). Diese seine in der historischen Zeit nirgends mehr bestrittene Vorzugsstellung vor allen Göttern ist eben der Grund, daß Z. kaum irgendwo außer in Olympia als lokaler Hauptgott erscheint wie Athena in Athen, Apollon in Delos und Delphoi oder Artemis in Ephesos. Ihn konnte keine Gemeinde besonders für sich in Anspruch nehmen, er war hellenischer Gemeingott, früh als Πανελλήνιος begriffen, so vereinzelt und z. T. spät dieser Name ist. Auch wo ihm neben den großen Tempeln und den glänzenden Festen der lokalen Hauptgottheiten nur eine dürftige Wohnung und ein bescheidener Kult eingeräumt war (oder gar kein öffentlicher Kult bestand, was in manchen kleineren Orten der Fall gewesen sein wird), fehlte das Bewußtsein von seiner überlegenen Macht nicht und kam bei gegebener Gelegenheit zu gebührendem Ausdruck (s. Absatz 5). Immerhin äußerte sich die wachsende Macht und Geltung des Z. darin, daß ohne Zweifel fortlaufend in allen bedeutenden Gemeinden neben den uralten lokalen Hauptkulten auch ein Z.-Kult nach dem anderen errichtet wurde; als Beispiel sei nur auf Athen, Delos und Delphoi verwiesen, wo die Z.-Kulte zahlreich, aber doch unbestreitbar viel jünger sind als der Athena- und Apollondienst. Das eben Gesagte gilt für die eigentliche hellenische Religion; in Syrien und Kleinasien (besonders in Karien) ist Z. oft der Besitzer des Hauptkultus. Das ist dann aber nicht der hellenische Z., sondern ein Barbarengott in hellenischer Verbrämung. Die Zahl der Kultbeinamen, die den Charakter des Z. als des mächtigsten Gottes ausdrücken, ist nicht allzu groß, und die meisten von ihnen teilt Z. (aus naheliegenden adulatorischen Gründen) mit dem oder jenem geringeren Gott: Ἐπιτέλειος, Ἐπιφανέστατος, Εὐρυσθενής, Κράτιστος, Κύδιστος, Μέγας, Μέγιστος, Παγκρατής, Σθένιος, Τύραννος, Τέλειος, Τελεσίεργος (-ουργός), Τελεσφόρος, Ὕπατος. Hingegen Ἀρχάγαθος, Παμβασιλεύς, Παννπέρτατος, Σκηπτοῦχος, Ὕψιστος, Ὑψιμέδων scheinen Z. allein eigen zu sein. Viel reicher ist das Register der Prädikate, mit denen die Dichter Z. als Höchsten und Gewaltigsten der Götter gefeiert haben. Sie seien (aus *Bruchmann*) hier zusammengestellt, obwohl sie schon in das Kapitel Z. als Allgott und Weltenherr (s. u. Absatz 10) hineinführen: ἄριστος Ὀλυμπίων, κράτιστος θεῶν, Ὀλύμπιον κράτος, κρείων θεῶν, κύδιστε μέγιστε θεῶν αἰειγενετάων, θεῶν σημάντωρ πάντων, ταγὸς μακάρων, φέρτατος θεῶν; ἀνίκητος, εὐρυανάσσων, καθυπέρτερος, μεγασθενής, ὕπατος μήστωρ, νεμέτωρ, παμμέγας, παμμεδέων, πανδαμάτωρ δαίμων, πάνταρχος, παντελής, παννπέρτατος, πασιάναξ, πελώριος, πολυσθενής, κοινὸς ταμίας, ὑψίζυγος, φρικτός, φρικώδης; πάντων ἀρχά(γέτας), διατάκτωρ πάντων, ἰδίοις νοήμασι κρατύνων, κρατύνων . . . παντ' ἀνάσσων, αἰῶνος κρέων ἀπαύστου, κύριος πάντων, νέμων πάντα, νωμῶν πείρατα καὶ ζωῆς καὶ θανάτου, τῶν μελλόντων ταμίας. Den Gipfel erklimmen das Prooemium von *Hesiods Erga* das ich nach wie vor für viel später halte, (s. o. S. 575 f.) und des *Aischylos* Anruf *Hik.* 524 ff.: ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ. Allegorisch ist die überlegene Macht des Z. bei *Hes. Theog.* 383 ff. durch die Erzählung umschrieben, daß Zelos und Nike, Kratos und Bie seine ständigen Begleiter werden; in der ersten Szene des *Prom.* des *Aisch.* sind die letzten beiden die Schergen, die als Helfer des Hephaistos Prometheus an den Kaukasos schmieden; Zitat bei *Kallim. h.* 1, 67; weiteres u. — Daß die überragende Macht des Z. sich nicht nur auf seine physische Kraft (dazu die berühmten Stellen *Il.* Θ 13 ff. und Ο 104 ff., o. S. 565), sondern auch auf geistige Überlegenheit gründet, ist seit Homer jedem Griechen bewußt, vgl. Stellen wie *N* 355 πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδη und die Epitheta ἀγκυλομήτης, μητίετα, μητιόεις, ἄφθιτα μήδεα εἰδώς (*Hes. Th.* 545. 550. 561; sehr spät περισσόνοος, σοφός, πάνσοφος, φρόνιμος) und zahlreiche Äußerungen in Poesie und Prosa seit *Hesiods* Darstellung von Z.s Sieg über Prometheus im Kampf der Geister (mit der Moral ὡς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν, *Th.* 613) und der Metisparabel *ebd.* 886 ff. Kultische Epiklesen sprechen nicht von seiner Weisheit, wohl aber von seinem scharfen Auge, das alles sieht (wie Helios): Ἐπόπτης, Ἐπόψιος, Πανδερκής, Πανόπτης, dazu *Hes. Erga* 267 ff.:

πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας
καί νυ τάδ' αἴ κ' ἐθέλῃσ' ἐπιδέρκεται, οὐδέ ἑ λήθει,
οἵην δὴ καὶ τήνδε δίκην πόλις ἐντὸς ἐέργει,

womit Z. schon Allwissenheit und Allgegenwart beigelegt wird, während in der *Il.* Α

noch seine Rückkehr von den Äthiopen abgewartet werden muß und er in Ξ eingeschläfert und sein Wille durchkreuzt wird. — Das hohe Selbstbewußtsein des höchsten Gottes drückt das homerische Beiwort *ὑπερμενής* aus; spät sind *ὑπέρθυμος* und *ὀβριμόθυμος*.

Neben einem allmächtigen und allwissenden Z. bleibt logischerweise für ein von ihm unabhängiges oder gar über ihm stehendes Schicksal kein Raum. Doch ist im *homerischen* Epos ihr Verhältnis nicht zur Klarheit gebracht. *Hesiod* hat die Überlegenheit des Z. über das Schicksal durch die Genealogie ausgedrückt, die ihn mit Themis zum Vater der Moiren macht, *Theog.* 901 ff. Dasselbe spricht der Kult des Z. *Μοιραγέτης* aus. In der Folgezeit wird im allgemeinen das Schicksal mit dem Ratschluß des Z. identifiziert, bis die Stoa genauere Formulierungen versucht. Vgl. o. 2, 3088 ff.; 5, 1309 ff.; *Gundel, Heimarmene, RE* 7, 2622 ff.; *Eitrem, Moira, RE* 15, 2450 ff.; *Eckhard Leitzke, Moira u. Gottheit im altgriech. Epos,* Diss. Göttingen 1930.

5. Z. nicht Kriegsgott, aber Siegverleiher. Der stärkste und mächtigste der Götter ist naturgemäß unbezwinglich und Sieger in jedem Kampf. Aber seine Kämpfe liegen in der Vergangenheit. Seit er die Giganten, Titanen und Typhon bezwungen hat (s. die bezüglichen Artikel), führt er selber keinen Kampf mehr, weil sich kein Gegner ihm zu stellen wagt. (Der naheliegende Gedanke, daß eigentlich jedes Gewitter einen neuen Kampf des Z. darstellt, wird weder im Kult noch im Mythus verwertet.) Während in der *Ilias* die anderen Götter sich persönlich in den Kampf gegeneinander oder auch gegen Menschen stürzen, Aphrodite sogar von einem Menschen verwundet wird, ist dies tief unter der Würde des Z.; er lenkt die Schlacht von der Höhe des Ida aus (auf den er sich allerdings vom Olymp her begibt) allein durch seinen Willen. Er ist nicht Gott des Kriegshandwerks und Selbstkämpfer, sondern, wie in allem, 'Vollender', so insbesondere Siegverleiher: *Ἐπινίκιος, Καλλίνικος, Νικήτωρ* (*-κάτωρ*), *Νικαῖος*. *Νικηφόρος* heißt er ebensowohl als 'Siegbringer' wie als 'Träger der Nike' im Sinne der bildlichen Darstellungen. Zur ständigen Begleiterin des Z. hat Nike schon *Hes. Theog.* 383 ff. gemacht. Sein Wille verursacht durch eine nicht näher beschriebene magische Wirkung die Kampfentscheidung, die *τροπή*, das terga vertere des Feindes. Danach heißt er *τροπαῖος*, und ihm wird das *τροπαῖον* errichtet und geweiht. Vgl. auch *Τροπαιοῦχος* und *Τροπαιοφόρος*. Bei *Soph. Trach.* 26 gibt Z. *Ἀγώνιος* Herakles den Sieg über Acheloos, und *ταμίης πολέμοιο* heißt er bei dem späten *Tryphiodor*. Höchst charakteristisch für die Vorrangstellung des Z. als Siegverleiher ist die berühmte Gelübdeinschrift der Selinuntier aus der Mitte des 5. Jahrhunderts *IGA* 515 = *IG* 14, 268 = *Dittenberger Syll.*^{3} 1122: *διὰ τὸς θεὸς τόσδε νικõντι τοὶ Σελινόντιοι· διὰ τὸν Δία νικõμες καὶ διὰ τὸν Φόβον καὶ διὰ Ἑρακλέα καὶ δι' Ἀπόλλονα καὶ διὰ Ποτειδᾶνα καὶ διὰ Τυνδαρίδας καὶ δι' Ἀθαναίαν καὶ διὰ Μαλοφόρον καὶ διὰ Πασικράτειαν καὶ διὰ τὸς ἄλλος θεός, διὰ δὲ Δία μάλιστα* usw. Hier ist Z. den kriegerischen Gottheiten Phobos, Herakles, den Tyndariden und Athena vorangestellt und zum Schluß noch einmal seine entscheidende Bedeutung als Siegverleiher hervorgehoben (vgl. *RE* 2 A, 1271). Dem Z. *Ἀγήτωρ* opferte in Sparta der König vor dem Auszug ins Feld, und die Priestertümer des Z. *Οὐράνιος* und des Z. *Λακεδαίμων* standen den beiden Königen, den erblichen Heerführern, zu. Ähnlich wird die Rolle des Z. *Ἡγήτωρ* in Argos gewesen sein. Eigentlicher Kriegsgott war er auch da nicht. Die Kultbeinamen, die Z. ein ausgesprochen kriegerisches Wesen geben, eignen nicht dem hellenischen Z., sondern ihm gleichgesetzten kriegerischen Barbarengöttern: Z. *Στρατηγός* ist paphlagonisch, Z. *Ἀλαλάξιος* und Z. *Στράτιος* (obgleich letzterer sich dann auch in Hellas ausgebreitet hat) sind karisch, und der Z. *Ἐνυάλιος* bei *Ios. ant. Iud.* 1, 119 (wenn man ihn überhaupt in Betracht ziehen will) babylonisch. Zu dem Gesagten stimmt auch die äußere Erscheinung des Gottes. Sie ist nur bei den eben genannten, als Z. hellenisierten Barbarengöttern kriegerisch, sie sind bewaffnet, vor allem der karische Z. *Στράτιος* mit der Doppelaxt, oft dazu noch mit der Lanze. Dem hellenischen Z. hingegen fehlt zwar kaum jemals seine Waffe, der Blitz, aber mindestens seit dem 5. Jahrhundert trägt er sie nicht drohend zur Schau, sondern sie ist ihm nur als unentbehrliches Attribut unauffällig beigegeben, so daß sie keinen militärischen Zug in das Bild des in unbestrittener Hoheit ruhevoll waltenden und richtenden Herrschers bringt. (Anders erscheint der Gott natürlich, wenn er im Gigantenkampf dargestellt ist; aber das ist Mythen-Illustration, Preis vergangener Taten, nicht Gegenwarts-Religion; oder, wie auf dem Pergamonfries, Siegesfeier in mythologischer Einkleidung). — Daß Z. zum Sport ein näheres Verhältnis gehabt habe, darf man aus dem vereinzelt bezeugten Beiwort *Παλαιστής* (o. 3, 1263) kaum erschließen, obschon die Sage von seinem Ringkampf mit Herakles in Olympia lokalisiert und er ja der Herr der Olympischen (und anderer) Spiele ist. Aber natürlich wurde er auch in den sportlichen Kämpfen als der höchste Siegverleiher angerufen und war der Bürge für die Einhaltung des sportlichen Komments (*Paus.* 5, 21, 2).

6. Z. als Nothelfer. Der stärkste und mächtigste Gott ist selbstverständlich auch der stärkste Helfer in jeder Not und als solcher angerufen worden. Andererseits ist es natürlich, daß der einzelne in seinen kleineren und größeren Nöten sich eher an die vertrauten kleineren Gottheiten, vor allem an die Schutzpatrone seiner Heimat, oder an die der jeweiligen Situation gemäßen Götter wendete. Immerhin ist auch vereinzelt Z. als *Ἀλεξητήριος, Ἀλεξίκακος, Ἀποτρόπαιος, Πανσίλυπος* bezeugt. Der Z. *Ἐπίκουρος* im karischen Alabanda wird als kriegerischer Helfer verstanden worden sein. Überall verbreitet aber ist Z. *Σωτήρ*, s. auch u. Absatz 8 und 9. Recht alt ist gewiß Z. *Ἀπόμυιος*, der Abwehrer der Fliegenplage

in Olympia; zur Zeit der entwickelten Z.-Religion hätte man dafür kaum noch den Weltenherrn bemüht. Ihr ist vielmehr die Betonung der Güte und Gnade des Gottes gemäß, die sich in den Epitheta *Ἐπήκοος, Εὐμενής, Χαριδότης* ausspricht.

7. Z. als Rechtshort und Schwurgott. Der Gedanke, daß Z. (und die anderen Götter) Hüter und Schützer der Rechtsordnung unter den Menschen sei, ist dem *homer*ischen Epos nicht fremd. Der Glaube, daß Vergehen gegen Götter und Eltern, Verletzung des Gast- und Asylrechts, Meineid und Vertragsbruch von den Göttern, insbesondere von Z., bestraft werden, kommt mehrfach in der *Ilias* (besonders *Γ*) und noch öfter und stärker in der *Odyssee* zum Ausdruck, s. *Finsler, Homer*[2] 1, 248 ff. Aber es fehlt viel, daß das Epos von diesem Glauben oder einer solchen Forderung getragen wäre. Nur gelegentlich wird das Handeln der Götter von der Rücksicht auf die Gerechtigkeit oder gar von Liebe und Erbarmen mit den Leidenden geleitet; öfter ist von ihrem Neide die Rede. Ein völlig anderes Bild zeigt *Hesiod.* Zwar in der *Theogonie* tritt Z. als ethische Macht nur in der Allegorie hervor, die ihn zum Gatten der Themis und zum Vater der Horen Eunomie, Dike, Eirene sowie der Moiren macht. Aber die *Erga* sind ganz erfüllt von der inbrünstigen Überzeugung, daß Z. der Gerechtigkeit zum Siege verhilft und jede Rechtsbeugung, jede Beleidigung seiner Tochter Dike (256 ff.), schließlich am einzelnen wie an der Gemeinde rächt, die ihn in sich duldet. Seit *Hesiod* ist diese ethische Auffassung der Götter und insbesondere des Z. Gemeingut und äußert sich weithin in der Literatur sowohl wie im Kult. Zeus ist als *Ξένιος* Schützer der Fremden und des Gastrechts (*ἔφορος ξείνων Kaibel, Epigr.* 791, 2; speziell *Μετοίκιος* in Athen, der ganz ohne zureichenden Grund von *Michel Clerk*, s. o. 2, 2941, 59 ff. in Zweifel gezogen wird), als *Ἀφίκτωρ, Ἱκέσιος, Ἱκέτας, Ἱκετεύς, Ἱκετήσιος* usw. der Hilfeflehenden und des Asylrechts, als *Φύξιος* der Landflüchtigen, als *Πίστιος* jeder Art von Verträgen. Verfolger der Verbrecher, besonders der mit Blutschuld Beladenen, Helfer des Rächers ist Z. *Ἀλάστορος, Παλαμναῖος, Παλάμνιος, Προστρόπαιος, Τιμωρός, (Ἀμείλικτος)*, auch wohl *Ἄγος, Ἀραῖος, Ζητήρ*; doch nimmt er als *Καθάρσιος* und *Λιταῖος* auch die dem Verfolgten verbliebenen Rechte wahr. Zur Entdeckung des Diebstahls hilft er als *Κλεπτόφωρος* oder *Ἐπικλόπειος*. Vgl. noch die literarischen Epitheta *δικασπόλος, δικηφόρος, ἰθύδικος*. — Der Charakter des Z. als Hort und Bürge des Rechts und der Verträge spricht sich vor allem auch darin aus, daß er — trotz der auf diesem Gebiete herrschenden großen Vielfältigkeit nach Örtlichkeiten wie auch nach Alter und Geschlecht — doch ohne Zweifel in besonders hervorragendem Maße als Schwurgott angerufen wird, vorzugsweise bei feierlichen Staatsverträgen. Mehrere Kultbeinamen sind dem Z. in dieser seiner besonderen Eigenschaft zu eigen, nicht nur *Ἐφόρκιος* und *Ὅρκιος* (dazu *Συνωμόσιος* in der Gegend von Alexandreia), sondern, wie es scheint, auch *Ἐξακεστήρ(ιος)* (in Athen), *Ἀμάριος* (beim achäischen Bund), *Ἄρειος* (Passaron in Epirus), *Ἀρεύς* (in Arkadien), *Ὁράτριος* (in Kreta). Vgl. *Ziebarth, De iureiurando in iure Graeco quaestiones,* Diss. Göttingen 1892; *R. Hirzel, Der Eid*, Leipzig 1902.

8. Z. als Schützer von Haus, Familie und Sippe. Z. als Hüter des Rechts ist der oberste Hüter jeglicher gesellschaftlichen Ordnung unter den Menschen. So ist er zunächst der Hort der kleinsten sozialen Zelle, des Hauses und der Familie. Als Z. *Ἑρκεῖος* (seltener *Μεσέρκειος*) erscheint er schon bei *Homer* als der Schutzgeist des vom Gehege umschlossenen Haus- und Hofraumes und der darin lebenden Wohngemeinschaft. *Sjövall,* der S. 7—48 den Z. *Ἑρκεῖος* ausführlich behandelt, zeigt, daß er in der älteren Zeit ein Gott der Herrenreligion war und erst später, im Verfolg der Demokratisierung, insbesondere in Athen, in den allgemeinen bürgerlichen Hauskult gelangt ist. (Andererseits ist mehrfach der *Ἑρκεῖος*-Kult eines Dynasten zum Staatskult der ihn ablösenden freien Gemeinde geworden). Er hatte seinen Altar inmitten des Hofes. Ihm wesensgleich oder doch nahe verwandt ist Z. *Ἐφέστιος* (oder *Ἐπίστιος*; anderwärts *Ἑστιάχος* oder *Ἑστιοῦχος*). Dem gleichen Vorstellungskreis gehören Z. *Πατρῷος, Ὁμόγνιος, Γενέθλιος* an, die über die Erfüllung der Pflichten wachen, die die Familienmitglieder (besonders Kinder gegen die Eltern) und weiterhin die Angehörigen der Sippe gegeneinander haben. *Dion. Hal. arch.* 1, 67, 3 hat die römischen Penaten griechisch als *πατρῴους, γενεθλίους, κτησίους, μυχίους, ἑρκείους* umschrieben mit dem Hinzufügen, daß sie alle etwa dasselbe bedeuteten. Im Z. *Κτήσιος* (auch *Παγκτήσιος*) ist jedoch — im Gegensatz zu der eben erläuterten sittlichen Bedeutung des *Πατρῷος, Ὁμόγνιος, Γενέθλιος* — mehr die materielle Seite seines Wesens betont, daß er für die Erhaltung und Mehrung des Besitzes, auch der Gesundheit der Familie sorgt; zu den *ἐνοικίδιοι θεοί* rechnet ihn (mit Tyche und Asklepios) eine Weihinschrift in Panamara, *Bull. corr. hell.* 12, 1888, 269 no. 54. Sein ursprüngliches Wesen ist viel erörtert worden, s. zuletzt *Sjövall* 53—74; er war in erster Linie ein Gott des Hauskultes, ist aber (ähnlich wie der Z. *Ἑρκεῖος*) mehrfach auch in den öffentlichen Kult übergegangen. Vielleicht ist Z. *Πάσιος* mit ihm identisch; nahe verwandt ist ihm auch Z. *Σωτήρ*, im Hauskult vor allem zu den 'Göttern des Symposions' gehörig, s. *Nilsson, Symb. phil. Danielsson* 227 ff., doch schon bei *Aisch. Suppl.* 26 f. *οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν* genannt, übrigens von viel größerer Bedeutung im Staatskult, s. Absatz 9. Zu den Reichtum und Segen spendenden Göttern des privaten sowohl wie des öffentlichen Kults gehört ferner Z. *Φίλιος*, dessen nahe Verwandtschaft mit Z. *Κτήσιος Sjövall* 54 ff. im Anschluß an *Nilsson, Ath. Mitt.* 33, 1908, 284 hervorgehoben hat. Mit Recht aber betont jetzt *Nilsson, Symb. phil. Danielsson* 219 ff. wieder (unter Hinweis auf die bei *Cook* 2, 1176, 5, s. auch o. S. 664 und

3, 2305, gesammelten antiken Erläuterungen dieser Epiklesis) die starke ethische Bedeutung dieses Gottes als des Beschützers der Freundschaft und Liebe sowohl in der Familie als auch im selbstgewählten Freundeskreis, beim Freundschaftsmahl und im Klub, auch sogar zwischen verfeindet gewesenen Grenznachbarn (*Aristoph. Ach.* 730). [Aber *Nilssons* Interpretation von *Eur. Andr.* 602 ff. ist allzu künstlich; wenn Peleus zu Menelaos über Helena sagt

ἥτις ἐκ δόμων
τὸν σὸν λιποῦσα Φίλιον ἐξεκώμασε
νεανίου μετ' ἀνδρὸς εἰς ἄλλην χθόνα,

so ist die natürliche Auffassung des *Φίλιος* doch die, daß er der das Liebesband zwischen den Gatten hütende Hausgott ist, dem die pflichtvergessene Helena den Rücken kehrt.] Ein Freundschafts- und Schutzgott ist auch Z. *Μειλίχιος*, der 'Gnädige'; doch nach *Nilsson* a. a. O. 224 ff. ist er dazu erst seit dem 5. Jahrh. geworden aus einem ursprünglichen Sühnegott, so daß er als 'der durch Sühne gütig Gestimmte' zu erklären wäre. Ohne solche Sonderbedeutung ist ein einfacher Schutzgott der Freundschaft, öfters mit Z. *Φίλιος* zusammen genannt, der Z. *Ἑταιρεῖος*. In den Kreis der Schutzpatrone der Familie fügt sich endlich auch Z. *Τέλειος*, seltener *Ἐπιτέλειος* (dessen Funktion aber bei weitem nicht damit erschöpft ist, s. Absatz 4). Er ist, zusammen mit Hera *Τελεία*, der 'Vollzieher' der Ehe, aber weiter auch derjenige, der das ganze eheliche Leben, die Kinderaufzucht und das Gedeihen des Hauses beaufsichtigt und zu seiner *τελείωσις* führt, auch die Erfüllung der Pflichten aller Familienmitglieder gegeneinander überwacht. So hat er auch gelegentlich die Namen *Γαμήλιος* und sogar *Ἐνωδίν* erhalten. (Auch Z. *Θαλής* und *Ἀμφιθαλής* könnte hierher gehören.) Über das Haus hinausgreifend ist er als *Φράτριος* und *Ἀπατούριος* auch der Schützer der weiteren Geschlechterverbände. Vgl. auch Z. *Ἐπικοίνιος*, Z. *Πάνδημος* und Z. *Στοιχαῖος* usw. o. 4, 1537. Adlige Familien, die sich von ihm herleiteten, haben ihn natürlich als göttlichen Ahnherrn und Schutzpatron des Geschlechts angerufen.

9. Z. als politischer Gott. Wenn Z. der höchste Hort jeglicher Rechtsordnung ist, muß er vor allem der Schützer des Staates sein. Das ist er — unbeschadet der großen Bedeutung, die gerade auf diesem Gebiete die alten lokalen Stadtgötter und Burgherren oder -herrinnen hatten — vorzugsweise von den ältesten Zeiten an bis zum Ausgang des Altertums gewesen und hat in dieser Eigenschaft in der historischen Zeit vielfach große, für uns kenntliche Fortschritte gemacht. Der König der Götter genoß als Hort der Macht und Selbständigkeit des Staates weithin Verehrung, besonders aber naturgemäß von seiten der irdischen Könige. Sie haben sich seit *Homer* und seit *Hesiods* ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες (*Theog.* 96) als seine besonderen Schützlinge, als seine irdischen Repräsentanten gefühlt (wenngleich letzterer Gedanke erst später zu ausgeprägter Entwicklung kam) und ihm ihre besondere Verehrung gewidmet. Sofern die Könige auf den Burgen thronten, stand Z. *Ἀκραῖος* dem Z. *Βασιλεύς* manchesmal nahe. (Besonders ist dies von *Kallim. h.* 1, 70 ff. betont, der Z. die Könige so zuordnet wie Hephaistos die Schmiede, Ares die Krieger usw., vgl. *Ziegler, Rhein. Mus.* 68, 1913, 336 ff.). Aber enger als die Verbindung des Z. mit den Königen (die nur im *B* der *Ilias* sich dem Begriff des Gottesgnadentums nähert) ist seine Verbindung mit der Rechtsidee. (Vgl. *V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, 1921). Derselbe *Hesiod*, von dem das Wort ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες stammt, hat dann in den *Erga* den Rechtshort Z. als stärksten Helfer gegen die Ungerechtigkeit der Könige angerufen. Darum teilt Z., als die Könige von der politischen Bühne in Hellas verschwinden, nicht ihr Schicksal, sondern wird aus dem Schützer der Könige zum Schützer des freien (aristokratischen oder demokratischen) Staates, aus dem Z. *Βασιλεύς* (dessen Kult aber aus sakralen Gründen in der Regel, oft von Mitgliedern der entmachteten alten Königsfamilie, fortgeführt wird) zum Z. *Πολιεύς*, *Πολιάρχης*, *Πολιοῦχος* (o. 3, 2618, 57 ff.), *Σωσίπολις* oder einfach *Σωτήρ*. Letztere, besonders weit verbreitete Epiklese bezeichnet im Staatskult ohne Zweifel Z. als den Staatshüter. So wenig hat dann, als das Hellenentum auf seiner Höhe war, Z. noch mit dem Herrschertum zusammengehangen, daß man sogar die geglückte Vertreibung von Gewaltherren gerade Z. zugeschrieben und ihm als *Ἐλευθέριος* Kulte errichtet hat. Wie sich dann die freie, sich selbst verwaltende Gemeinde gerade in seinen Schutz stellte, von ihm die Leitung und Beratung in Volksversammlung und Rat zum Heile des Staates erwartete, darf man in den vielfältig verbreiteten Kulten des Z. *Ἀγοραῖος*, *Βουλαῖος*, *Βουλεύς*, *Εὐβουλεύς*, *Ἀμβούλιος* ausgedrückt finden. Auf seine Mitwirkung zur Beilegung innerstaatlicher Zwistigkeiten weisen die (freilich nur literarisch überlieferten, nicht für Kulte bezeugten) Beinamen *Διαλλακτήριος* und *Εἰρηναῖος*, auf seine Rolle als Hort der staatlichen Ordnung der Kult des Z. *Κοσμητάς* in Sparta. Im Verkehr der Staaten untereinander, bei Bündnissen, Bundesverträgen oder sonstigen zwischenstaatlichen Akten, lag die Anrufung keiner anderen Gottheit als Bürge und Eidgott so nahe wie die des höchsten gemeinhellenischen Gottes, vgl. *Ὁμαγύριος*, *Ὁμάριος*, *Ὁμόφυλος*, *Ὅριος* und o. Abs. 7. — In folgerichtiger Entwicklung hat sich dann, von Alexander dem Großen ab, der sich als Sohn des Z. Ammon verehren ließ und viele Z.-Kulte errichtete, und unter dem Einfluß der persischen und ägyptischen Gottkönig-Vorstellungen, in den großen hellenistischen Monarchien jene Form der Z.-Religion entwickelt, die den Götterkönig zum besonderen Schützer der irdischen Könige, ja ihn fast zu einem Reservat derselben machte, wenn, wie es bei *Kallim. h.* 1, 70 ff. geschieht, die Fürsorge für die große Menge und für die niederen Berufsstände den 'geringeren Göttern' (*μακάρεσσιν ὀλίζοσιν*) zugewiesen und nur die Könige, die Höchsten auf Erden, der Betreuung durch den Höchsten der Götter für würdig erklärt werden. Man wird annehmen dürfen, daß diese durchaus

unhellenische, 'höfische' Religion und Z.-Auffassung (wie ich sie *Rhein. Mus.* 68, 1913, 337 genannt habe) in gewissem Maße den tatsächlichen Verhältnissen in der Religionsübung der hellenistischen Reiche entsprochen haben wird, um so mehr als damit in gewisser Weise wohl jener alte, nie ganz überwundene Zustand fortgeführt oder wiederaufgenommen wurde, daß die Z.-Religion als ein Höheres, Feierlicheres oder auch Offizielles über dem täglichen Brot der uralt-vertrauten lokalen und zünftlerischen Kulte schwebte (wenn auch an die Stelle der letzteren in der hellenistischen Zeit andere religiöse Mächte traten). Das Ergebnis dieser engen Verknüpfung des Götter-Königs mit den irdischen Herrschern ist dann, daß die hellenistischen Könige und ihre Nachfolger auch auf dem Gebiet der Religion, die römischen Kaiser, selbst teils bei Lebzeiten teils nach ihrem Tode und entweder unter anderen Götternamen oder, besonders gern, als Z. Ὀλύμπιος oder Z. Σωτήρ oder Z. Ἐλευθέριος Verehrung empfingen. So darf man in gewissem Sinn, sofern er in steigendem Maße zum offiziellen Hauptkult des Staates und zur nationalen Religion wurde, in dem Kaiserkult einen Ausklang der hellenischen Z.-Religion sehen.

10. Der Z. der Dichter und Denker. Während der Z. des Kultes in der Frühzeit zwar manchen andern Gott zurückgedräugt und auch später in zunehmendem Maße eine Vorzugsstellung eingenommen hat, ohne aber doch dem Kult der anderen großen hellenischen Götter erheblichen Eintrag zu tun, darf man sagen, daß die Entwickelung der Z.-Religion in der Dichtung, in der philosophisch getönten Theologie und in der Philosophie selbst — soweit sie die Religion berücksichtigte — gleichmäßig und stark nach der ausgesprochen monotheistischen Richtung tendiert hat, ohne doch jemals zu diesem Ziel durchzudringen. (Vgl. *H. Haas, Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen u. in den Dichtungen des Hesiod, Pindar u. Aeschylus, Arch. f. Relwiss.* 3, 1900, 52 ff. 153 ff.) Z. war wohl letzten Endes trotz seiner Besonderheiten zu wesensgleich mit den anderen Göttern, und man mag empfunden haben, daß ihre Negierung auch die seine nach sich zog. (Tatsächlich haben die ἄθεοι Z. nicht anders behandelt als die anderen Götter.) Schon die *Ilias* zeigt den monotheistischen Zug, insofern der Wille des Z., der mit dem Schicksal mehr oder weniger identisch ist, das allein Maßgebliche für den Verlauf der Geschehnisse ist und die Versuche anderer Götter, ihn zu durchkreuzen, kläglich scheitern. Auch in der *Odyssee* ist seine Stellung letztlich dieselbe, obwohl im Verlauf der Handlung andere Götter (Athena und Poseidon) stärker hervortreten. Viel entschiedener prägt sich der monotheistische Zug bei Hesiod aus. Obschon die *Theogonie* das ganze polytheistische Pantheon entfaltet, genealogisch systematisiert und die Geschichte der Welt in mythologischer Form darstellt, so gipfelt das Ganze doch darin, daß nach der Bezwingung der rohen Urgewalten durch die Kraft des Z. diesem die Weltherrschaft freiwillig von den anderen Göttern übertragen wird, die dann erst von ihm ihre Machtbereiche zugeteilt erhalten und gleichsam legitimiert werden (881 ff.). In den *Erga* gar steht Z. als allbeherrschende sittliche Macht so sehr im Vordergrunde, daß die anderen Götter überhaupt nur gelegentlich einmal auftreten, und zwar als Vollstrecker seiner Befehle (59 ff. in der Pandorageschichte); allein Demeter hat (in dem landwirtschaftlichen Lehrgedicht!) noch eine Rolle, doch ist auch da Z. immer wieder der Entscheidende (465 ff. 473 ff.). Dasselbe Bild zeigt sich bei Solon, der, auch sonst von *hesiod*ischem Geist genährt, in dem großen weltanschaulichen Gedicht (1 *Diehl*) gleich ihm die Rolle des gerecht und machtvoll richtenden, jede Übeltat am Ende unfehlbar strafenden Herrn und Richters allein Zeus gibt (v. 17. 25 ff. 75 f.), während die anderen Götter nur in ihren Bezirken als Beschützer der ihnen anvertrauten Menschengruppen wirken. Selbst Athena beschützt ihre Stadt κατὰ Διὸς αἶσαν (fg. 3). (Über die Wandlung des Dike-Begriffs von *Hesiod* zu *Solon* s. *W. Jaeger, Solons Eunomie, Sitz.-Ber. BAW.* 1926, 78 f.). Von *Hesiod* und *Solon* führt die religiöse Linie zu Aischylos. Form und Stil der von ihm gepflegten Dichtungsgattung, der Tragödie, der dramatischen Behandlung sehr verschiedener mythischer Stoffe, bringen es mit sich, daß bei ihm, je nach dem verarbeiteten Stoff, auch andere Gottheiten bedeutend hervortreten müssen (Apollon und Athena in der Orestie); aber der persönliche Glaube des Dichters, sein persönlichstes religiöses Erlebnis, Frucht leidvollen inneren Ringens angesichts des Zwiespalts zwischen der idealen Forderung und der Realität des irdischen Geschehens, spricht mit stärkster Gefühlskraft aus den inbrünstigen Hymnen und Gebeten an Z. in dem frühesten der erhaltenen Dramen, den *Hiketiden* (s. o. S. 690) wie in dem Spätwerk *Agamemnon,* vor allem 160 ff., wo Z. als Ein und Alles, als der Allmächtige, als Tröster in jeder Seelennot und Führer der Menschen zu Vernunft und Sittlichkeit gepriesen wird. (Vgl. zuletzt *Ed. Fränkel, Philol.* 86, 1931, 1 ff. Die Versuche, die tyrannische Z.-Gestalt des *Prometheus* mit dem allweisen und allgerechten Z. der anderen Dramen zu harmonisieren, sind künstlich und ohne Überzeugungskraft; ob der Dichter selbst eine Lösung gab, und welche, wissen wir nicht, weil wir die anderen Stücke der Trilogie nicht besitzen; *G. Thomson, Z. Tyrannos, Class. Rev.* 43, 1929, 3 ff.). Die am entschiedensten monotheistische, ja pantheistische Äußerung des *Aischylos* aber liegt im fg. 70 aus den *Heliaden* vor, das der Christ *Klem. Alex. Strom.* 5, 718 mit dem hohen Lob Αἰσχύλος ἐπὶ τοῦ θεοῦ σεμνῶς σφόδρα φησίν zitiert:

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,
Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶν δ' ὑπέρτερον.

Man wird in diesen Versen (wie in dem Z.-Hymnus des *Ag.* 160 ff., s. o.) das persönlichste Bekenntnis des Dichters finden dürfen und zugleich ein Dokument seiner Beeinflussung durch die Orphik des 6. Jahrh., in der eine starke, an die göttliche Persönlichkeit des Z. anknüp-

fende, in Wahrheit aber mehr pantheistisch als monotheistisch zu nennende Strömung in Hymnen zum Ausdruck kam, aus denen uns — neben vielen Anspielungen und Nachklängen — die berühmten fgg. 21 und 21a *Kern* erhalten sind:

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται,
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος,

und das ausführlichere:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τελεῖται
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη,
Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή,
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη.
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος·
πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.

(Daß in anderen Partien der alles andere als in sich einheitlichen orphischen Literatur Z. eine weniger zentrale Rolle spielt, kann hier außer Betracht bleiben, s. o. S. 491; vgl. auch bei *Bruchmann* die Epitheta *ἀρχὰ πάντων, παναίτιος πανεργέτας* [*Aisch.*!], *πάνδωρος, παντογένεθλος*). — Die frühionische Philosophie hat Z. (wie die Götter der Volksreligion überhaupt) ignoriert; nur der der Orphik nicht fern stehende Theologe Pherekydes von Syros führt *Ζάς* als eines seiner drei Urwesen (Z., *Χθονίη, Χρόνος*) ein und läßt ihn, anknüpfend an die alte Naturbedeutung des Gottes, den *αἰθήρ* versinnbildlichen (A 9 bei *Diels Vorsokr.*). Er berührt sich darin mit der pythagoreischen Lehre, in der das Zentralfeuer u. a. als *Διὸς οἶκος* (Philolaos A 16 *Diels*), oder als *Διὸς φυλακή, Ζηνὸς πύργος, Διὸς θρόνος* (ebd. 45 B 37 aus *Aristot. de caelo* 2, 13, 293 b 3 und *Simpl.* z. St.) umschrieben wurde; die *Διὸς φυλακή* mit Anschluß an den Z. *Ἐπόψιος, Πανόπτης* usw. So gibt auch Empedokles dem Element des Feuers den Namen Z. (wie auch die anderen drei *ῥιζώματα* durch Beilegung von Götternamen mythologisiert sind), ohne daß das noch viel mit Religion zu schaffen hat. Als Weltvernunft versteht Herakleitos den Z. in dem Satz *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα* (B 32 *Diels*), dessen behutsame Fassung doch wohl sagen will, daß nach der Auffassung des Philosophen Z. dem Begriff des *σοφόν* wohl nahe stehe, sich aber als religiösmythologische Gestalt doch nicht mit ihm decke. Xenophanes aber, der ausgesprochenste griechische Monotheist, dessen Charakterisierung seines alleinigen Gottes so sehr dem Z.-Begriff des Aischylos gleicht (*εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα. οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει* B 23—25 *Diels*), gibt demselben mit Bedacht nicht den Namen Z., der ebenso bei *Parmenides* fehlt. Sicherlich war für *Xenophanes* der Name Z. zu eng mit den menschlich-allzumenschlichen Unvollkommenheiten der *Homerisch-Hesiod*ischen Darstellung verbunden, die er so herb kritisiert hat, um sein höchstes, rein geistiges göttliches Wesen mit ihm benennen zu können. Von den Dichtern des 5. Jahrhunderts steht Pindar mit seiner Z.-Auffassung *Aischylos* nahe, ohne seine Tiefe, Kraft und Inbrunst zu erreichen; s. *O. Schröder, Die Religion Pindars, Neue Jahrb.* 51, 1923, 129 ff.; 141 ff.; *H. Fränkel, Pindars Religion, Antike* 3, 1927, 39 ff.; 49 ff. Der fromme Sophokles scheint (trotz des Schlußwortes der *Trachinierinnen κοὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεύς*, das *Aischyle*ischen Klang hat) ein näheres Verhältnis zu Z. nicht gehabt zu haben. Bei dem von sophistischer Kritik erfüllten Euripides wird man ein solches nicht erwarten. Das berühmte Gebet der Hekabe *Troad.* 884 ff.:

ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις

spiegelt verschiedene theologisch-philosophische Auffassungen der Zeit wieder. Bei *Diels, Vorsokr.* 51 C 2 ist es zu Diogenes von Apollonia gestellt, der aber vielmehr nach A 8 den Homerischen Z. als *ἀήρ* gedeutet hat, während die Erklärung des Z. als *νοῦς βροτῶν* Anaxagoreisch sein dürfte, s. *Vorsokr.* 48, 6 (unter dem Anaxagoreer Metrodoros von Lampsakos). In der Xenophanischen Linie hält sich bezüglich Z. Platon. Wo er in den Dialogen, die den *βίος* darstellen, auftritt, erscheint er in der überlieferten Vorrangstellung als der höchste unter den Göttern, doch ohne individuelle Note; die sittlich bedenklichen Mythen werden abgelehnt. In der persönlichen Religion des Platon spielt Z. keine Rolle; dem Weltenschöpfer im Timaios hat er nicht seinen Namen gegeben. (Nur im *Phileb.* 30 d *οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* klingt vielleicht ein ähnlicher Gedanke an, vgl. *v. Wilamowitz, Platon* 1, 640.) Wenn in den *Gesetzen* Z. stärker hervortritt und der vornehmste Bürge und Hüter des Staates und der Gesetze ist, so ist das nicht etwa als Zeugnis einer Hinwendung des Greises Platon zu einer Z.-Religion zu werten, sondern es entspricht nur der allgemeinen Annäherung des Spätwerkes an die Realität: dieser Z. ist der 'politische Gott' (o. Absatz 9) des tatsächlichen Kultes, der zumal in Kreta, dem Kernland des Z.-Kultus und zugleich Schauplatz der *Gesetze,* in einem Werk über die Grundlegung des Staates im Vordergrund stehen mußte; vgl. *Hedda Oehlke, Platon und die Volksreligion, Jahresber. Philol. Ver.* 49, 1924, 80 f. Wo Platon die letzte Ursache oder das höchste Wesen meinte, hat er es nicht Z., sondern *ὁ θεός* oder *τὸ θεῖον* genannt, anknüpfend übrigens an einen schon sehr alten Gebrauch, der, wo der Mensch eine übernatürliche Einwirkung spürte, ohne eine bestimmte

Gottheit zu erkennen, ihn fast willkürlich bald von θεοί oder θεός, bald, und zwar in demselben allgemeinen, noch nicht oder nicht mehr persönlichen Sinne, von Z. sprechen läßt. Das markanteste Beispiel (von vielen) ist *Mimnermos* (7./6. Jahrh.!) fg. 1, 10 οὕτως ἀργαλέον γῆρας ἔθηκε θεός zusammengestellt mit desselben fg. 2, 15 f. οὐδέ τις ἔστιν ἀνθρώπων, ᾧ Ζεὺς μὴ κακὰ πολλὰ διδοῖ, s. *v. Wilamowitz, Glaube der Hell.* 1, 349 f.; *Immisch, Neue Jahrb.* 47, 1921, 411; *Leitzke, Moira* 52 ff. — In der nachplatonischen Philosophie hat nur die Stoa ernstlich von der Volksreligion Notiz genommen, indem sie die Gottheit mit dem die grobe Materie durchdringenden, bewegenden und formenden (selbst aber doch auch materiellen) feurigen Hauch gleich setzte und die Fülle der Mythen, besonders auch die sittlich anstößigen, durch höchst gewagte, z. T. ans Alberne streifende allegorische Deutungen mit jener Auffassung in Einklang brachte. Der feurige Hauch, die Gottheit, aus der übrigens auch die grobe, leidende Materie hervorgegangen ist, ist ewig, ist zugleich Verhängnis und Notwendigkeit, Vorsehung, Weltseele, Weltvernunft und Sittlichkeit. Sie wird mehrfach (nicht immer) Z. genannt, der somit ewig ist im Gegensatz zu den anderen Göttern, die zeitgebundene Gestaltungen des Ewigen sind. Wie diese Philosophie zur Religion werden konnte, zeigt der berühmte Z.-Hymnus des Kleanthes, in dem dieser Stoiker und Nachfolger des Schulgründers Zenon in inbrünstigem Tone Z. als φύσεως ἀρχηγός, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν, als Ursprung alles Seienden und Lebenden auf Erden, als Beweger, Lenker, Beherrscher und Beseeler des Kosmos, als Urheber alles Geschehens im Himmel und auf Erden, endlich als Bezwinger der Unvernunft und Unsittlichkeit preist und betet, er möge die Seelen der Menschen vom Irrtum befreien und zur Erkenntnis seines Wesens und seiner Gerechtigkeit führen; denn das Weltgesetz zu erkennen und zu preisen, sei der höchste Vorzug der Menschen und Götter. (Stoische Färbung zeigt auch das Prooemium der *Phainomena* des Aratos, das Z. als Erde und Meer erfüllend und als Ordner des Sternenhimmels, d. h. als Weltenschöpfer und Weltenherrn preist.) Knapp ausgesprochen ist die stoische Z.-Auffassung in der Nerozeit von *Kornutos* in der ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων c. 2 ὥσπερ δὲ ἡμεῖς ὑπὸ ψυχῆς διοικούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτόν, καὶ αὕτη καλεῖται Ζεύς, πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ βασιλεύειν ὁ Ζεὺς λέγεται τῶν ὅλων, ὡς ἂν καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ψυχὴ καὶ ἡ φύσις ἡμῶν βασιλεύειν ῥηθείη, und c. 9 μετὰ δὲ ταῦτα ἄλλως ὁ Ζεὺς πατὴρ λέγεται θεῶν καὶ ἀνθρώπων εἶναι διὰ τὸ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν αἰτίαν γεγονέναι τῆς τούτων ὑποστάσεως, ὡς οἱ πατέρες γεννῶσι τὰ τέκνα. Das letzte Dokument wirklicher persönlicher Z.-Religion ist der Prosahymnus des Aelius Aristeides auf den Gott (Rede 43 bei *Keil* 2, 339 ff.), erläutert von von *J. Amann, Die Zeusrede des Ail. Ar. = Tüb. Beitr. z. Alt. Wiss.* 12, 1931. Aus Seenot errettet, widmet der große attizistische Redner gemäß einem Gelübde dem Gott diesen Hymnus, attisch in der Form, aber inhaltlich vorwiegend stoisch-hellenistischen Gepräges, in dem Z. als Urwesen und Weltenschöpfer geschildert wird, der zuerst als αὐτοπάτωρ sich aus sich selbst, dann mit Gedankenschnelle (13 ὀξύτερον ἢ νοῆσαι) den Kosmos mit allem, was in ihm ist, die Menschen und Recht, Sittlichkeit und Gesetz, auch die anderen Götter hervorgebracht hat, die seine Gehilfen und Organe, Vollstrecker seines Willens sind. Im übrigen ist in der Kaiserzeit der Zeuskult mehr oder weniger im Kaiserkult aufgegangen, s. Abs. 9.

11. Verschmelzung anderer Götter mit Z. Auf seinem Siegeszuge durch die ganze antike Welt hat Z. zahlreiche ihm wesensähnliche Götter, mit denen ihn der Glaube der Hellenen oder der hellenisierten Barbaren identifizierte, in sich aufgenommen (wobei er oft ihre Namen und Beinamen als eigene Beinamen übernahm), ohne daß dadurch — wie schon betont wurde — im großen Ganzen die Wesensart des hellenischen Gottes erheblich verändert worden wäre. Die älteste Verschmelzung war die des Höhen- und Wettergottes Z. mit dem kretischen Jahresgott. Zur Zeit der Kolonisation in Kleinasien sind dann asiatische Götter als Z. aufgefaßt und hellenisiert worden, so besonders der große Gott der Karer. Ebenda vollzog sich eine Identifikation mit Poseidon (die mit der viel früheren Verdrängung des Poseidon durch Z. nichts zu tun hat), s. o. 3, 1226. Früh, vielleicht schon im 6., sicher seit dem Beginn des 5. Jahrh., drang der ägyptische Ammon in Hellas selbst ein und wurde mit Z. ausgeglichen. Ägyptisch-hellenistisch war dann die Schöpfung des Z.-ähnlichen und oft mit Z. identifizierten Sarapis. Im Hellenismus, der klassischen Zeit der Theokrasie, haben dann zahlreiche solche Verschmelzungen stattgefunden, s. Abschn. IV unter Ἄδαδος, Ἀσκληπιός, Ἄττις, Βάκχος, Βῆλος, Ἥλιος, Ἡλιουπολίτης, Μαρνᾶς, Σαβάζιος, Ὠρομάσδης. Die weitaus bedeutendste dieser Verschmelzungen ist die mit dem römischen Iuppiter, s. o. 2, 618 ff.

Das S. 564 Anm. erwähnte sehr umfängliche Manuskript Gruppes, das aus den dort genannten Gründen nicht in allen seinen Teilen verwertet werden konnte, ist bei der Preußischen Staatsbibliothek niedergelegt worden mit der Bestimmung, daß es ernsthaften Interessenten zugänglich gemacht werden soll. Es enthält insbesondere noch folgende Abschnitte: Geburtsstätten, Geburtssagen, Eltern und Ammen des Z.; Feste und Opfer; Beziehungen des Z. zu anderen Gottheiten; Gleichsetzungen; Hypostasen; Attribute des Z.

[Ziegler.]

Zeus in der Kunst.

Grundlegend *Joh. Overbeck, Griech. Kunstmyth.* 2. Bd. (1871) nebst Atlas T. 1—8 (*Overb.*), reiche Zusammenstellungen auch bei *Müller-Wieseler-Wernicke, Ant. Denkm. z. griech. Götterlehre*[4] (1899) S. 1—102 T. 1—9 (*Müller-Wies.*[4]) und bei *A. B. Cook, Zeus,* 3 Bde. 1914 und 1925 (*Cook*); ferner vgl. *Baumeister, Denkm. d. klass. Altertums* S. 2123—2126 (*Bm.*). *P. Perdrizet* b. *Daremberg et Saglio, Dict.* 3 (1899), 691—713 (s. *Jup.*). *S. Reinach, Rép. de la*

statuaire 1, 183—190. 193—196. 2, 1—24. 779f. 3, 1—9. 226f. 4, 1—17; *Rép. des vases, Index* (2, 421); *Rép. de reliefs, Index* (3, 566). *Arndt-Amelung* (*-Lippold*), *Phot. Einzelaufn. antiker Sculpt., Reg. z. Serie* 1—5, S. 106 und zu Ser. 6—10, S. 93. *Andreas Rumpf, Die Rel. d. Griechen* („*Bilderatlas z. Religionsgesch.*“, *hg. von Hans Haas,* Lf. 13—14), S. 3f. 6 Abb. 12. 23—25. 48—52. 56. 66. 116; auf Z. bezüglich auch A. 1 *(Idäische Z.-Grotte auf Kreta).* 123—125 *(Weihungen an Z.).* 202f. (*Orakeltäfelchen aus Dodona,* Text S. 12). *Ludwig Curtius, Röm. Mitt.* 45 (1930), 1—28, T. 1—22; *Z. und Hermes, Stud. z. Gesch. ihres Ideals und seiner Überlieferung, R. M.* 1. *Ergänzungsheft* (1931). Für anikonische Darstellungen sei im besondern verwiesen auf *M. W. de Visser, De Graecor. diis non referentibus speciem humanam* (1900); *Die nicht menschengestaltigen Götter d. Griechen* (1903) S. 222f. (*de Visser*), für Ausgestaltung und Wesentliches des Z.-Typus z. B. auf *Ballhorn, Der Z.-Typus in seiner Ausgestaltung durch Phidias* (1891) in *Virchow & Holtzendorffs „Sammlg. gemeinverständl wissenschaftl. Vorträge“* 6, 136. *Brunn, Griech. Götterideale* (1893) S. 96—110, T. 9f. (Asklepios u. Z.). *Hans Wachtler, Der Z. des Pheidias zu Olympia, N. Jb.* 1925, 453—460. *Fr. Pfister, Die Rel. d. Griechen und Römer* (1930) S. 131f. 134. 349. 355. Da Erneuerung der Arbeiten von *Overbeck, Müller-Wieseler* und *Cook* auf dem beschränkten Raum ausgeschlossen ist, kann es sich hier bloß um Hauptsächliches und Ergänzungen handeln.

1. Spuren anikonischen Z.-Kultes. Zunächst tritt auch der Z.-Kult gleich dem anderer Götter als Fetischdienst uns entgegen. Zunächst ja dienten anikonische, amorphe, nicht therio- oder anthropomorphe Symbole und Idole als Objekte der Verehrung: formlose Naturgegenstände, zumal rohe, unbehauene Steine (*ἀργοὶ λίϑοι*) galten als göttlich (als *λίϑοι ἔμψυχοι*), namentlich, wie es leicht sich versteht, vom Himmel gefallene Steine, Meteore, wobei diese nicht den Gott selbst darstellten, wie man später etwa irrig glaubte, sondern gleich dem Fetisch der „Wilden“ (Fetisch von portugies. *feitiço* „Zauber“ aus lat. *facticius* „künstlich gemacht“) der Sitz nur waren der noch nicht bildlich dargestellten Gottheiten. Und wie zu Thespiai Eros, daselbst seit alters die Hauptgottheit, noch verehrt wurde unter einem *ἄγαλμα παλαιότατον*, bestehend in einem *ἀργὸς λίϑος* (*Paus.* 9, 27, 1), so wurde ungefähr drei Stadien von Gythion in Lakonien ein solcher *ἀργὸς λίϑος* gezeigt, auf dem Orestes sich niedergelassen und Heilung gefunden habe vom Wahnsinn, weshalb der Stein *Ζεὺς Καππώτας* geheißen habe in der dorischen Sprache (*καππώτας* also = *καταπαύτας* verstanden), *Paus.* 3, 22, 1. Offenbar hat man den Stein früher einmal für einen Sitz des Z. gehalten und später erst mit Orest in Verbindung gebracht; der Beiname aber, den *Sam Wide* von der Wurzel *πετ-*, *πωτ-* (fallen) ableitet (wobei man an Blitzschleudern zu denken habe), dürfte ihn als Meteorstein kennzeichnen. Vgl. *Wide, Lak. Kulte* S. 20f. *Müller-Wies.*[4] S. 1. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 851. *de Visser*[1] p. 69f.[2] S. 23. 90—92. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 146. *Gruppe, Gr. M.* S. 787, 7. 1106A. *Ernst Samter, Die Religion d. Griechen* S. 5f. *Otto Kern, D. Rel. d. Gr.* 1, 3; vgl. auch den *Iuppiter lapis, Preller-Jordan* 1, 248ff. s. o. Auch zu Delphi gab es einen heiligen Zeusstein: er war nicht groß, wurde täglich mit Öl gesalbt und bei jedem Fest umwickelt mit rohwollenen Votivbinden (*σπάργανα* im Mythos); er galt nämlich als der Stein, der einst dem Kronos statt des Z.-Kindes dargeboten, von ihm verschluckt und wieder ausgespien wurde (wofür später der Name *βαίτυλος* üblich war, von hebr. Bet-El d. h. Haus Gottes, *Gruppe* S. 775. *Pauly-Wissowa* s. *Baitylia*), *Paus.* 10, 24, 6. *H.-Bl.* 3, 752f. *Müller-Wies.*[4] S. 1. *de Visser*[1] p. 58ff. [2]S. 23. 79ff. *Gruppe* S. 103. 775. *Samter* S. 6. *Kern* S. 6. Vielleicht ist auch der berühmte bindengeschmückte Omphalos zu Delphi ursprünglich nichts anderes gewesen als ein Fetisch, Sitz eines Gottes oder Geistes, dessen Heiligkeit später damit erklärt wurde, daß Z. ihn zur Bezeichnung des Erdmittelpunktes aufgestellt habe in Delphi, wo seine von den entgegengesetzten Enden der Welt her fliegenden Adler zusammengetroffen seien, *Pind. P.* 4, 6ff. *Schol. Preller-Robert* 1, 266, 1. 869f. *Gruppe* a. a. O. *de Visser*[2] S. 23. 84ff. *Roscher, Omphalos* (1913) S. 56. 78ff. T. 7, 4. 8, 2f. *Kern* S. 5. In diesen Zusammenhang gehört ferner der nach Theseus benannte Felsen auf dem Weg von Troizen nach Hermione, der ehemals „Altar des Z. Sthenios“ geheißen, *Paus.* 2, 32, 7. *H.-Bl.* 1, 636. *de Visser*[2] S. 98. Sodann ein Beispiel dafür, daß auch im Orient der Steinfetisch eine häufige Erscheinung: auf Münzen von Seleukeia in Syrien, namentlich solchen der Kaiserzeit, liest man unter einem rohen kegelförmigen Stein *Ζεὺς Κάσιος*, und untergebracht ist dieser konische Stein in einem Tempel, auf dessen von vier Säulen getragenem pyramidalen Dach ein Adler sitzt, wogegen andere Münzen der Stadt einen mit Weihebinden verzierten, auf einem Thron liegenden Blitz zeigen und dazu die Inschrift *Ζεὺς Κεραύνιος*, *Gruppe* S. 773, 5. 1104, 1. *de Visser*[2] S. 59. *Kern* S. 10. — Bloße Steine wurden verehrt, des weitern auch irgendwie von Menschenhand geformte Werke. So wurden zu Sikyon der Z. Meilichios und die Artemis Patroa verehrt unter der Form anikonischer Symbole, die ohne alle Kunst gearbeitet waren, jener in Gestalt einer Pyramide, diese als Säule, *Paus.* 2, 9, 6. *H.-Bl.* 1, 531. *de Visser*[2] S. 72; über die Säulen des Z. Lykaios auf dem Berge Lykaion s. u. (s. auch die unten herangezogene unteritalische Amphora aus Ruvo im Brit. Mus.). Und wenn zu Chaironeia ein Speer, angeblich das zwischen Panopeus und Chaironeia gefundene, aus *Il.* 2, 100ff. bekannte Zepter Agamemnons, allerhöchste göttliche Verehrung genoß, dem jeden Tag Opfer dargebracht wurden, vor dem ein Tisch stand, bedeckt mit allerlei Fleisch und Backwerk (*Paus.* 9, 40, 11), so war wohl auch diese heilige Zepterlanze ein Fetisch, „in welchem man den dem Helden gleichnamigen Gott gegenwärtig wähnte“ (*Gruppe* S. 620),

Müller-Wies.[4] S. 1f. und *Wernicke* bei *P.-W.* 1, 722. *de Visser*[2] S. 112. *H.-Bl.* 3, 523. *Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* (1909) S. 336f. Gewissermaßen auf der Grenze von Klotz- und Pfahlverehrung und Baumkultus stehen die τρόπαια, die für Idole des Z. galten (Διὸς βρέτη), *Eurip. Phoin.* 1250f.; *Herakleid.* 936f., wie ja im besonderen verehrt wurde der Sieg und Triumph verleihende Z. τροπαῖος, so zu Sparta, *Paus.* 3, 12, 9, wozu *H.-Bl.* 1, 776, vgl. auch *C. I. A.* 2, 467. 471 usw. *de Visser*[2] S. 114. *Preller-Robert* 1, 140, 3. *Gruppe* S. 1117, 2. Durchaus aber in den Bereich des Baumkultus gehört die Orakeleiche des Z. zu Dodona, auch auf einer autonomen Münze von Epeiros, *de Visser*[2] S. 117f. 140. *Oskar Bernhard, Pflanzenbilder auf griech. u. röm. Münzen* (1924) S. 41f. T. 5, 4f. 10. *Preller-Robert* 1, 122ff. *Gruppe* S. 198. 355, 5. 779. 781, 1. 1103, 1, dazu Ἔνδενδρος· παρὰ Ῥοδίοις Ζεύς bei *Hesych;* ferner die Platane des Z., unter der dieser mit Europa sich vermählte, zu Gortyn auf Kreta, auch auf Münzen dieser Stadt, *de Visser*[2] S. 125f. 140. *Bernhard* S. 42f. T. 5, 12—14. *Gruppe* S. 252, 5. 335. 779f.; ferner die heilige Weide oder Pappel an der idaiischen Z.-Grotte auf Kreta, *de Visser*[2] S. 136. *Gruppe* S. 779 usw., s. auch *de Visser*[2] S. 155.

Schließlich läßt sich auch für Z. noch theriomorphe Vorstellung in Spuren wenigstens erkennen. Doch wohl in erster Linie ein uralter Wolfsgott (nicht Lichtgott) verbirgt sich in dem Beinamen des Ζεὺς Λύκαιος, wie er im Bergland Arkadien, das überhaupt an Altem und Ursprünglichem in Religion und Kult reicher ist als die übrigen griechischen Landschaften, verehrt wurde auf dem Lykaion an der arkadisch-messenischen Grenze (*Paus.* 8, 38, 7), zu Megalopolis (*Paus.* 8, 30, 2) und bei Tegea (*Paus.* 8, 53, 11). Auf dem höchsten Gipfel des „Wolfsbergs" (*Immerwahr, Die arkad. Kulte* S. 22. *Preller-Robert* 1, 127, 2, des „Lichtbergs" nach *Usener, Götternamen* S. 210) war ein Erdaufwurf, der Altar des Z. Lykaios, davor gegen Sonnenaufgang zwei von goldenen Adlern gekrönte Säulen (diese möglicherweise auch ursprünglich Fetische), *Paus.* 8, 38, 7. *H.-Bl.* 3, 257f. *Immerwahr* S. 1ff. *de Visser*[2] S. 46. 72f. 201, 1. *Preller-Robert* 1, 117. 127ff. *Usener* S. 198ff. *Gruppe* S. 194, 6. 207, 3. 255, 12. 773. 805f. 919ff. 1094, 23. 1104, 1. 1116, 8. *Kern* S. 7. 15. 17. 59. 183. 187f. Offenbar eine Nachbildung der Anlage auf dem Lykaion waren Peribolos und Heiligtum des Z. Lykaios auf dem Marktplatz von Megalopolis, *Paus.* 8, 30, 2. *H.-Bl.* 3, 219f. Möglicherweise spielt beides ineinander über, hat sich der Kult des Lichtgottes vermischt mit dem eines Wolfsgottes, und auch die Alten waren sich nicht mehr klar über das Ursprüngliche, *de Visser*[2] S. 46, 1. 201, 1. Für Z. in Stiergestalt vgl. die Europa- und die Iosage, *de Visser*[2] S. 126, 2. *Gruppe* S. 183, 11. 335f. 938, 2. 1106A. *Waser* o. 5, 148f., 24ff. (*Tauros* Nr. 3). Für den Z. Meilichios und den Z. Sabazios in Schlangengestalt vgl. *de Visser*[2] S. 166f. *Preller-Robert* 1, 130f., 4. *Rohde, Psyche* 1[3], 273, 1. *Gruppe* S. 909, 1. *Erich Küster, Die Schlange in d. griech. Kunst und Rel.* S. 105f. 148f. *Rumpf, Rel. d. Gr.* S. 4 A. 23f. Der Z. Meilichios, unverkennbar ein alter chthonischer Gott, dessen Kult mit düstern Sühneriten verbunden war, wurde mindestens bis zum Anfang des 4. Jh.'s (denn in diese Zeit fallen die erhaltenen Bildwerke, Belege bei *Küster* S 106, 1. *Rumpf* a. a. O.) in Gestalt einer gewaltigen Schlange verehrt, besonders im Peiraieus (bezeichnend für die griechische Gottesauffassung, daß in gleichzeitigen Reliefs aus demselben Heiligtum derselbe Gott, inschriftlich beglaubigt, rein menschlich gebildet erscheint, z. B. *Rumpf* A. 25); in orphischer Theogonie zeugt Z. als Schlange mit Persephone, seiner eigenen Tochter von Demeter, den Dionysos (Zagreus), *Gruppe* S. 432. 1190, 3. 1410, 8. *Küster* S. 152, vgl. Silbermünzen der 2. Hälfte des 5. Jh.'s von Selinus (und Segesta) auf Sizilien und von Priansos auf Kreta, *Head, Hist. num.*[2] p. 166. 169. 476. Schweine wurden verehrt zu Praisos auf Kreta, weil eine Sau das Z.-Kind gesäugt, *Athen.* 9, 18 p. 375—376. *de Visser*[2] S. 161. *Gruppe* S. 247, 8. 824, 8. *Kern* S. 16; Ameisen wurden verehrt in Thessalien, weil Z. in Ameisengestalt mit Kleitors Tochter Eurymedusa den Myrmidon gezeugt habe, *Clem. Alex. Protr.* 2, 39 usw. *de Visser*[2] S. 157f. *Gruppe* S. 801, 4.

Wie weit hinunter der Glaube an Fetische sich erhalten hat, läßt sich nicht feststellen; bezeichnend aber ist, daß z. B. zu Thespiai der alte unbehauene Stein noch seine Geltung hatte neben den Erosbildern des Praxiteles und des Lysipp, daß diese beiden Statuen das alte Symbol nicht verdrängten, sondern dem Gott mehr nur als Weihgeschenke dargebracht waren. So darf vielleicht selbst in einem unteritalischen Vasenbild das auf dem vierkantigen Pfeiler zwischen Oinomaos und Pelops gemalte ΔΙΟΣ noch dahin gedeutet werden, daß der Pfeiler gemeint ist als Bild bzw. Sitz des Gottes, auf einer Amphora aus Ruvo im Brit. Mus. (*Walters, Cat.* 4, 164 F 331; ob. 3, 775, Abb. 2), um so eher, als hier auch noch nachzuleben scheint die Vorstellung der Seele unter der Gestalt des bloßen körperlosen Kopfes (vgl. dazu *Waser, Über d. äußere Erscheinung d. Seele, Arch. f. Religionswiss.* 1913, 378ff.), nämlich bei der Wiedergabe von zwei der getöteten Freier der Hippodameia, des Πελάγ(ων) (nach *Paus.* 6, 21, 11) und des Περίφας, *Ann. d. I.* 1840, 171ff. tav. d'agg. N. *Arch. Zeit.* 1853, T. 54, 1. *Overb.* S. 5 F. 1. *Kretschmer, Griech. Vaseninschr.* S. 215, 10. *Reinach, Vases* 1, 261. 377f., 6. *de Visser*[2] S. 78, 1; o. 3, 775f., Abb. 2. 1815, 26ff. 1971, 51ff. s. *Oinomaos, Pelagon, Periphas*, ferner *Cook* 1, 36ff. pl. 3. *Rumpf, Rel. d. Gr.* S. 3f., Abb. 12.

2. Älteste Zeusbilder. Allmählich erst kommen Versuche, die Götter und so auch Z. in Menschengestalt wiederzugeben, und zunächst sind es ja Xoana, ursprünglich aus Holz geschnitzte Bilder, für die indes bloß vielfach getrübte literarische Kunde vorliegt. So berichtet *Paus.* 2, 24, 3f. auch von einem (angeblich aus Troia stammenden) ξόανον des Z. auf der Larisa, der Burg von Argos, einem Weihgeschenk (nicht Kultbild), mit zwei Augen an den natürlichen Stellen und einem dritten

auf der Stirn, einem Xoanon also des dreiäugigen Z., für den *Panofka* ganz von sich aus den Namen *Τριόπας* eingesetzt hat, wogegen *Preller-Robert* gegenüber dem auch von Neuern gebilligten Erklärungsversuch des Pausanias (der Gott sehe aus drei Augen als Herrscher in den drei Reichen der Natur, im Himmel, unter der Erde uud im Meer) erinnert an den *Ζεὺς πανόπτης* und den Umstand, daß auch der Eponymos der Landschaft Argos mit zwei Gesichtern oder vielen Augen gedacht und dargestellt wurde, wodurch nur das Allüberschauen ausgedrückt sein soll, *Overb.* S. 7. *Preller-Robert* 1, 155, 1. *H.-Bl.* 1, 596f. *Müller-Wies.*[4] S. 2. Für älteste Darstellungen des Z. wird vornehmlich auf Olympia hingewiesen, wo aber anderseits besonders klar, geradezu paradigmatisch zur Anschauung kommt, wie auch auf griechischem Boden erst an Stelle der Erdmächte, der chthonischen, demetrisch-poseidonischen Welt der Fruchtbarkeits- und Muttergottheiten, eine uranische Welt ausgesprochener Vatergötter tritt. Wie auf der Burg von Athen Reste hocharchaischer Giebelskulpturen einem zum Bewußtsein bringen, daß es eine Zeit gegeben, da der griechisch-europäische Geist noch beschattet war von orientalischen Mächten, da, mit dem Mythos zu reden, noch nicht Athena über Poseidon gesiegt, der Lichtgott Apoll über den delphischen Erddrachen Python, stand auch zu Olympia vorerst die Erdgöttin in Verehrung als Ge, Demeter (Chamyne, zu *χαμαί*), Hera, ehe sie in ihrer Vorherrschaft abgelöst ward durch den Himmelsgott Z. (vgl. *Weniger, Altgriech. Baumk.* S. 16ff. 32ff.). So versteht es sich wohl, daß von menschengestaltigen Bildern der ältesten Gattung, dergleichen von andern Gottheiten in größerer Zahl nachweisbar sind, für Z. nur wenige sich aufzählen lassen, im Grunde genommen bloß das einzige (oben angeführte) ausdrücklich als das des Z. bezeichnete Xoanon auf der Burg von Argos, *Paus.* 2, 24, 3f., daß auch weiterhin andere Göttergestalten die ältere Kunst mehr beschäftigt haben als Z. (s. *Overb.* S. 9). Bezeichnenderweise also tritt uns Z. in Olympia am frühesten wohl (um die Mitte des 6. Jh.'s v. Chr.) entgegen im Kampf mit den Giganten, den Söhnen der Erde, im Giebelrelief aus Kalkstein vom Schatzhaus der Megarer, erwähnt *Paus.* 6, 19, 13 (mit zu früher zeitlicher Ansetzung), wozu *H.-Bl.* 2, 635f. *Olympia, Ausgrabungen* 4, 14ff. T. 18f. = *Ergebnisse* 3, 5ff. T. 2—4. o. 1, 1663f. F. 4. *Winter, K. i. B.*[2] S. 221, 8, weit. Lit. *Waser, Art. Giganten* bei *Pauly-Wissowa Suppl.* 3, 670, 31ff., Nr. 10. Denn vorab in den Kämpfen der Götter gegen die Titanen und die Giganten spiegelt sich das Obsiegen der „vaterrechtlichen“ Gesinnung der Hellenen, sobald sie sich selber gefunden, über die ihnen wesensfremde „mutterrechtliche“, der Sieg des Geistes über die Materie: „Besiegt wurden diese einheimischen, ungeschlacht wilden Naturdämonen von den hohen Göttern des Olympos, als an die Stelle der reinen Naturgewalten ethische Mächte rückten, als hinter der Herrschaft des Himmelsgottes zurücktrat und verblaßte der uralte Glaube an die Allmutter Erde, diese Volksreligion der Mutter Erde“ (*Waser, Gig.* 733, 38ff.), wozu vor allem *Wilamowitz, Einl. zur Übers. von Aisch. Eum.* S. 3ff. (*Der Glaube der Hell.* 1, 202ff.). *A. Dieterich, Mutter Erde*[2] S. 31ff. 92ff. *Samter* S. 23ff. *Kern* S. 27ff. 33ff. 180ff., s. o. 591, 6ff. Von diesem Z., der mit seinem Gegner die Mittelgruppe im Giebel bildete, doch minder gut erhalten ist als der Gigant, läßt sich bloß noch feststellen, daß er bärtig gegeben, daß sein Haar über der Stirn in runden Löckchen angeordnet war, daß er ausschreitend wie es scheint mit der R. den Blitz schwang. Dem namentlich in Bronzestatuetten von Olympia ausgeprägten Frühtypus des nackten, bärtigen, vorwärtsstürmenden und blitzschleudernden Z. sei um seiner Wichtigkeit willen ein besonderer Abschnitt gewidmet und hier zuvor der weiteren ältesten Z.-Bilder gedacht, unter denen freilich gleichfalls obenansteht ein nackter, kräftig ausschreitender blitzschwingender Z. Es ist dies der vielleicht noch ins 7. Jh. hinaufreichende Z. im Gigantenkampf auf dem 1910 südlich von Korfu gefundenen Block, der zur Entdeckung führte des mächtigen Porosgiebels eines hochaltertümlichen dorischen Tempels, des „Gorgotempels“, der im April 1911 unter Dörpfelds und anderer Leitung auf Kosten des Deutschen Kaisers beim Kloster H. Theodori zu Garitsa (Kastradis) s. der Stadt Korfu ausgegraben wurde, *Arch. Anz.* 1911, 135—137. 1912, 247. 1921, 15, 1. *Baumgarten-Poland-Wagner, D. hellen. Kultur*[3] S. 159f., 174f. *Waser, Gig.* 670f., 11. *Robert, Hermeneutik* S. 237. *Bürchner* b. *Pauly-Wiss.* 11, 1412, 38ff. *Kaiser Wilhelm II., Erinnerungen an Korfu* (1924) S. 98, A. 25. *Rodenwaldt, Kunst d. Antike* S. 170. Kräftig ausschreitend (Abb. 1) hält der



Abb. 1. Zeus im Giebel des „Gorgotempels“ auf Korfu.

nackte Gott die L. vorgestreckt, sodaß sie hinter dem Rücken des Gegners verschwindet, und schwingt in der erhobenen R. das Blitzbündel, wogegen der ins r. Knie gesunkene, gleichfalls

nackte Gigant die R. abwehrend gegen Z. erhebt, die L. an den Leib legt mit ähnlicher Gebärde, wie sein schlangenbeiniger Bruder („Typhon") auf der bekannten sf. chalkidischen Hydria aus Vulci in München, der in entsprechender Weise bedroht wird von dem blitzschwingenden Z. im Knielaufschema (mit Beischrift), *Müller-Wies.*[4] S. 20f., T. 1, 10. *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei* 1, 161 ff. T. 31f. *Rumpf, Chalkid. Vasen* T. 25. *Springer-Wolters*[12] S. 204, 404. *Reinach, Vases* 2, 120. — Überhaupt wären zahlreiche Darstellungen des Z. in der Gigantomachie namhaft zu machen, hierfür *Waser, Gig.* 667 ff., 57 ff.; hervorgehoben sei lediglich die archaisch-sf. Amphora aus Caere im Louvre, *Jahn, Ann.* 1863, 243 ff. *Mon.* 6/7, 78. *Overb.* S. 349f., 13 T. 4, 8. *Reinach* 1, 162, 3—5. *Waser* a. a. O. nr. 5. Dargestellt ist in einer der fünf Kampfgruppen Z. (rückläufig Ζηνς) mit der R. den Blitz schwingend gegen zwei Giganten, Hyperbios und Ephialtes, während ein dritter, Agasthenes, vor ihm hingestreckt am Boden liegt. Die Darstellung ist hocharchaisch, doch ungemein lebendig und ausdrucksvoll, keineswegs parodierend, gewiß an den Anfang des 6. Jh.'s gehörend; auf Grund der Orthographie und des Dialektes hat sich *Kretschmer* für die ionische Insel Keos als Heimat der Vase entschieden. — Zweimal erscheint Z. auf der François-Vase (*Wiener Vorlegebl.* 1888, T. 2f. *Furtw.-Reichh.* 1, 4. 58, T. 1f. 11f. usw.), neben Hera auf einem Viergespann stehend im Zug der Götter zur Hochzeit des Peleus mit der Thetis (auch *Rumpf, Rel. d. Gr.* Abb. 48) und thronend auf seinem Lehnstuhl in der Rückführung des Hephaistos in den Olymp; beidemal trägt er weißen Chiton und dunklen Mantel, hat Spitzbart und langes, in den Rücken fallendes Haar, hält den Blitz in der L., außerdem in der R. das eine Mal das Kentron, das andere Mal das Zepter. — Thronend erscheint Z. bereits auch auf sog. kyrenäischen Schalen, die jetzt durch Funde in Sparta erwiesen sind als Erzeugnisse spartanischen Kunstfleißes, so auf der „Pariser Z-Schale", *Arch. Zeit.* 39



Abb. 2. Pariser Zeusschale.

(1881) T. 12, 3. *Wiener Vorlegebl.* D 9. *Müller-Wies.*[4] S. 3, 12, T. 1, 2. *Reinach* 1, 434f., 2. *Baumgarten*[3] S. 75, 100. *Cook* 1, 92f., 65 (782 pl. 42). Z. ist dargestellt (Abb. 2), nicht etwa Prometheus, nach r. sitzend mit langem, über den Rücken fallendem Haar, das über der Stirn eine Reihe krauser Löckchen bildet und im Nacken umwickelt ist mit wulstartigem Band, mit langem, spitzem Kinnbart, bekleidet mit bis auf die Knöchel reichendem, feinfaltigem Chiton, unten mit rotem Saum versehen, und mit reichgemustertem, abwechselnd rote und schwarze Streifen zeigendem Mantel, der um den ganzen Leib bis zu den Knieen so eng geschlungen ist, daß von den Armen keine Spur zu sehen; von r. fliegt ein Adler auf ihn zu mit ausgebreiteten Schwingen, wie dem nach l. thronenden Z. Lykaios von l. her auf arkadischen Silbermünzen des 5. Jh.'s, *Imhoof-Blumer, Choix de Monn. gr.* T. 2, 76. *Overb.* S. 26. 155. Münztf. 2, 2. *Müller-Wies.*[4] S. 3. 89f. T. 9, 6. Für eine zweite solche Darstellung auf „lakonischer Schale", im Museum zu Tarent, seitenvertauscht, etwas einfacher gehalten, ohne die Rosetten, *Cook* 1, 782, pl. 42. — Häufig sehen wir Z. auf sf. Vasen mit Darstellung der Geburt der Athena gelassen dasitzend, während Athena, puppenhaft klein gebildet, vollständig gewappnet aus seinem Haupt hervorstürmt, vgl. *Lenormant et de Witte, Elite céramogr.* 1, 56 A. 57—62. 65 A. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 1, 1—4 (*Reinach* 2, 20). *Overb.* S. 27f., so auf der sf. Amphora aus Vulci im Brit. Mus. (*Cat.* 2, B 147), *Mon. d. I.* 3, 44. *Reinach* 1, 115f. *Robert, Hermeneutik* 154, 128; auf der sf. Amphora der ehem. Sammlung Canino, *Gerhard* 1, 1. *Overb.* T. 19, 13. *Bm.* S. 218, 171. *Reinach* 2, 20, 1f. *Hoeber, Gr. Vasen* S. 57, 33 (farb.); so auch auf einer sf. Bauchamphora zu Würzburg (Abb. 3), wieder aus Vulci, mit der Feoli'schen Sammlung nach Würzburg gelangt, *L. Urlichs, Verz. d. ant. Sammlung d. Univ. Würzb.* (1872) S. 44f., 243. *Bulle-Langlotz, Gr. Vasen in Würzburg* S. 47, T. 71, Nr. 250, wo Athena wieder *en miniature* in langem Peplos mit Aigis und Schild auf den Oberschenkeln des Z. steht, im Begriff hinunterzusteigen; dazu auch die Hydria *Urlichs* S. 28, 132. *Bulle-Langlotz* a. O. S. 57, T. 91 (97), Nr. 309. *Mon.* 8, 24. *Reinach* 1, 171, wo Athena als Neugeborene stehend vor dem nach l. thronenden Z. zwischen zwei Eileithyien und Poseidon und Hermes (Abb. 4); dazu die schöne rf. Darstellung der Beugnotschen Pelike aus Vulci im Brit. Mus. (*Cat.* 3, E 410), auf die nach *G. Loeschcke* bereits die Pheidiassche Darstellung im Ostgiebel des Parthenon Einfluß ausgeübt hat, *Gerhard* 1, 3—4 und darnach o. Bd. 1, Sp. 2061 f. (unt. *Hephaistos*). *Wien. Vorl.* 8, 11, 9. *Reinach* 2, 20, 6, sowie die interessante Spiegeldarstellung aus Arezzo zu Bologna, *Gerhard, Etr. Spiegel* 1, T. 66, darnach *Wien. Vorl.* 8, 11, 8, mit Tina (= Z.), ϑalna, ϑanr und śeϑlans (der gewöhnliche etruskische Name für *Hephaistos-Vulcan*), vgl. o. Bd. 4, 785 ff., 19 ff. 786, 21 ff. 5, 459f., 45 ff. 527 ff., 38 ff. (unt. *Sethlans, Thalna, Thanr*). — Ähnlich kehrt der nach r. thronende Z. wieder auf der sf. Amphora im Brit. Mus. (*Cat.* 2,

B 166), die zweimal in leichtvariierter Weise veranschaulicht, wie Herakles von Athena in den Olymp eingeführt und von Z. empfangen



Abb. 3. Würzburger Amphora mit Geburt der Athena (um 540 v. C.).

wird, *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 2, 128. *Reinach* 2, 69, 1 f. Wiederum ist Z. mit spitzem Kinnbart dargestellt, dicht bekleidet mit Chiton und Mantel und ausgezeichnet mit dem Zepter; das eine Mal läuft die Rücklehne des Thronsessels aus in einen Schwanenkopf, wie bei dem Z. Lykaios der arkadischen Silbermünze, s. o. Vasenbilder dieser Art können zur Ergänzung dienen des sog. Einführungsgiebels von einem kleineren Porosgebäude auf der Burg von Athen (Giebelhöhe 0,94 m) aus der Mitte des 6. Jh.'s v. Chr., *Wiegand, D archaische Porosarch. d. Akrop. zu Athen* S. 97—101, 98 f. 106, 109, T. 8, 1 f. *Heberdey, Altatt. Porosskulptur* S. 29—46 F. 14. 17 f. T. 1, darnach farbig *Schede, D. Burg von Athen* Tafelb. 1 (vgl. auch Bild 7 f., Text S. 20 f.). *Winter, K. i. B.*[2] 205, 5 f. *Springer-Wolters*[12] 189, 377. *Lermann, Altgr. Plast.* S. 9, 3. *Rodenwaldt, Relief b. d. Griechen* S. 46 A. 53; *Kunst d. Antike* S. 198. Feierlich thront Z. (Abb. 5) im Scheitel des Giebels, wieder auf reich gearbeitetem Sessel, spitzbärtig, wie üblich in archaischer Kunst (nur aufgemalt war der bis auf spärliche Reste schwarzer Farbe verschwundene Schnurrbart), gekleidet und frisiert mit der Sorgfalt, die überhaupt eine Eigentümlichkeit der altertümlichen Kunst Athens ist; er hielt wohl Zepter und Blitz. Neben ihm sitzt, etwas flacher gebildet, Hera in Vorderansicht, die Hände über dem Leib kreuzend; in der Lücke r. muß eine schreitende Gestalt sich befunden haben, wahrscheinlich Athena, die den Herakles an das Ziel seiner Heldenlaufbahn geleitet; es folgt Herakles selbst, und hinter ihm ist noch der Rumpf des Hermes festzustellen; für die l. Giebelhälfte sind weitere Götter anzunehmen, die erwartungsvoll hinter dem thronenden Paar standen. — Z war dargestellt auf der „Kypseloslade", *Paus.* 5, 18, 3 (dazu *H.-Bl.* 2, 407), in den Chiton gehüllt, mit Trinkschale in der R. und mit Halsband in der L., zusammen mit Alkmene, die nach den beiden Gegenständen greift; das bezieht sich, fügt Pausanias erklärend bei, „auf die Erzählung der Griechen, daß Z. der Alkmene unter der Gestalt des Amphitryon beigewohnt habe". Noch immer empfiehlt es sich, für die Rekonstruktion nach dem Vorschlag von *G. Loescheke, De basi quadam prope Spartam reperta* (*Dorpater Progr.* 1879) die altspartanische Stele aus graublauem Marmor, stammend aus Magula, *Bruckm.* Tf. 226, heranzuziehen, vgl. die Wiederherstellungsversuche von *H. Stuart Jones, J. H. S.* 1894, T. 1 (verkleinert b. *H.-Bl.* Bd. 2, T. 1) und *Wilh. v. Massow, Ath. Mitt.* 1916 (1926) T. 1 (S. 62—64). *Robert, Herm.* S. 237—239, A. 187. *Lippold* b. *Pauly-Wiss.* 12, 123, 62 ff. — Dem altspartanischen Marmorrelief in der derben, massigen Formensprache der Dorer stellen sich gegenüber zwei Bronzereliefs des ionischen Kunstkreises mit schlanken Gestalten, altionische, oben abgerundete Bronzeplättchen, herrührend von einem etruskischen Sitzwagen, gefunden im April 1812 bei Castello S. Mariano, c. 6 Km. s. w. von Perugia, und zu Perugia aufbewahrt (wogegen die Hauptstücke nach München gelangt sind), *Petersen, Röm. Mitt.* 9 (1894), 266 ff. *Ant. Denkm.* 2, 15, 4 f. *Springer-Wolters*[12] 184, 368. *Reinach, Rel.* 3, 101, 6 f.: Z. im Kampf mit einem Giganten (*Waser, Gig.* 668, 23 ff. Nr. 5) und zusammen mit seinem und der Alkmene Sohn, beidemal l., rechtshin stehend, mit langem Haupthaar, das in ungeteilter Masse in den Nacken und mit nur je einer Locke nach vorn über die Schulter fällt, über der Stirn vom Ohre her einen besonderen Wulst bildend, der kämpfende Zeus in kurzem, tief



Abb. 4 Würzburger Hydria mit neugeborener Athena (um 500 v. C.).

gegürtetem Chiton mit vorn in der Mitte über dem Gürtel herabhangendem Bausch, der friedliche Z. in langem Chiton mit Mantel darüber, mit Schnabelschuhen an den Füßen. Dieser

friedliche Z. hält mit der L. das von großer Blume gekrönte Zepter und faßt mit der R. die ungewöhnlich hochgehaltene R. des gleichfalls spitzbärtigen Herakles, der barfuß mit über den Kopf gezogenem und umgeknotetem Löwenfell, den eckigen Bogen in der L., offen-



Abb. 5. Thronender Zeus im „Einführungsgiebel".

bar als in den Himmel Aufgenommener vor Z. hintritt, er schweigend mit geschlossenem Mund, wogegen Z. mit geöffnetem ihn willkommen heißt. Anderseits der kämpfende Z., freilich kaum mehr bewegt als der friedliche: den Blitz hält er noch in ruhiger Bereitschaft in der über Gürtelhöhe erhobenen R., mit der geschlossenen L. packt er den vor ihm niedersinkenden langbärtigen Gegner am Haar. — An den Ausgang des 6. Jh.'s führt das archaische Bronzeköpfchen des Z. aus Olympia im Athener Nationalmuseum, nach *Furtwängler* stammend von einer halblebensgroßen Statue, die er, wegen des Fundorts des Kopfes nahe dem Zeustempel, vermutungsweise identifizieren wollte mit dem *Paus.* 5, 24, 7 erwähnten Z. der Bewohner der knidischen Chersones, *Olympia, Ausgrabungen* 3, 14, T. 22 = *Ergebnisse* 4, 9f. T. 1. *Friederichs-Wolters*, *Baust.* 141, 311, *Bm.* 1104 *Q u. R zu A.* 1276 a. b (S. 1076). *Bruckmann*sche Taf. 221. *Luckenb.*[15] 50, 117. *Müller-Wies.*[4] S. 3, 17f., T. 1, 8, wo weit. Lit Zu dem spitzen Vollbart kommt der besonders davon sich abhebende Schnurrbart; das zierlich in parallelen Linien gravierte Haupthaar, in dem ein Reif liegt, zeigt über der Stirn bis zu den Ohren zwei Reihen runder Löckchen, ist oberhalb des Nackens von einem Band umschlossen, im Nacken durch ein zweites Band zum Krobylos aufgebunden; die Augen waren einst besonders eingesetzt aus farbigem Material. Durch ihr Fehlen wird der finstere Ernst, der über dem Antlitz lagert, noch verstärkt; aber auch abgesehen davon ist noch keine Spur vom „Aiginetenlächeln" da, und man wird den Kopf jedenfalls früher ansetzen als die Bildwerke des aiginetischen Westgiebels: bei aller Zierlichkeit der Ausführung im einzelnen ist der Stil streng und herb, alle Formen haben etwas Hartes. — Archaisierend ist der als „Z. Talleyrand" bekannte Kopf parischen Marmors im Louvre, *Arch. Ztg.* 1 (1843), 1—6, T. 1 *(Panofka);* 32 (1874), 94—99, T. 9 *(Kekule). L. v. Sybel, D. Bild d. Z.* (1876) S. 2ff. T. 1. *Friederichs-Wolters* 187f., 449. *Bm* 255, 241; nach seiner eleganten Glätte zu schließen, dürfte er am ehesten der hadrianischen Zeit angehören. Den eigentümlichen Schnitt des Bartes, die schematische Trennung von Kinn- und Backenbart hat er gemeinsam z. B. mit der Bronzebüste des bärtigen Dionysos aus Herculaneum im Neapler Museo naz. („Plato"); aber man wird weder auf Dionysos (oder Hermes) noch auf Trophonios deuten, sondern am besten auf Z.

3. Der Typus des nackten, ausschreitenden und blitzschwingenden Z. Wie die wohl älteste nachweisbare Z.-Darstellung in griechischer Plastik, die im Giebel von Korkyra, den Gott im Gigantenkampf nackt, lebhaft ausschreitend und mit Blitz in der erhobenen R. zeigt, entsprechend vermutlich die Mittelgruppe im Giebel des Schatzhauses der Megarer zu Olympia, ähnlich wieder das erwähnte chalkidische Vasenbild, doch im Knielaufschema und mit Mäntelchen über Schultern und Oberarmen, so tritt uns namentlich in Bronzestatuetten von Olympia ein ganz bestimmter Frühtypus des nackten, bärtigen, vorwärtsstürmenden und blitzschleudernden Z. entgegen, in mehreren Exemplaren, die verschieden sind in Größe und Erhaltung, *Olympia, Ausgrabungen* 4, 17, T. 24, 1. 5, 17, T. 27, 2f. = *Ergebnisse* 4, 7, 43. 45 8, 44. *Müller-Wies.*[4] T. 1, 6. *Bm.* 2124, 2378. *Springer-Wolters*[12] 231, 446. *Reinach, Stat.* 2, 1, 6f. 2, 1. Zu Unrecht wie es scheint, wurde in hocharchaische Zeit' an den Anfang des 6. Jh.'s hinaufdatiert die' angeblich in Epidauros gefundene Bronzestatuette mit Künstlersignatur des Hybrisstas (*Ηυβρίσστας ἐποίεσε*) im Brit. Mus., die gleichfalls einen nackten, ausschreitenden, in der erhobenen R. eine Waffe schwingenden, aber wenn nicht bartlosen, so doch nur kurzbärtigen Gott(?) darstellt, *Reinach* 2, 1, 2. *Neugebauer, Ant. Bronzestatuetten* S. 48ff. 129. Tafelb. 27. *Lippold* b. *Pauly-Wiss.* 9, 33, 18ff. *Rumpf, Rel. d. Gr.* Abb. 116 und bei *Thieme-Becker, Allg. Künstlerlex.* 18, 210, wo nach dem Gesamtaufbau der Figur, der Wiedergabe der Körpereinzelheiten und den Schriftformen der Signa-

tur diese Kleinbronze beurteilt wird als rohes, unbedeutendes Werk, als die ungeschickte Arbeit eines mäßigen peloponnesischen Handwerkers aus der Zeit um 460 v. Chr. — Am schönsten aber gibt den Typus wieder die Bronzestatuette aus Dodona zu Berlin, *Kekule-Winnefeld, Bronzen aus Dodona in den Kgl. Museen zu Berlin* (1909) S. 6—12, T. 1. *Bulle, Der schöne Mensch*[2] S. 164—166, T. 83 (l.). *Neugebauer* S. 50—52. 129, Tafelb 28. *Cook* 2, 739 f., 669. *Rodenwaldt, Kunst d. Ant.* S. 176 f. *„Die Antike“* 5 (1929), 220, 5; 6 (1930), 104, 14. *Reinach*, *Stat.* 4, 1, 1 (ein weiteres ähnliches Ex. aus Dodona bei *Karapanos, Dodone et ses ruines* T. 12, 4. *Reinach* 2, 1, 5; doch auch zu Dodona, der ältesten Orakelstätte Griechenlands, wird zuerst und ursprünglich die Erdgöttin alleinige Herrin gewesen sein, wenn auch früh schon ihrem Dienste sich gesellt haben muß der des Z., dem auch anderwärts vor allem der Eichbaum geweiht war, s. zumal *L. Weniger, Altgr. Baumkultus* S. 11 ff. *Kern, Rel. d. Gr.* S. 181 f.), ein Vollguß, 13,5 cm hoch. Der Gott (Abb. 6), nackt mit schlichter Haartracht (vorn in die Stirn hereinhangenden, hinten um einen Reif aufgerollten Haaren) und kurzem, keilförmigem Vollbart, schreitet, den l. Fuß vorsetzend, in lebhafter Bewegung vorwärts; in der erhobenen R. hält er den Blitz gefaßt, einen Donnerkeil einfachster Form, der l. Arm ist gradaus vorgestreckt, und in der Richtung des Körpers ist auch der Kopf vorwärtsgedreht: scharf faßt der Gott sein Ziel ins Auge. Gelegentlich sitzt bei diesen Statuetten auf der vorgestreckten L. der Adler (*Ol., Ausgrabungen* 4, 17, T. 24, 1. *Springer-Wolters*[12] 231, 446), bei andern mag



Abb. 6. Zeus-Statuette aus Dodona.

er verlorengegangen sein; jedenfalls vermißt man ihn nicht, da er, ruhig sitzend, nur als die lebhafte Bewegung hemmend empfunden wird: Blitz und Adler sind die echten alten Symbole des Z., aber der Blitz das früheste und wichtigste. Während *Kekule* und *Winnefeld* die Kleinbronze aus Dodona für aiginetisch erklärten, wird sie von *Neugebauer* zutreffender wohl „einer der hochberühmten Erzgießereien von Sikyon oder Argos“ der Zeit um 480 v. Chr. zugewiesen; keinesfalls wird man mit solchen Bronzestatuetten noch ins 6. Jh. hinaufgehen dürfen. — Nach einem den archaischen Typus wiederholenden Original wohl erst des 4. Jh.'s scheint die Kleinbronze zu Dresden geschaffen zu sein (weit ausschreitender Z. mit Adler auf der vorgestreckten L. und Blitz in der erhobenen R.), die zugehörig der griech.-ägypt. Sammlg. *Ernst v. Sieglin*, vgl. *R. Pagenstecher, Expedition E. v. Sieglin* Bd. 2, T. 1 A (1923) S. 83 zu T. 33, 5 (wo auch weit. Lit.). — Nicht selten kommt die entsprechende Gestalt auf Münzen vor, nicht ohne den Blitz, aber bald mit, bald ohne Adler auf der L. Als „olympisches Gepräge“ (ИOΚIПИVΛO = Ὀλυνπικόν sc. σῆμα) ist bezeichnet ein elisches Silber-Didrachmon der Übergangszeit vom archaischen zum klassischen Stil (471—421 v. Chr.), dessen Rückseite den schreitenden bärtigen Z. weist mit Blitz in der erhobenen R., Adler auf der ausgestreckten L., *Head, H. N.*[2] (1911) p. 420. *Regling, D. ant. Münzen*[2] (1922) S. 27. Weiter erscheint auf athenischen Kupfermünzen des 4. Jh.'s (*Overb.* S. 19, 4. *Bm.* 2124, 2379. *Imhoof-Gardner, Num. comm. on Paus.* p. 137 pl. BB 1. *Müller-Wies.*[4] S. 3. 96, T. 9, 23) der nach r. schreitende Z., nackt mit Spitzbart und aufgebundenem Haar, mit dem Blitz in der erhobenen R., die L. vorgestreckt, aber leer, ähnlich wie auf Münzen von Poseidonia (Paestum) Poseidon mit der R. den Dreizack erhebt, die L. aber leer vorstreckt, s. o. Bd. 3, Sp. 2861, Abb. 1. *Bulle, Der schöne Mensch*[2] Sp. 163, Abb. 36. Es ist in diesen Fällen nicht einmal direkt an einen Gegner gedacht: Z. schwingt den Blitz, Poseidon den Dreizack, Athena als Promachos die Lanze, Herakles die Keule, Apoll gar einen harmlosen Lorbeerzweig; es ist der altertümliche Ausdruck für die aktive Macht des Gottes (*Bulle* o. Bd. 3, Sp. 2860, 42 ff. *Kekule-Winnefeld* S. 7—8. *Marg. Bieber, Skulpt. u. Bronzen in Cassel* S. 65 zu Nr. 176). In dem blitzschleudernden Z. auf athenischen Münzen hat *O. Jahn* das Abbild des sog. Polieus auf der Burg von Athen vermutet, *Paus.* 1, 24, 4, wozu *H.-Bl.* 1, 270, vgl. aber auch das bei *Müller-Wies.*[4] S. 95 f. zu T. 9, 21 f. Gesagte (und u. Sp. 735). — Zuversichtlicher können wir sein in zwei weiteren Fällen. Auf Kupfermünzen von Aigion in Achaia, von der hellenistischen bis in römische Zeit (*Brit. Mus. Cat. Pelop.* pl. 4, 12. 14. 17. *Imhoof-Gardner* p. 85, pl. R 12 f. *H.-Bl.* Bd. 2, Münz-Tf. 4, 16 f. *Svoronos, Journ. internat. d'arch. num.* 2 (1899), 302, T. 14, 11. *Head*[2] p. 413) kehrt wieder die Figur des nach r. ausschreitenden nackten Z. mit Blitz in der vorwärts erhobenen R. und mit Adler auf der vorgestreckten L., auf den römischen Münzen durch Basis als Statue gekennzeichnet; aber der Gott ist hier unbärtig, mehr noch: er ist deutlich als Knabe gebildet und gelegentlich geradezu auch beigeschrieben *Αἰγιέων παῖς* (Ex. mit *M. Aurel* in Paris, *Im-*

hoof-Gardner p. 85, pl. R 13. *H.-Bl.* a. a. O. 17), Ζεὺς παῖς Αἰγ(ιέων) (besonders gutes Ex. mit Antoninus Pius bei *Svoronos* a. a. O.). Zweifellos ist uns im Münzbild erhalten der Z. ἡλικίαν παῖς, die Erzstatue des Hageladas zu Aigion, *Paus.* 7, 24, 4 (*H.-Bl.* 2, 832). Wenn Z. zu Aigion als Knabe dargestellt war, hängt das wohl damit zusammen, daß er nach dem Lokalmythos zu Aigion von einer Ziege gesäugt worden ist (*Strab.* 8, 7, p. 387), weshalb auf Münzen gelegentlich eine das Z.-Kind säugende Ziege zu sehen ist, *Imhoof-Gardner* pl. R 14. So werden wir ohne weiteres auch auf messenischen Tetradrachmen und Kupfermünzen vom 4. Jh. bis in die römische Zeit (*Overb.* S. 12, 3. *Bm.* 2124, 2380. *Br. M. Cat.* a. a. O. pl. 12. *Imhoof-Gardner* p. 67, pl. P 4 f. *H.-Bl.* Bd. 1. Münztf. 3, 20 f. *Müller-Wics.*[4] S. 95, T. 9, 20. *Springer-Wolters*[12] 231, 445. *Head*[2] 431 f. *Regling, D. ant. Münze als Kunstwerk* S. 89, T. 32, 671. 42, 860) in dem nackten, nach r. ausschreitenden Z. mit kurzem Bart und aufgebundenem Haar, mit Blitz in der erhobenen R. und Adler auf der vorgestreckten L. (darunter raumfüllend ein Dreifuß) das Abbild sehen des Z. Ἰθωμάτας, den Hageladas geschaffen für die Messenier in Naupaktos, *Paus.* 4, 33, 2 (*H.-Bl.* 2, 177), zumal die Messenier auf einigen dieser Münzen sich bezeichnen als Μεσσάνιοι Ἰθωμ(αῖοι). *Neugebauer* a. a. O. 52 macht darauf aufmerksam, daß den Münzbildern zufolge beim Z. Ithomatas (und dasselbe gilt vom Z.-Kind zu Aigion) die Knickung des l. Beins geringer war als bei den Kleinbronzen, wodurch der Gott gemäßigter, ruhiger erschien in Haltung und Bewegung, und doch möchte man annehmen, daß die Erfindung bzw. die entscheidende Ausgestaltung dieses Typus das Werk des berühmten argivischen Erzgießers Hageladas war, eines der führenden Meister vom Ende des 6. und in der ersten Hälfte des 5. Jh.'s v. Chr. Für die kaum je entwirrbaren Schwierigkeiten in der Chronologie des Hageladas vgl. besonders *Brunn, Gesch. d. griech. Künstler*[2] 1, 46 ff. *Frickenhaus, Arch. Jahrb.* 1911, 24—34. *Pfuhl* b. *Pauly-Wiss.* 7, 2189—2199. *Amelung* b. *Thieme-Becker* 15, 454—457 (s. Hagelaidas), zum Z. des Hageladas auch *Furtwängler, Meisterw.* 403 ff. Weiter kommen noch für den Typus in Betracht Münzen von Kierion (Arne) in der Thessaliotis (*Head*[2] p. 293), von Kyzikos (*Head*[2] p. 527), von Attuda in Phrygien (*Head*[2] p. 611) usw. Nur als Variante hat es zu gelten, wenn die L. ein Zepter hält auf Münzen von Ambrakia (*Head*[2] p. 320), solchen der Bruttier und im besondern von Petelia im Lande der Bruttier (*Head*[2] p. 92. 107). Und wiederum eine Variante zeigt diesen blitzschwingenden Z. nach der l. Seite gewendet vom Rücken und mit der Aigis auf dem vorgestreckten l. Arme (vor des Gottes l. Fuß am Boden sitzend der Adler, darüber Monogramm oder Kranz) auf baktrischen Gold- und Silberprägungen, zunächst noch mit Antiochos II. von Syrien (261—246), sodann mit Diodotos, dem ersten Herrscher des 250 v. Chr. vom syrischen losgelösten baktrischen Reiches, *Overb.* S. 248 Münztf. 3, 29. *Müller-Wics.*[4] S. 92, T. 9, 13. *Head*[2] p. 836, F. 364. *Regling, D. ant. Münzen* S. 47.

Der uns bisher namentlich durch Kleinbronzen und Münzbilder belegte Typus des Gottes in Ausfallstellung, in dieser die ganze Pracht des Körpers entfaltenden, alle Teile in „wirksamster Ansicht" darbietenden, zugleich die höchste Energie ausdrückenden Stellung, die hellenisches Lebensgefühl so echt veranschaulicht, tritt uns jetzt auch in der wundervollen Großbronze entgegen, die im Sep-



Abb. 7. Der Gott vom Kap Artemision.

tember 1928 beim Vorgebirge Artemision an der Nordküste Euboias aus dem Meeressand gehoben wurde (nachdem vorher schon beide Arme gefunden worden waren), als „das erste große griechische Götterbild aus Erz in beinah vollkommener Erhaltung", jetzt im Athener Nationalmuseum, vgl. *Georgios Oikonomos, Praktika* 1928, 750—753 m. 3 Taf. *N. Bertos, Deltion* 10 (1926/29), 86 ff. *B. C. H.* 52 (1928), 466 f., F. 1. *Reinhard Herbig, Arch. Anz.* 1928, 607—614, Abb. 10 f.; *Gnomon* 1929, 636 f. *Ferd. Noack, Der neue Gott aus dem Meere, Die Antike* 5 (1929), 214—220, T. 19—21; Arch. Anz. 1929, 162. *Karuzos, J. H. S.* 49 (1929), 141—144, pl. 7 f. (m. Wiederherstellungsvers. p. 142). *Hendrik Gerhard Beyen, La statue d'Artémision* (1930) mit 13 Taf. *L. Curtius, Röm. Mitt.* 1930, 25, 4; *Zeus u. Hermes* S. 13 f. *Fr. v. Oppeln-Bronikowski, Archäol. Entdeckungen im 20. Jh.* S. 90—92, 27 mit Umschlag- u. Titelbild, ein kostbares Originalwerk griechischer Toreutik (Abb. 7 u. 8), in der Vorzüglichkeit des Gusses, in der Feinheit von Modellierung und Ziselierung der Einzelformen dem (etwas jüngeren) delphischen Wagenlenker vergleichbar, wenn nicht überlegen, 2,10 m hoch, mit eingelegten Brauenbogen und besonderem Belag der Lippen (leider fehlt die Füllung der Augenhöhlen, außerdem bloß noch, freilich weil für die Deutung entscheidend ein schmerzlicher Verlust, das Attribut der R.), mit in langen, weichen, von feinen Furchen belebten

Strähnen steil herabwallendem Vollbart und gleichfalls ungemein sorgfältig gearbeiteter altertümlicher Haartracht, wie sie zumal auch der gegen zwei Jahrzehnte jüngere „Omphalosapoll" noch zeigt, bei der das Haar hinter den Ohren in Zöpfe geflochten ist, die am Hinterkopf über dem Nacken sich kreuzen und



Abb. 8. Der Gott vom Kap Artemision.

nach vorn geführt über der Stirnmitte in ihren dünnen Enden sich vereinen — wie die Kleinbronzen aus Olympia und Dodona anzusetzen ins erste Drittel des 5. Jh.'s, um 480, in die Zeit also der Tyrannenmördergruppe. Schwer zu entscheiden ist die Frage, ob der dargestellte Gott Z. ist (so *Oikonomos, Noack, L. Curtius, v. Oppeln*) oder Poseidon (so *Karuzos, Beyen, Bulle*). Wenn gegen die Deutung auf Poseidon der Einwand gemacht wird, daß der Gott in diesem Typus auf Münzen von Paestum stets ein Mäntelchen trägt über beiden Schultern, läßt anderseits das runde Loch in der R. weniger an einen Donnerkeil als an einen Dreizack denken, und besonders überzeugend spricht für Poseidon das von *Karuzos* p. 143, F. 2 zum Vergleich herangezogene Terrakottarelief der Münchner Glyptothek nr. 185 (aus Porcigliano unweit Rom, vgl *Furtwängler, Beschr. d. Glypt.*[2] S. 74 f., 62), das geradezu wie eine geistlose, aber die äußerlichen Einzelheiten in Haar- und Barttracht fast sklavisch genau wiedergebende Kopie unseres Kopfes anmutet und durch Beifügung des Dreizacks über der l. Schulter den Gott eindeutig bestimmt. Doch sei dem wie ihm wolle: da die Bewegung des Schleuderns, nicht das Zustoßen mit einer Waffe offenbar die für diesen Typus natürliche und also ursprüngliche Funktion ist, wird man eigentlich dazu gedrängt, das Bronzewerk, falls es wirklich ein Poseidon sein sollte, doch auf eine ihm zum Vorbild dienende (hier zum Poseidon umgewandelte) Z.-Darstellung zurückzuführen, und am nächsten liegt eben der Gedanke an den Z. Ithomatas des großen Meisters Hageladas; auch scheint die stille Größe, die hauptsächlich in der Vorderansicht des Kopfes zur Geltung kommt, der bereits pheidiasische Stimmung vorausnimmt, dem Z.-Ideal gemäßer als dem des Poseidon (s. u.). Wir haben also die Berechtigung, den Z. Ithomatas des Hageladas ganz ähnlich uns vorzustellen und selbst noch das Z.-Bild des Pheidias (nach einigen Schüler des Hageladas) anzuschließen an diese großartige Bronze vom Kap Artemision.

4. Unmittelbar vorpheidiasische Z.-Darstellungen (reifstarchaische Kunst und Zeit des Olympiabildwerkes). In verschiedenem Betracht rückt in den Vordergrund des Interesses die Metope mit der vor Z. sich entschleiernden Hera von der Ostfront des Heraion, des Tempels E zu Selinunt auf dem Hügel im O., 1831 gefunden vom Herzog von Serradifalco, heute im Museo Naz. zu Palermo (Metopen aus Tuffstein, wobei die nackten Teile der weiblichen Figuren aus parischem Marmor gearbeitet und besonders angesetzt sind, mit mancherlei Farbspuren), *Overb., Zeus* S. 21 f.; *Hera* S. 26 f. 174; Atlas T. 1, 2. *Benndorf, D. Metopen von Selinunt* S. 54 ff. T. 9. *Bm.* 1, 347, 368. o. Bd. 1, Sp. 2128. 2131 f. *Müller-Wies.*[4] S. 4. 11 f. T. 1, 1. *Br.-Br.* 290 a. *Springer-Wolters*[12] 248, 471. *Winter, K. i. B.*[2] 245, 3. *Zimmermann, Siz.* 1, 118 A. 95. *Hulot-Fougères, Sélinonte* p. 293 f. *Waldmann, Griech. Orig.* T. 60. *Robert, Herm.* S. 26, 21. *v. Salis, Kst. d. Gr.*[2] S. 85 f. 104 F. 28. *Eug. Ziegler, Auf Griechenspuren in Siz.* 2, 66/82, diese wundervolle, trefflich erfundene, trefflich komponierte Metope aus der Zeit noch der reifarchaischen Kunst, doch schon an der Grenze dieser und der folgenden Periode, stammend vom jüngsten aller Tempel in Selinunt, um 470 v. Chr. anzusetzen. Der Gott sitzt lässig zurückgelehnt auf einem Felsblock, auf den er die L. stützt, wogegen er mit der 50 R., mit einer starken verlangenden Bewegung, die in bräutlichem Schleier von l. nahende Hera am l. Handgelenk faßt (χεῖρ' ἐπὶ καρπῷ, die Hand an der Handwurzel zum Zeichen der Besitzergreifung, die Gebärde, mit der der Bräutigam von der Braut Besitz nimmt, mit der auch Hermes im Orpheusrelief die Eurydike für die Unterwelt wieder anspricht; dazu *Bulle, D. griech. Schönheit* S. 14 f., S.-A. aus *„Humanist. Gymn."* Jg. 25, H. 5/6) und so 60 zu sich heranzieht, indem er bewundernd und verlangend ihr ins Antlitz schaut mit geöffnetem Mund, in dem die Zähne sichtbar werden, als ob er mit einem Seufzer des Entzückens den Atem einziehe; sie aber mit der Ruhe des seiner Schönheit bewußten Weibes lüftet mit der L. den vom Scheitel bis zu den Füßen fallenden Schleier, in der R. hielt sie wohl das Zepter. Natürlich hat man

vor allem an eine Illustration zu der berühmten Szene der Ilias gedacht in *Διὸς ἀπάτη*, *Il.* 14, 312/51, an die Begegnung von Z. und Hera auf dem Ida. Richtiger noch wird man denken an „die hieratische Grundlage dieser homerischen Darstellung in dem argivischen Mythos von des Z. und der Hera 'Heiliger Hochzeit' auf dem Kokkygionberge", dargestellt in einer Weise, in die Züge der poetischen Gestaltung hineinspielen (*Overb.*), diese heilige Legende, deren weihevoller Ernst dem Beschauer auch aus dem Relief der Metope entgegenweht: die ebenso reizvolle wie bedeutsame Erzählung der Ilias ist ja nichts anderes als ein epischer Niederschlag des alten kosmogonischen Mythos von der „Heiligen Hochzeit" des Götterpaares (*Preller-Robert* 1, 164); in diesem *ἱερὸς γάμος* aber versöhnen sich die Gegensätze der chthonischen und der uranischen Götterwelt, *Kern, Relig. d. Gr.* S. 63 (56 ff.).*) In dieser Metope tritt uns auch zum erstenmal der traditionell werdende, fortan übliche Typus des nur unterwärts bekleideten Z. entgegen: während der Unterkörper des Gottes in den Mantel gehüllt ist, bleibt der Oberkörper mit der kräftigen, breiten Brust entblößt. Das wird geradezu stereotyp: so erscheint auch der stehende Z. im Ostgiebel des Zeustempels zu Olympia, so auch der sitzende im Ostfries des Parthenon (vor dem Hera gleichfalls den Schleier lüftet, wieder mit einer Haltung des l. Armes, die einem ihr homerisches Epitheton *λευκώλενος* in Erinnerung ruft, *Robert, Herm.* S. 25 f., 17 zu *Br.-Br.* 108. *Collignon-Boissonnas, Parth.* pl. 127, 28—30. *Rumpf, Rel. d. Gr.* Abb. 56), dagegen nicht der thronende Z. im Innern des olympischen Zeustempels, der nach Ausweis der Münzbilder wenigstens auch die l. Schulter mit dem Mantel umhüllt hatte. Und wesentlich sind Haar- und Barttracht: nicht mehr ist das Haupthaar lang gehalten, vielmehr hinten aufgenommen (den Gott kennzeichnet das Diadem); nicht mehr sind die Stirnlöckchen schematische Röllchen, sondern fallen lose in die Stirn; der Bart aber ist ein spitzer Vollbart, doch kürzer gehalten als früher. Nahe berührt sich mit diesem Kopftypus, namentlich was Haar- und Barttracht anlangt, der des „Münchner Königs", der Statue eines nackten bärtigen Gottes oder Heros, früher in Villa Albani, 1815 zu Paris für die Münchner Glyptothek erworben, *Br.-Br.* 122. *Friederichs-Wolters* 212 f., 480. *Kekule, Arch. Jahrb.* 1888, 37 ff. Taf. 1. *Furtwängler, Meisterw.* 403—10 T. 23 f.; *Glyptothek* S. 300—03, 295; *Einhundert Tafeln* 67. *Wolters, Führer* (1921) S. 44, 295. *Amelung, Führer* A. 22. *Winter*[2] 258, 11. *Lippold, Röm. Mitt.* 1917, 95 ff. *L. Curtius, Z. u. Hermes* S. 38/47, 2, und es ließe sich dieser „Zeus" (welche Deutung für die Statue trotz der Nacktheit nicht nur nicht unmöglich, sondern immer noch die nächstliegende ist, wobei auf der L. wohl der Adler zu ergänzen wäre) als Mittelglied hinstellen zwischen dem der selinuntischen Metope und dem pheidiasischen, dessen Kopftypus auch er bereits erahnen läßt, wenn nicht der Wert dieser Kopie erschüttert worden wäre durch *Lippold* („*Zur Arbeitsweise römischer Kopisten*", a. a. O.), der als verwandte Köpfe heranzieht den überlebensgroßen Berliner Kopf Nr. 1502 (wohl Statuenfragment) aus Sammlung Giustiniani (Abb. 3 f., dazu *Watzinger, Arch. Anz.* 1903, 32, 7. *Kekule, Gr. Skulptur*[3] S. 161 f. *Curtius* a. a. O. 42, 3), den Kopf Giacomini (Abb. 5) und den Hadeskopf aus Sammlung Ludovisi im Thermenmuseum (Abb. 6 f.) und zu dem Schluß kommt, der Berliner Kopf sei die treuere Replik des Typus, auf jeden Fall habe die Münchner Statue, die als gute Kopie eines Werkes der Zeit um 460 v. Chr. gilt, auszuscheiden für die Kunstgeschichte des 5. Jahrh. — ein neuer Beleg dafür, daß man eigentlich nur griechische Originalwerke sollte sprechen lassen, eine Mahnung zur Vorsicht beim Herumpröbeln an römischen Kopien, bei deren Verwendung für die griechische Kunstgeschichte. Kaum jemand wird mit *L. Curtius* (a. a. O. in der Ehrenrettung des „Münchner Königs") eine vierte Wiederholung des Typus erkennen können in dem bärtigen Götterkopf auf der Asklepiosstatue, die den Mittelpunkt bildet der als Fontana del Fiocco (oder di Esculapio) bekannten Brunnenanlage in Villa Borghese zu Rom, nach Abguß wiedergegeben bei *Curtius* S. 38, 1 und 43, 4, besonders gewürdigt im *Arch. Jb.* 46 (1931), 1—31 T. 1 f. (ergänzter Abguß S. 5, 2) von *Friedr. Matz*, der den Kopf wohl richtiger in das Jahrzehnt 455—45, also um 450 v. Chr. ansetzt, als nächsten Verwandten des Kasseler Apoll (entstanden zwischen 460 und 450), etwas jünger als dieser (jünger als der um 460 zu datierende Typus, den der „Münchner König" vertritt). — Der Metope von Selinunt sei gleich an die Seite gestellt das beträchtlich spätere Wandbild aus dem „Haus des tragischen Dichters" zu Pompei im Museo Naz. zu Neapel, *Helbig, Wandgem.* Nr. 114. *Overb., Zeus* S. 189. 240 ff.; *Hera* S. 148. 174. *Atlas* T. 10, 28. *Bm.* 2132 f., 2390; der Kopf der Hera für sich *Bm.* 1, 649, 719, darnach o. Bd. 1, Sp. 2127. *Müller-Wies.*[4] S. 37—39 T. 3, 10 (wo weitere ältere Lit.). *Mau, Pompeji in Leben u. Kunst* (1900) S. 304 ff., 155. *Herrmann, Denkm. d. Malerei d. Altert.* S. 15—17 T. 11 usw. Auch hier ist eine Liebesvereinigung von Z. und Hera wiedergegeben, strittig nur, ob sie zu deuten ist auf die „Heilige Hochzeit" oder die Begegnung auf dem Ida. Hinter Hera wird ein geflügeltes Mädchen sichtbar, das die in keuscher Zurückhaltung herantretende Göttin an den Armen stützt und dem r. sitzenden Z. zuzuschieben scheint, der wiederum mit seiner R. den l. Unterarm der Hera umfaßt. Iris ist hier dem göttlichen Paar zugesellt wie im Ostfries des Parthenon, und wenn sie keine Stelle hat in der Erzählung Homers (*Il.* 14, 312 ff.), so sind dafür wohl die drei Jünglinge r. in der unteren Ecke „mit ihren Blütenkränzen eine direkte Inspiration der homerischen Poesie, die da schildert, wie zum Lager für das hohe

*) Dazu die herrlichen, auch oben Sp. 591 zitierten Verse aus Aischylos' „Danaïdes" (frg. 43 N.), aus der Aphrodite Fürsprache für die Hypermestra, vgl. *Waser, Arch. f. Religionswiss.* 2 (1899), 56 f.

Götterpaar auf dem Ida die Erde Blumen in dichter Fülle dem Boden entsprießen läßt: diesen Frühlingszauber der Natur gibt der antike Künstler unter dem Bilde taufrischer Menschenkinder" (*Herrmann*). Halten wir schließlich die beiden Bilder des ἱερὸς γάμος zusammen: „Nicht am Anfang der griechischen Kunst das eine und nicht am Ende das andere, künden sie uns, jenes in seiner schönheitgebändigten Größe von ihrer Morgenröte, dieses in seiner freien Eleganz von ihrem Abend: dazwischen liegt der Tag" (*Eug. Ziegler* a. a. O. 82). — Der gleichfalls mit nacktem Oberkörper wiedergegebene Z. vom Ostgiebel des Z.-Tempels zu Olympia (mit Vorbereitungen zur Wettfahrt von Pelops und Oinomaos), *Olympia, Ergebnisse* 3, 44 T. 9, 1. *Müller-Wies.*[4] S. 4. *Löwy, Gr. Plast.* T. 26, 55. *Br.-Br.* 446. *Buschor-Hamann, D. Skulpt. d. Zeustempels zu Olympia* T. 15 f., im Scheitel des Giebels fast wie ein Götteridol (ἄγαλμα sagt *Paus.* 5, 10, 6, dazu *H.-Bl.* 2, 323) steil aufgerichtet, eine hohe, imponierende Gestalt, steht als Schiedsrichter in voller Ruhe zwischen den beiden Parteien, diesen unsichtbar zugegen gedacht (wie Apoll im W. Giebel, Athena in den Giebeln von Aigina): die zunächst Stehenden, r. Oinomaos, l. Pelops, sind von ihm abgekehrt, das einfachste (und doch so oft verkannte) Mittel der bildenden Kunst, dem Beschauer einen an der Handlung Beteiligten vor Augen zu führen, der den übrigen Teilnehmern unsichtbar bleiben soll. Sein Haupt wendet Z., wie der noch vorhandene Halsansatz erraten läßt, dem Pelops zu, eine Gebärde, die zu verstehen gibt, wem die Gunst des Gottes gilt: daß aber Z. den Bescheidenen sich zukehrt und sich abwendet von den Stolzen, welche Mahnung lag in dieser einen Tatsache beschlossen für den jungen Wettkämpfer, der unter diesem Ostgiebel durch den Tempel betrat, ehe er sich rüstete zum Wettkampf? Vgl. *Waser, Das Olympiabildwerk* in „*Hellasfahrt*" (*Zürich, Orell Füßli,* 1928) S. 55. 59. Abgesehen von dem leicht linkshin gedrehten Kopf (der uns leider verloren ist) ist dieser Z. von c. 460 in strenger Frontalität gegeben, und indem beide Hände gesenkt sind, laufen die Arme dem Körper parallel: die L. hielt wohl den Blitz, die R. spielte mit den Falten des Mantels, in den der Unterkörper gehüllt und der auch um den l. Unterarm geschlungen ist. Auf Grund einläßlichsten Studiums glaubt *Buschor* (*Die Olympiameister*, *Ath. Mitt.* 1926, 163 ff.) einen besonderen „Zeusmeister" feststellen zu können, dem er außer Z. noch Pelops und den Seher der r. Giebelhälfte, den trübe sinnenden Alten mit dem welken Leib, zuschreibt. — Nach den beiden Z.-Statuen des Hageladas sind als Werke namhafter Künstler vor Pheidias noch zu nennen zwei weitere unter den Z.-Darstellungen zu Olympia: der unbärtige Z. des Argivers Dionysios unter den Weihgeschenken des Rheginers Mikythos, *Paus.* 5, 24, 6. 26, 3, wozu *Overb.* S. 14. 195 (im Zusammenhang mit andern jugendlichen Z.-Bildern). *H.-Bl.* 2, 436. 444, und der Erzkoloß des Aigineten Anaxagoras, von den siegreichen Griechen nach der Schlacht bei Plataiai gemeinschaftlich in Olympia aufgestellt, *Paus.* 5, 23, 1—3. 6, 10, 6, nach *Herod.* 9, 81 aus dem Zehnten geweiht, 10 Ellen hoch, wovon höchstwahrscheinlich das Bathron noch erhalten ist in dem viereckigen Unterbau südöstlich vom Zeustempel an der Westseite des Weges dorthin, 5 m nördlich der älteren Altismauer, an dem auch noch zu erkennen ist die Einarbeitung für die *Paus.* 5, 23, 4 erwähnte Bronzestele, *Olympia*, *Ergebnisse* 1, 86. 2, 78. *H.-Bl.* 2, 431. Ferner das Kultbild des Z. Ammon in dessen Tempel zu Theben, das Werk des Kalamis, von Pindar gestiftet, wahrscheinlich um 462 v. Chr. im Zusammenhang mit seinen Gedichten für Arkesilaos IV. von Kyrene, *Paus.* 9, 16, 1. *H.-Bl.* 3, 434. *Lippold* bei *Pauly-Wiss.* 10, 1533, 2 ff. Weiteres über Z. Ammon s. u. — Endlich das chronologisch letzte Z.-Bild vor Pheidias, das des Myron, als Kolossalfigur auf ein und derselben Basis zusammen mit Athena und Herakles im Vorhof des berühmten Heraion auf der Insel Samos; Antonius habe die Gruppe mitgenommen, Augustus wenigstens zwei der Statuen, Athena und Herakles, auf derselben Basis wieder aufrichten lassen, den Z. aber auf das Capitol verpflanzt in ein eigens für ihn erstelltes Tempelchen, *Strab.* 14 p. 637. *Overb.* S. 15 f. Eine Wiederherstellung der Gruppe hat *Bulle* versucht, *Die Samische Gruppe des Myron, Festschrift P. Arndt* S. 62—86 (82 ff.). 139—141, dazu *Marg. Bieber, D. Lit.-Ztg.* 1927, 612 f. und *v. Salis, Gnomon* 4 (1928), 246—249, der der Meinung ist, dies schläfrige Stilleben entspreche der Eigenart Myrons sehr wenig, auch nicht dem Vorwurf der samischen Gruppe, wenn er von Bulle richtig als Einführung des Herakles in den Olymp gedeutet werde. Für den Z. hat Bulle den Torso herangezogen, aus dem Pacetti in der Statue des Braccio nuovo Nr. 123 mit fremdem Kopf einen Lucius Verus gemacht hat (*Helbig, Führer*[3] 43. *Amelung, Vat.* 1, 148 f. T. 19. *Bulle* Abb. 20. 22), den anderseits Amelung kombiniert hat mit dem myronischen Kopftypus mit Bandage im Capitolin. Museum (*Helbig*[3] 769. *Br.-Br.* 527) und zu Stockholm (*Arndt, Text zu Br.-Br.* 527 Abb. 7—9), auf welchem Wege er zu einem Anadumenos des Myron glaubte gelangt zu sein, *M. Bieber, Wiederherstellung einer myron. Athletenstatue durch Amelung, Arch. Jahrb.* 1927, 152—157, T. 3—8 und Beil. 24. *L. Curtius, Röm. Mitt.* 1930, 27, 2. *Luckenb.*[15] 58, 149.

5. Ausgestaltung des Zeusideals durch Pheidias. Wie im Ostfries des Parthenon (s. o.), erscheint auch im Ostfries des „Theseion" zu Athen mit verschieden gedeuteter Schlacht, die in Gegenwart von sechs sitzenden Göttern ausgefochten wird gegen ein wildes, steinschleuderndes Geschlecht, unter diesen „zuschauenden Göttern", l. Z. zusammen mit Hera und Athena, *Friederichs-Wolters* 527 (S. 247). *Br.-Br.* 406. *Winter*[2] 278. *Petersen, Athen* S. 227 f. *Struck, Athen u. Attika* S. 115, 134, und zwar in seinen Mantel gehüllt, der, über der l. Schulter und dem l. Arm liegend, den Oberkörper in der Hauptsache nackt her-

austreten läßt, nach r. sitzend, die L. hochgehalten an dem, wie es scheint, aus Bronze verfertigten Zepter, doch nicht ruhig thronend wie im Parthenonfries, sondern angesichts des Kampfes erregt den r. Fuß zurückziehend, wie wenn er im nächsten Augenblick aufspringen wollte. Und nach dem Hinweis auf den neben Hera thronenden Z. im Ostfries des Parthenon ist auch zu gedenken der nicht mehr erhaltenen Z.-Darstellungen in den Ost- und Nordmetopen und im Ostgiebel des Parthenon; zunächst einmal in der Gigantomachie der Ostmetopen, wo der blitzschleudernde Z. im Kampf mit einem ins l. Knie gesunkenen Giganten angenommen wird für die 8. Metope, *Studniczka, N. Jahrb.* 29 (1912) 254, T. 2. *Coll.-Boiss.* pl. 23—25. *Waser, Gig.* bei *Pauly-Wiss.* Sp. 675, Nr. 21. *Camillo Praschniker, Parth.-Studien* S. 165 ff., A. 102 f. T. 21. S. 203 ff. A. 124, wozu wieder *Studniczka, N. Jb. f. Wiss. u. Jugendbildung* 5 (1929), 650, und anderseits in den Nordmetopen, wo die letzten drei Metopen (30—32) dem Olymp gewidmet waren, vertreten durch sechs die Ereignisse als Zuschauer verfolgende Gottheiten, auf der 31. Metope der thronende Z. mit Iris, *Coll.-Boiss.* pl. 23—24. 39. *Praschniker* S. 31 ff., 22—24. S. 132 ff., 82 und wieder *Studniczka, N. Jb.* 5 (1929), 643. Endlich Z. im Ostgiebel, dessen Skulpturenschmuck die Geburt der Athena aus dem Haupt des Z. veranschaulichte, doch wohl nicht in der naiven Art der sf. Vasen (s. o.), was noch die Meinung *Roberts* war (*Arch. Herm.* S. 153 f.), sondern in der würdigeren Form, etwa, wie dies das „Madrider Puteal" zeigt, das Relief einer zylinderförmigen Brunnenmündung zu Madrid, *Wien. Vorlegebl.* 8, 11, 3. 3 a. *Bm.* 1, 219, 172. *Oest. Jahresh.* 1903, T. 5—6. *Baumgarten* usw., *D. hell. Kultur*[3] 357, 333. *Robert, Herm.* S. 153, 127. *Löwy, Neuatt. Kunst* S. 6, A. 18, und, weniger vollständig, die „Tegeler Reliefs", die Darstellung der drei Platten im Schloß der Humboldt am Tegeler See, stammend aus Palazzo Rondanini zu Rom, *W. V.* 8, 11, 4 a. b. 6. *Oe. Jh.* 1903. 98 f. F. 46—48. *Reinach, Rel.* 2, 87 f., 6—8 (für beides *Friederichs-Wolters* S. 735 f., 1862—1865). Die beiden dem Kunstkreis des Pheidias entstammenden Sitzbilder des Z. wird man sich gegenwärtig halten, um eine Vorstellung zu gewinnen von dem berühmten thronenden Z. des Pheidias zu Olympia Im Parthenonfries ist Z. vor den andern Göttern ausgezeichnet durch einen Thronsessel mit Lehne; die Armlehne wird von einer Sphinx gestützt, und nicht fehlt der vom Thron untrennbare Fußschemel. In vornehm lässiger Haltung sitzt der vollbärtige Gott nach l.; von dem Zepter in der R. ist nur das aus Marmor gebildete Mittelstück erhalten, der untere Teil war aus Metall angesetzt, der obere auf den Reliefgrund gemalt (vgl. *J. H. S.* 1929, 12, F. 5), eine Technik, die mehrfach an den Parthenonskulpturen zu beobachten ist (*Robert, Herm.* S. 25). Am „Madrider Puteal" und auf der betreffenden Tegeler Platte ist Z. übereinstimmend wiedergegeben: in aller Gelassenheit rechtshin thronend, vollbärtig, mit Binde im Haupthaar, mit entblößtem Oberkörper, indem der weite Mantel nur den Unterkörper verhüllt und über l. Schulter und l. Oberarm fällt (das gilt wohl auch für den pheidiasischen Z. zu Olympia), das Blitzbündel in der gesenkten R., die erhobene L. am Zepter. Im besondern aber kommen für das goldelfenbeinerne Kolossalbild des thronenden Z. zu Olympia, nach Dion Chrysostomos (*or.* 12 p. 383 = *Overbeck, Schriftquellen* 705) πάντων ὅσα ἔστιν ἐπὶ γῆς ἀγάλματα κάλλιστον καὶ θεοφιλέστατον, in Betracht die ausführliche, freilich in manchem ungenaue oder unklare Beschreibung des *Pausanias* 5, 11 (der, sonst so wenig pathetisch, ganz feierlich anhebt: καθέζεται μὲν δὴ ὁ θεὸς ἐν θρόνῳ, namentlich beim Thronsessel verweilt und dessen überreichem Reliefschmuck), wozu auch *Strab.* 8, p. 353 f. (vgl. überhaupt die Zusammenstellung der Nachrichten aus dem Altertum bei *Overb., S. Q.* 692—754), und, als Grundlage für die Rekonstruktion von entscheidender Bedeutung, elische Kupfermünzen aus hadrianischer Zeit, die in scharfer Profilansicht teils die ganze Figur (Ex. in Florenz), teils bloß den Kopf (Ex. in Paris) wiedergeben (mit dem Z.-Kopf nach l. auch ein Gepräge des Septimius Severus), *Overb., Zeus* S. 35 f., Münztaf. 1, 34. 2, 4 (beachtenswert die auf *Imhoof-Blumers* Fürsorge zurückgehende Münztafel *C.-R. de St. Pétersb.* 1875 zu S. 223/25). *Imhoof-Gardner* p. 71 *pl. P* 20—23. *Collignon, Griech. Plast.* Bd. 1, F. 268. 270. *Müller-Wies.*[4] S. 5. 23—25, T. 2, 3—5. *H.-Bl.* 2, 339 ff. Münztaf. 4, 1—3. *Bulle, D. schöne Mensch*[2] Sp. 357, 90. 493, 151. *Luckenbach, Olympia und Delphi* 19, 15—17. *Baumg.* usw.[3] 343, 318. *Winter*[2] 247, 3 f. *Springer-Wolters*[12] 279, 520. *Schrader, Phidias* S. 45, 13. *Hekler, D. Kunst d. Phidias* S. 16, 5 f., Vergrößerung in *Seunigs Arch. Lesebuch* S. 38, 8, besser *Arch. Jb.* 1931, 10 f., 6 f. usw., dazu der überschätzte „Berliner Karneol", aus der Nekropole von Amisos am Schwarzen Meer, von *Wiegand* abgeb. in den *„Amtl. Berichten a. d. kgl. Kunstsammlungen"* 34 (1913), 169. *Springer-Wolters*[12] 279, 520 b. *Schrader, Phid.* S. 45, 14. *Samter, Die Götter d. Gr.* Abb. 1, vgl. *Arch. Anz.* 1913, 29. *Frickenhaus, Arch. Jb.* 1913, 350, 1, allenfalls noch der Z.-Kopf mit Olivenkranz in Villa Albani, *Arch. Jb.* 1931, 13, 8. 16 f., und das zu Eleusis gefundene, aus römischer Zeit stammende Wandgemälde Ἐφ. ἀρχ. 1888, 77, T. 5. *Collignon* Bd. 1, F. 269. — Die Frage, ob Pheidias den Z. vor oder nach der Parthenos geschaffen hat, wird kaum je zu allgemein befriedigender, restlos überzeugender Beantwortung kommen: läßt man stilistische Erwägungen entscheiden und die, daß der Zeustempel nach seiner Vollendung gegen 455 v. Chr. doch wohl nicht zwei Jahrzehnte oder noch länger auf ein seiner Größe und Pracht entsprechendes Kultbild warten mußte, wird man die Entstehung der Zeusstatue annehmen zwischen 460 und 448 v. Chr. und kann sich berufen auf Ephoros (b. *Plut. Per.* 31 und *Diod. Sic.* 12, 39 = *Overb. S. Q.* 630 f.), der Pheidias nach der Weihung der Parthenos und im Verlauf des unmittelbar sich anschließenden Pro-

zesses bald nach 438 im Gefängnis gestorben sein läßt, und auf *Plin.* 34, 49 (*Overb. S. Q.* 620), der die 83. Ol. (448—445) als Blütezeit des Pheidias angibt, als Höhepunkt seines Ansehens, doch wohl, weil er zu dieser Zeit mit einem seiner Hauptwerke hervorgetreten ist, vielleicht eben bereits mit dem Zeus. Diese Meinung vertreten namentlich *Collignon(-Thraemer), Gr. Plast.* 1, 556 ff., G. Loeschcke beipflichtend, *Arthur Rosenberg, N. Jb. f. d. kl. Altert.* 18 (1915), 219 ff., der gleichfalls wieder, mit Hilfe des neugefundenen athenischen Ostraka-Materials, die 1881 schon von Loeschcke gegebene Erklärung der historischen Überlieferung zur Anerkennung bringt, *Winter, Z. und die Ath. Parth. d. Ph., Oest. Jh.* 18 (1915), 1 ff., der dazu von der archäologischen Seite Ergänzung und Bestätigung liefert und dem *H. Schrader* sich anschließt, *Phid.* S. 28 f., ferner *Fr. Matz, Arch. Jb.* 1931, 27. 31, dem aus der monumentalen Überlieferung der Beweis gegeben scheint usf. Gibt man anderseits gegenüber Ephoros den Vorzug dem Zeugnis des als sorgfältig und zuverlässig bekannten Philochoros (im *Schol. Aristoph. Eirene* 605 = *Overb. S. Q.* 629) und läßt man sich bestimmen auch durch die Angabe des *Paus.* 5, 11, 3, daß der Anadumenos am Thron des Z. seiner Gestalt nach glich dem Lieblingsknaben des Meisters, dem Pantarkes, der (nach *Paus.*) erst in der 86. Ol. (436—433) einen Knabensieg im Ringen davongetragen, und durch die weitere Anekdote, daß auf einem Finger des Gottes die Lieblingsinschrift *Παντάρκης καλός* angebracht war (*Overb. S. Q.* 740—742, wobei freilich eine gewisse Unsicherheit in der Überlieferung besteht, insofern als dasselbe auch hinsichtlich der Parthenos und einer Aphrodite des Pheidias gemeldet wird, *Overb. S. Q.* 740. 743), dann muß man die Entstehung des Z. erst nach derjenigen der Parthenos annehmen, in der 2. Hälfte der dreißiger Jahre; und das ist die „allgemeine Annahme“, mit besonderer Entschiedenheit von *Furtwängler* verfochten, *Vom Zeus des Ph., „Mélanges Perrot“* (1903) p. 109 ff., von *Frickenhaus, Pheidias und Kolotes, Arch. Jb.* 1913, 342 ff., dem zugestimmt hat *G. Körte, Arch. Jb.* 1916, 280 ff., von *Hekler, D. Kunst des Ph.* S. 15, vgl. auch *Wilamowitz, Glaube d. Hell.* 2, 173, die indes keine Stütze findet in dem sog. Genfer Pheidiaspapyros (*Jules Nicole, Le procès de Ph. dans les Chroniques d'Apollodore, d'après un pap. inédit de la coll. de Genève,* 1910. *Frickenhaus* a. a. O. 346 f.), nachdem unter C. Roberts unbarmherzig einschneidender Kritik die ganze Hypothese Nicoles als ein Phantom sich erwiesen hat, vgl. *Robert, S.-B. d. Berl. Akad.* 31 (1914), 806—813. *Rosenberg* a. a. O. 221. Keine Frage, die beiden Kolossalbilder des Pheidias weisen gewisse gemeinsame Züge auf, scheinen nicht ohne Beziehung zueinander entstanden, und bei der Vergleichung spricht alles für die Priorität des Z.-Bildes: bei diesem gemachte Erfahrungen scheint der Meister verwertet zu haben bei der Parthenos, s. *Winter, Oest. Jh.* 1915, 1—16. *Schrader, Phid.* S. 44—46. Auf Grund der Münzbilder und der Beschreibung des Pausanias ergibt sich etwa Folgendes: Der Göttervater saß auf prächtigem Thronsessel, die Füße auf einen Schemel gestellt. Der Thron mit der bis zum Nacken hinaufgeführten Rücklehne, mit seinen streng senkrecht und wagrecht ineinandergefügten Teilen bildete den Rahmen für die Figur, trefflich der Architektur des Tempels sich einpassend mit seinem gleichfalls architektonisch gehaltenen Aufbau, der selbst noch in den winzigen Abbildern des kolossalen Urbilds erkennbar bleibt. Der Kopf war einfach und groß in den Formen, noch leise archaisch anmutend mit dem schlichten, aber dichten Haupthaar, das, von einem Ölzweigkranz umwunden, in langen Locken Stirn und Antlitz umwallte, dabei aber nicht sich vermischte mit dem vollen Bart von schönem, geschlossenem Umriß. Auf der vorgestreckten flachen R. trug er wie die Parthenos eine geflügelte Nike, die, gleichfalls aus Elfenbein und Gold, halb seitwärts gewandt, in den Händen eine Siegerbinde, auf dem Kopf einen Kranz hatte; mit der L. aber hielt er das von einem Adler gekrönte Zepter. Wie bei der Parthenos die beiden Hände gestützt sind durch Säule und Schild, so beim Z. durch Armlehne und Zepter, dem überdies bei der Göttin die Lanze entspricht. Das goldene Gewand aber, das den Unterkörper umhüllte, fiel hier auch über l. Schulter und l. Oberarm, wie wir das auf Grund des Madrider Puteals und der Tegeler Platte auch annehmen können für den Z. im Ostgiebel des Parthenon. Wie bei der Parthenos folgte Pheidias auch beim Z. dem Grundsatz, den Gott selbst in schlichter, edler Hoheit darzustellen; dafür umgab er ihn mit reichem Beiwerk: Kotinoskranz, Zepter und Nike schienen ihm ausreichend für den Gott selbst, der Adler begnügte sich mit dem Platz auf dem Zepter, der Blitz spielte hier keine Rolle. Dagegen war der Mantel gemustert mit heraldischen Lilien und andern Figuren, das Zepter ausgelegt mit allen Arten von Metall, vollends waren Thron, Schemel und Basis belebt durch mannigfaches Beiwerk, worüber ausführlich Paus.: der Thron war aus Gold, Ebenholz und Elfenbein gebildet und mit Edelsteinen besetzt, geschmückt mit Gemälden des Panainos; an der Basis bezeichnete die Geburt der Aphrodite im Beisein der Olympier die Vollendung der von Z. beherrschten schönen Welt, des *κόσμος*, auf dessen Anmut und festgeregelte Ordnung über der Rücklehne des Thrones die Zeustöchter deuteten, die Chariten und die Horen, usw., vgl. die Wiederherstellungsversuche von *F. Adler, Olympia, Ergebnisse* Bd. 1, T. 11, 2 (wiederholt bei *Luckenb., Ol. u. Delphi* 17, 12; *Kunst u. Gesch.,* gr. Ausg. 1[14], 29, 60, ein weiterer S. 36, 76) und von *Winter, Oest. Jh.* 1915, 2, 1; *K. i. B.*[2] S. 133, 3, wiederholt b. *Schrader, Phid.* S. 39, 8 a. Doch all das genügt nicht, die Bedeutung des Werkes und der Kunst eines Pheidias zu ermessen. Es genügt nicht zu sagen, Pheidias habe das Ideal des Höchsten der Götter geschaffen, des *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, ihm wird auch nachgerühmt, er zuerst habe seinen Gestalten eine Seele ein-

gehaucht, habe dem Antlitz, dem Spiegel der Seele, wahrhaft geistigen Ausdruck verliehen; zum erstenmal bei Pheidias hören wir von einem Kunstwerk, das die Gottheit tief in ihrem ethischen Wesen erfaßte, von einem Bild, das höchste Göttlichkeit vermählte mit höchster Menschlichkeit: der Gott selbst schien vom Himmel zur Erde herabgestiegen (*Overb. S. Q.* 715); so hatte der Meister in wahrem ἐνθουσιασμός geschaffen, in Verzückung, den 10 Gott in sich (*Suid.* s. v. Ἰάκωβος ἰατρός = *Overb. S. Q.* 800). Und als das Z.-Bild vollendet war, da heißt es nicht: „Und der Meister beschaute sein Werk, und siehe, es war gut", vielmehr: „Da betete der fromme Meister, der Gott möge ihm ein Zeichen geben, ob das Werk ihm nach Wunsch sei, alsogleich aber habe der Blitz die Stelle des Bodens getroffen, wo jetzt noch die bronzene Hydria steht als Aufsatz", *Paus.* 5, 11, 9. Wer diesen Z. je ge- 20 schaut, der könne nie mehr ganz unglücklich werden, rühmten die ihn gesehen. „Der unglücklichste Mensch (heißt es bei *Dion Chrysost., Overb. S. Q.* 707) vergißt vor der Statue stehend alles, was im Menschenleben Furchtbares und Schweres zu leiden auferlegt wird; soviel Licht und soviel Anmut hat der Meister dem Werke verliehen." Trat der Wanderer aus der blendenden Sonne des weiten Festplatzes in die dämmerige Cella des Tempels, 30 so sah er vor sich das Bild des Gottes in siebenfacher Lebensgröße (nach den Berechnungen war es mitsamt der Basis über 13 m hoch), so gewaltig, daß es den Rahmen des Tempels zu sprengen schien (*Strab.* 8 p. 353 = *Overb. S. Q.* 698), getaucht in eine Pracht von Farben; nicht ein Bild, nein, der Gott selbst schien da zu thronen! Und es ist gewiß bezeichnend für die Kraft dieser Schöpfung, daß die christliche Zeit, als sie um die Wieder- 40 gabe des Höchsten, des Göttlichen rang, im bärtigen Christustypus auf die Züge des pheidiasischen Z. zurückgriff, wenn wenigstens Furtwängler recht hat mit seiner dahingehenden Vermutung, *Mél. Perrot* p. 119 f., dazu *André Jolles, Wege zu Phidias* S. 151 f. (*Wilamowitz, Glaube d. Hell.* 2, 173. 496). Zahlreich scheinen die Nachklänge des einen mächtigen Urklangs; allein, bei näherm Zusehen fällt auf, daß die Nachwirkung des Z.-Bildes von 50 Olympia vorerst gering war: zeitgenössische Laien konnten mit ihrem Urteil nicht fertig werden, die Künstler suchten bei ihrer weiteren Arbeit andere Typen, andere Traditionen (*Jolles* S. 151); ja, selbst Spuren davon haben wir noch, daß der olympische Z. im Altertum auch ungünstige Beurteilung erfahren hat: mit Berufung auf *Strab.* 8 p. 353. 372 hat *Wilamowitz* sehr kühn auf des Pheidias kolossales Sitzbild des Z. bezogen die Worte des Ano- 60 nymos π. ὕψους c. 36, 3 von dem „verpfuschten Koloß" (ὁ κολοσσὸς ὁ ἡμαρτημένος), *Wilamowitz, D. verfehlte Koloß, Strena Helbigiana* S. 334—336. *Furtwängler* a. a. O. 118 f. Möglicherweise auch fand man sich nicht so leicht ab mit dieser ruhig schlichten Bildung von Kopf und Haar, wie sie die großartig edle Schönheit des pheidiasischen Z. darbot. Über die erst sich steigernde Schätzung des Pheidias im Wandel der Zeiten auch *Schrader, Phid.* S. 13—17. So hält es denn schwer, in dem uns überlieferten Denkmälerschatz anhand der Münzbilder den Z.-Typus des Pheidias einwandfrei festzustellen, überzeugend zu erfassen. Entschieden überschätzt hat man sowohl den Berliner Karneol wie auch den „Dresdner Z." und den damit verwandten Bronzekopf in Wien, 10 die man in neuerer Zeit als Pheidias besonders nahe herangezogen hat, die indes jeglichen tiefern geistigen Ausdruck vermissen lassen und bei der glatten und leeren, auch etwas kleinlichen Formengebung allzu deutlich den klassizistisch eingestellten Künstler des 1. Jahrh. v. Chr. verraten; lediglich an einem für sich allein dastehenden Werk des 4. Jahrh. ist die Nachwirkung des Z. von Olympia wahrhaft spürbar, an dem wundervollen Z.-Kopf 20 von Mylasa zu Boston (*Hekler* a. a. O. 31 f.). — Durch das Bekanntwerden der elischen Münzen hat sich vor allem erledigt die früher verbreitete Meinung, der „Z. von Otricoli" in der Rotonda des Vat. (*Helbig, Führer*[3] 288. *Br.-Br.* 130) gebe die beste Vorstellung vom Z.-Typus des Pheidias. Diese grandiose Z.-Maske mit ihrem mächtig gesteigerten Pathos ist allermindestens ein Jahrhundert jünger als der Z. des Ph., allenfalls zu betrachten als ein 30 Werk des aus Karien gebürtigen Bryaxis, des Schöpfers des Sarapistypus, als ein Markstein auf dem Weg zur pergamenischen Kunst. Was die beiden miteinander verbindet, ist lediglich, daß der jüngere den älteren zur Voraussetzung hat und daß beiden die von Homer überlieferten Züge des Göttervaters zugrunde liegen, wie ja Pheidias seinem Bruder Panainos gegenüber sich berufen habe auf die berühmten Verse der Ilias 1, 528—530 nach *Strab.* 8 40 p. 354 = *Overb. S. Q.* 698; vielleicht auch erst als hellenistische Weiter- und Umbildung des pheidiasischen Z. haben wir den „Z. von Otricoli" zu etikettieren, s. u. — Beträchtlich näher steht dem pheidiasischen Typus der Marmorkopf des Z. im Mus. of Fine Arts zu Boston (Abb. 9), stammend aus Kleinasien, aus Mylasa, unweit Halikarnaß in Karien (s. u.), *Br.-Br.* 572 f. *Furtw.-Urlichs, Denkm. griech. u. röm. Skulptur*[3] S. 83—85, F. 23—25. *Bulle, D.* 50 *schöne Mensch*[2] S. 498.[3] S. 156, T. 230. *Hekler a. a. O.* 17, 7 f. *Cook* 2, 597 f. pl. 28. Auch dieser Marmorkopf ist bereits dem 4. Jahrh. zuzuweisen, aber das pheidiasische Z.-Ideal, wie es uns die Münzen von Elis wenigstens ahnen lassen, kommt hier viel reiner zum Ausdruck, viel ruhiger und schlichter ist hier noch das Wesen des Gottes gegeben als in der Z.-Maske von Otricoli, und die Profilansicht des Bostoner Kopfes vergleicht sich sehr wohl auch dem 60 Kopfumriß des sitzenden Z. im Ostfries des Parthenon; ein aufgesetzter Bronzekranz vervollständigte die Ähnlichkeit mit dem Z. zu Olympia. Und wie hoch steht dieser Kopf an geistigem Gehalt über dem des „Dresdner Z.", den *Treu* in der *„Festschrift f. O. Benndorf"* (1898) S. 99—110, T. 2 f. als pheidiasischen Z. nachgewiesen hat, gewissermaßen als nächsten Anwärter, jedenfalls als die Kopie

eines Z. in Olympia auf Grund des bei den Ausgrabungen daselbst gefundenen Marmortorsos eines breitbrüstigen, in den Mantel gehüllten Mannes, *Olympia, Ergebnisse* Bd. 3, 225, T. 58, 1 (b. *Treu* S. 110 als Schlußvignette), wiederholt von *Schrader, Oest. Jh.* 1911, 78, 84; *Phid.* S. 58, 35. Auch an der Dresdner Statue fehlten Arme und Füße, wogegen zum Rumpf hinzu noch erhalten sind der vom Mantel bedeckte Unterkörper und der bärtige Kopf; in 10



Abb. 9. Bostoner Zeus.

der berechtigten Annahme, der Torso zu Olympia stelle Z. dar, hat Treu die alte Ergänzung mit Schlangenstab (als Asklepios) 50 entfernen und nach einem Münzbild des paphlagonischen Amastris (*Müller-Wies.*[4] S. 98f. T. 9, 29 *Treu* S. 101. *Schrader, Oest. Jh.* 1911, 77, 85; s. u.) in die gesenkte R. das Zepter legen lassen, das auf der Seite des in breitem Stand aufruhenden Spielbeins die Figur mit ruhiger Linie abschließt, während auf der Standbeinseite der in die Hüfte gestemmte l. Arm einen etwas bewegteren Umriß ergibt (*Schrader*). Für diesen Dresdner Z. vgl. ferner *Müller-* 60 *Wies.*[4] S. 26f. T. 2, 6. *Winter*[2] S. 247, 5. *Springer-Wolters*[12] 280, 521. *Luckenb.*[15] 50, 118. 54, 136. *Bulle*[2] T. 229. *Löwy, Gr. Plast.* S. 44, T. 52, 97. *Arch. Jb.* 1913, 361 f., 6 (wo ihn *Frickenhaus* demselben Meister zuschreiben will wie die Athena Medici, *Br.-Br.* 171, dem Pheidiasschüler Kolotes: Stellung und Gesamtanlage der beiden Werke sei so ähnlich, daß der gleiche Urheber wahrscheinlich). *Schrader, Oest. Jh.* 1911, 77, 83. 79, 87. 80, 89; *Phid.* S. 59, 36 f. *L. Curtius, Z. u. Hermes* T. 2—4, 8—10 (S. 20 ff. über die Auswirkung des Dresdner Z.). Mit der sichern Ruhe des Allbeherrschers steht der breitschultrige Gott da, den Mantel um den Unterleib geschlungen, ein Stück über die l. Schulter geworfen (wie man nun auch den pheidiasischen Z. bekleidet sich denkt), die R. gesenkt am Zepter, die L. in die Hüfte gestützt, was den Eindruck erweckt des Selbstsichern (wie beim Oinomaos im olympischen Ostgiebel und beim Z. Ammon aus Pergamon, s. u.); klaren Auges blickt er um sich, die edeln Züge schön umrahmt von Haupthaar und Vollbart. Allein, diese Haartracht wirkt unangenehm „frisiert"; leer und ungeistig ist das Antlitz, zumal etwa im Vergleich mit den beiden Frauenköpfen, dem sog. Weber-Labordeschen im Louvre und dem weiblichen Kopf aus thas. (?) Marmor zu Berlin (Nr. 607), die uns ganz anders nahe an Pheidias heranführen. Und dasselbe gilt von dem 40 cm hohen Z.-Kopf aus pentelischem Marmor, der der Antikensammlung des Freiherrn Max v. Heyl in Darmstadt zugehörte, den H. Bulle und E. Langlotz im Versteigerungskatalog von 1930, im Vorwort und S. 2 (Nr. 10, T. 1), als beste erhaltene Kopie des als „Dresdner Z." geläufigen Göttertypus rühmen, als „gute Kopie aus dem Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. nach einem Original des Phidiaskreises um 440 v. Chr.", wobei durch die Kopistenzutat des Eichenkranzes die Deutung auf Z. endgültig gesichert erscheint (als Replik des Kopfes des Dresdner Z. auch aufgeführt von *L. Curtius, Z. und Hermes* S. 26). Und dasselbe gilt auch von dem etwas überlebensgroßen Bronzekopf zu Wien, *Schrader, Oest. Jh.* 1911, 81—88, 91f. T. 1 f.; *Phid.* S. 61, 38 f. *Winter*[2] 247, 6 f. *L. Curtius, Z. und Hermes* T. 10, 5 f., von den beiden Verfassern des Werkes über *„Antike Großbronzen" (Kurt Kluge* und *Karl Lehmann-Hartleben)* für modern (Renaissance- oder Barockarbeit) angesehen (nach *Curtius* S. 44, der seinerseits darin die Arbeit eines „Klassizisten" spätclaudischer oder frühflavischer Zeit vermutet); er steht dem Dresdner Typus nahe, ist besser erhalten als der Kopf der Dresdner Statue, aber auch er läßt uns vom Geist des Pheidias kaum einen Hauch verspüren. — Eher noch möchte man für den pheidiasischen Z. hinweisen auf den Marmorkopf eines bärtigen Gottes, s. Z. im Besitz von Amelung in Rom, *Bulle, D. schöne Mensch*[2] T. 228, der zurückgehen dürfte auf ein Original von c. 450, oder auf den 1903 zu Pergamon gemachten Fund des bärtigen Hermes προπύλαιος des Pheidiasschülers Alkamenes zu Istanbul, *Winter, Altert. v. Perg.* 7, 9; *K. i. B.*[2] 282, 3f. *Springer-Wolters*[12] 288, 538. *Löwy* T. 53, 98. *Baumg.*[3] 343, 316. *Lamer, Gr. Kultur*[3] T. 51, 70. *Schede, Burg v. Athen* Tafelb. 74. *Ed. Schmidt, Archaist. Kunst* S. 43 ff. (auf T. 21 die Replik in Berlin Nr. 107). *Schrader, Phid.* S. 143, 121. 195, 175. 198, 179 (wozu S. 197, 177 f. die Berliner Replik). *L. Curtius, Z. u. Hermes* S. 68 ff., der eine dritte Wiederholung nachweist in Rom,

Giardino Barberini, T. 20, 26 u. S. 67, 27 f., nach seiner Meinung „weitaus die beste Kopie", usw. Offenbar hatte Alkamenes den Auftrag, ein älteres Götterbild zu ersetzen, möglichst getreu dem frühern; dabei aber hat er, vielleicht dessen kaum sich bewußt, die Errungenschaften der pheidiasischen Kunst hineinspielen lassen im Ausdruck dieses vollbärtigen Antlitzes, das unverkennbar an des Pheidias Z.-Typus anklingt. So archaisch die Formensprache, etwas vom neuen Geiste pulst in diesem Kopf: das Starre ist geschwunden, alles scheint gelöster, aufgeschlossener in diesem Antlitz; ein archaisch anmutendes Götterbild ist es mit pheidiasischem Einschlag, wobei freilich die Frage sich erheben mag, ob Alkamenes diesen hineingebracht oder ob er auf Rechnung des Kopisten kommt, des Urhebers der uns vorliegenden pergamenischen Kopie. — Und nicht vergessen sei in diesem Zusammenhang das Marmorrelief zu Athen, *Br.-Br.* 3. *Winter*[2] 309, 4. *Klass. Skulpt.-Schatz* Nr. 12, das zu Epidauros gefunden worden ist bei den Ausgrabungen im Hieron des Asklepios (1884—1886) und das gewiß des Thrasymedes goldelfenbeinernes Sitzbild des Asklepios spiegelt, aber eben diesen Thrasymedes, des Arignotos Sohn von Paros, in der Nachfolge und Abhängigkeit von Pheidias zeigt. — Noch weiteres Vergleichsmaterial bietet sich an, vor allem die feine Bronzestatuette des stehenden Z. zu Florenz, *Overb.* S. 145 f. Nr. 46 F. 17 (danach *Bm.* S. 2127 f., 2384). *Amelung, Führer d. d. Ant. in Florenz* S. 263—265, 258. *Müller-Wies.*[4] S. 21 f. T. 2, 1. *Br.-Br.* 463 b. *Winter*[2] 247, 9. *Cook* 2, 745 f. pl. 31. *Beyen, Statue d'Art.* p. 48—49 pl. 12. *L. Curtius, R. M.* 1930, 2 ff. T. 3—6, „das schönste Exemplar eines mehrfach wiederholten, uns nur in Bronzestatuetten erhaltenen, vortrefflichen Z.-Typus" (*Wernicke*): „Kein anderes Monument vermittelt uns so unverfälscht eine Vorstellung des höchsten Gottes aus der Zeit des Phidias" (*Amelung*). *L. Curtius* a. a. O. ausgehend von der 15 cm hohen Z.-Bronze im Goethehaus zu Weimar (T. 1 f.) behandelt die verschiedenen Wiederholungen des Typus zu Florenz (T. 3—6), aus S. Pourtalès zu Chantilly (T. 7—10), aus S. Spangenberg zu Straßburg (*Michaelis, Festgabe f. d. 46. Philol.-Vers.* S. 9, F. 2), zu Palermo (T. 11 f.), in Villa Albani zu Rom (S. 12 ff. A. 1—3), aus Châlons-sur-Saône in der Bibl. Nat. zu Paris (T. 13) usw., wogegen er (S. 20) möchte ausscheiden lassen die bisher mit diesem Z.-Typus in Verbindung gebrachte Reliefdarstellung an der Basis eines der sog. Barberinischen Marmorkandelaber im Vatikan, *Amelung, Vat.-Kat.* 2, 631 f. (T. 60) Nr. 413. *Helbig, Führer*[3] 206 f. *Winter*[2] 247, 8. *Löwy, Neuatt. Kunst* S. 6, A. 20. — Neuestens vermeinte man dem pheidiasischen Z. besonders nahezukommen mit dem Z. von Kyrene (Abb. 10), von dem 1926 in den Ruinen des großen, nun durch Weihinschrift als Heiligtum des olympischen Z. beglaubigten Tempels wenigstens der Kopf wiedergewonnen worden ist, überlebensgroß, zersplittert in einige größere und Hunderte von kleinen Stücken, mit Spuren auch der Vergoldung von Haupthaar und Bart, veröffentlicht von dem glücklichen Finder *Giac. Guidi* in „*Africa Italiana*" H. 1, 3 ff., vgl. *G. Kaschnitz, Arch. Anz.* 1927, 153—155, Abb. 10. *Wilamowitz, Kyrene* (Vortrag 1928) S. 15 (*Glaube d. Hell.* 2,173), der diesen als den schönsten Z.-Kopf, den es gibt (?), bezeichnete, dagegen doch nicht dem Pheidias selbst zusprechen wollte; ferner *L. Curtius, Z. und Hermes* S. 15 ff., A. 1. 3. 5, konfrontiert mit dem bärtigen Hermenkopf in Chatsworth (A. 2. 4. 6). *F. Matz, Arch. Jb.* 1931, 30 zu Abb. 21. Jedenfalls sind die Stileigentümlichkeiten der antoninischen Zeit, der die Kopie angehört, stark ausgeprägt, und beim Fehlen der langen Haarlocken kann Guidi den Kopf mit dem des pheidiasischen Z. nur in Verbindung bringen, indem er die elischen Münzen der hadrianischen Zeit verwirft und griechische Statere von Olympia (vom 5. Jahrh.) zur Vergleichung heranzieht — eine zu willkürliche Konstruktion.

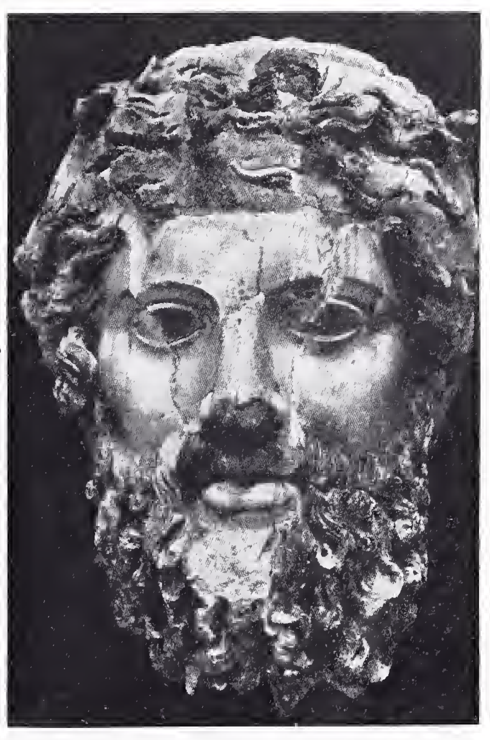


Abb. 10. Zeus von Kyrene.

6. Zeus im 4. Jh. Hatte das 5. Jh. die Ideale der Hauptgötter des Olymp geprägt, Pheidias im Z. für Olympia und in der Parthenos, Polykleitos in seiner Hera für Argos usw., so wendet sich nun die Kunst im 4. Jh. zumal den mehr jugendlich-anmutigen Gottheiten des apollinisch-dionysisch-aphrodisischen Kreises zu: Aphrodite und Eros, Apollon und Dionysos, Hermes und Ares. Wohl hören wir auch von Z.-Darstellungen bedeutender Künstler des 4. Jh.'s, aber im allgemeinen wissen wir nicht oder nicht genauer, wie sie aus-

sahen. Herausgehoben sei der auf athenischen Kupfermünzen nachweisbare Z. des Leochares, der nach *Paus.* 1, 24, 4 zu Athen auf der Burg stand neben dem (ältern) Bild des Z. Polieus (s. o.), *Overb.* S. 54f., F. 7. *Imhoof-Gardner* p. 137f., pl. BB 3. *Müller-Wies.*[4] S. 7. 96, T. 9, 22. *H.-Bl.* Bd. 1, T. 11, 12. Trifft dieser Nachweis *O. Jahns* das Richtige, so war der Z. des Leochares nackt stehend dargestellt, mit Blitz in der gesenkten R., Schale in der vorgestreckten L.: hatte Pheidias selbst noch die Aphrodite bekleidet wiedergegeben, so erheischte der Zeitgeist nun auch für Z. nackte Darstellung. — Dem 4. Jh. gehören auch an die ersten Gruppen der Ζᾶνες zu Olympia vor der Schatzhäuserterrasse, jene aus den Strafgeldern erstellten Z.-Bilder, zu deren Errichtung diejenigen verurteilt wurden, die gegen die Kampfregeln sich vergangen, den Gegner bestochen oder gar vor dem Tag der Entscheidung ausgekniffen, *Paus.* 5, 21, 2ff., deren Basen fast alle mehr oder weniger im ursprünglichen Zustand wiederaufgefunden worden sind, *Olympia, Ergebnisse* 2, 151ff., T. 92. *H.-Bl.* 2, 422ff. Mit den sechs Ol. 112 (332—329 v. Chr.) von den Athenern nach Olympia gestifteten Zanes (*Paus.* 5, 21, 5ff.) hat *Furtwängler, Meisterw.* S. 578 in Zusammenhang gebracht die 1/3 lebensgroße Bronzestatuette aus Janina zu Istanbul, *B. C. H.* 1885 pl. 14. *Amelung, Führer* S. 74—75, A. 20, die Z. mit einigermaßen dem „Z. von Otricoli“ entsprechendem Kopftypus völlig nackt wiedergibt, schreitend mit r. Bein als Standbein und mit (an dem zu ergänzenden Zepter) hoch erhobener R., wie nach Maßgabe der Standspuren auf den noch erhaltenen Basen auch die Zanes gestanden hatten; dem Kopf der Statuette aber gleicht in der ganzen Anlage und auch in Einzelheiten der Kolossalkopf des Z. in den Uffizien, *Overb.* S. 86f., nr 17, T. 2, 5f. *Amelung* a. a. O. 74f., nr. 100. — Weniger an Leochares als an Bryaxis (die beide die jüngeren Meister des Skopaskreises) wird man denken bei dem am großartigsten wirkenden Z.-Bild, der Z.-Maske von Otricoli (Ocriculum, n. von Rom) in der Rotonda des Vat., *Helbig, Führer*[3] 288. *Br.-Br.* 130. *Winter*[2] 309, 1. Beim Z. von Otricoli hat man unmittelbar den Eindruck des Erhabenen, Übermenschlichen, gegöttlicher Majestät und Würde; zumal von den wallenden Haarmassen geht eine starke Wirkung aus (ähnlich wie beim Moses des Michelangelo). Im mächtigen Aufbau der Stirn kommen höchste Weisheit und Kraft des Weltwillens zum Ausdruck, in der Querfalte gedankenvoller Ernst, in der vorgewölbten Unterstirn, diesen mächtigen Protuberanzen, Wille, Energie. Ruhig heiterer Lichtglanz liegt auf den Zügen; gütig öffnen sich die Lippen, um gnädiglich das Wort der Gewährung zu spenden. Da nach Ausweis der Schriftquellen Bryaxis ein Götterbildner gewesen sein muß von Kraft und Bedeutung, der wie für Daphne, Antiocheias glänzende Vorstadt, den Apollon Daphnaios, so für das berühmte Sarapeion zu Alexandreia das Kultbild des Sarapis geschaffen, vielleicht die jüngste Schöpfung eines Götterideals, eine Ableitung aus dem Z.-Typus, besser gesagt eine Mittelstufe zwischen Z. und Pluton-Hades (s. u.), hat Amelung im Hinblick zumal auf den Sarapis dem Bryaxis auch den Typus des Z. von Otricoli zugewiesen, *Rev. arch.* 1903, Bd. 2, 198ff.; *Mod. Cic. Rom* 1, 281. 298ff. und zu *Helbig*[3] 288 (1, 190f.). *Waser, Meisterwerke* S. 77. *Lippold, Festschrift f. P. Arndt* S. 123ff.; im besondern vgl. für den „Otricolitypus“ *Sieveking* zu *Br.-Br.* 605, dazu aber auch *Carl Watzinger, Expedition Ernst v. Sieglin* Bd. 2, T. 1B (1927), S. 70ff. (wozu wiederum *Sieveking, Gnomon* 5, 1929, 23). Die besterhaltene Wiederholung des Otricolitypus findet sich zu Kopenhagen in der Glyptothek Ny-Carlsberg, abgeb. bei *Sieveking* S. 1, 1. 3, 4f. *Lippold* S. 123, 7, in der Güte der Arbeit freilich weit zurückstehend hinter dem vatikanischen Exemplar; mit geringer Variierung in ziemlich roher Ausführung und verkleinert gibt das Original wieder der Kopf des Z. in Villa Albani zu Rom, *Overb.* S. 77, 5, T. 2, 14. *Helbig*[3] 1919 (wo Deutung auf Poseidon). *Br.-Br.* 605 (Text S. 4, 7); eine vierte Replik (in den Größenverhältnissen der vatikanischen und der Kopenhagener Wiederholung entsprechend) weist Neapel auf, *Rev. arch.* a. a. O. 201, F. 7. *Sieveking* S. 2, 3. *Ruesch, Guida* p. 97f., 296, F. 33f. (zusammengestellt mit dem Z. von Otricoli), und dazu kommt schließlich noch ein stilistisch dem Otricolitypus nahestehender Marmorkopf im Museum von Alexandreia, *Sieveking* S. 3, 6. Wenn einige Forscher den Einfluß lysippischer Kunst betonten (*Friederichs-Wolters* S. 595, 1511. *Helbig*[2] 1, 191. *Petersen, Vom alten Rom*[4] S. 164. *Klein, Gr. Kunst* 2, 357) und wenn auch zuzugeben ist, daß man gewisse stilistische Eigentümlichkeiten für Lysipp ausspielen und im besondern hinweisen kann auf vier Z.-Darstellungen dieses Meisters, ist anderseits zu beachten, daß es bei Lysipp stets um Bronzestatuen sich handelt (und auf ein Bronzeoriginal wird man den Z. von Otricoli nicht zurückführen wollen) und daß von vornherein dieser Meister weniger in Betracht kommt, dessen Stärke auf anderen Gebieten lag als dem der Götterdarstellung. Und auch wenn der Z. von Otricoli nach Ausweis des Materials, das lunensischer, d. h. carrarischer Marmor ist, erst in römischer Zeit geschaffen worden: daß er nicht als römisches Werk zu werten (wie es die Meinung von *Wernicke* scheint b. *Müller-Wies.*[4] S. 8, 32ff. zu T. 3, 3), mag die schöne Iuppiterbüste aus Pompei dartun (*Br.-Br.* 574. *Mau, Pompeji* S. 60ff. *Ruesch* p. 229f., 939): so frappant die Entsprechung der beiden Köpfe, besonders in der Anordnung von Haupthaar und Bart, die grundsätzliche Verschiedenheit ist gleichfalls in die Augen springend. Während bei der Z.-Maske von Otricoli weniger die Hindeutung auf klare, alles durchdringende Intelligenz als auf tiefe, wunderbare Gedanken und allumfassende Schau, spricht aus dem pompeianischen Kopf vornehmlich starker Wille und Verstandesschärfe; die Stirn ist breiter und freier gewölbt. Vor allem vermissen wir beim pompeianischen Kopf jenes Insichberuhen, etwas

geheimnisvolle Insichversunkensein des griechischen Werkes: hell und weit offen blicken diese Augen aus den bestimmten, scharf geschnittenen Zügen; dies sind keine traumverloren in sich hinein oder ins Unendliche schauenden, sind klar und verständig blickende, ja ihre Umgebung fixierende, es sind menschliche Augen! Der Z. von Otricoli ist gleichsam eine Welt für sich, der pompeianische tritt auf Kosten seiner Göttlichkeit in bestimmten Kontakt mit der Außenwelt; die Griechen haben ihre Götter menschlich gebildet, und doch sind diese Götter erdenfern, leben gleichsam in einer anderen, ihrer eigenen Welt. — Aus dem Umstand, daß alle vier uns erhaltenen Wiederholungen des Otricolitypus (die vaticanische, die Neapler, die Kopenhagener und die albanische) das Fehlen des Hinterkopfes gemeinsam haben und einstige Ergänzung in Stuck vermuten lassen, schließt *Sieveking*, daß das offenbar berühmte Original ein Goldelfenbeinwerk gewesen und daß die Kopisten (mit Benützung der ägyptischen Technik, vgl. für die Verwendung des Stucks in der alexandrinischen Plastik *Watzinger* a. a. O. S. 69ff.) für die Goldtönung des Haars Stuck statt Marmor als Untergrund wählten oder den Marmor vor der Tönung mit einer Stuckschicht überzogen. Und daß, abgesehen von dem längeren Halsstück an der albanischen Maske, vom Körper keiner einzigen Wiederholung etwas erhalten ist, das spricht nach *Sieveking* für leicht vergängliches Material des Körpers, am ehesten Gips und Ton, wozu *Paus.* 1, 40, 4, wo es vom Goldelfenbeinbild des olympischen Z. zu Megara von der Hand des Theokosmos heißt, daß daran bloß der Kopf in edlen Materialien, der Körper in Ton und Gips gebildet war, weil die Wirren des Peloponnesischen Krieges störend in die Arbeit eingegriffen (zur Stelle des Paus. *Puchstein, Arch. Jb.* 1890, 103, 52. *H.-Bl.* 1, 362f. und Münzen von Megara, *Imhoof-Gardner* p. 5, pl. A 3. *H.-Bl.* T. 11, 22). Das berühmte Original aber möchte *Sieveking* sehen in dem Kopf des chryselephantinen capitolinischen Iuppiter des Apollonios (einem Werk also der sog. neuattischen Kunst); im einzelnen verrate die Schöpfung lysippischen Einfluß, daneben aber auch die Benützung von attischen Vorbildern des 4. Jh.'s, und namentlich lehnt sie sich, auch nach *Sieveking*, wenigstens äußerlich an den Sarapis des Bryaxis an, dem *Sieveking* im Grunde genommen bloß deshalb die Schöpfung des Typus absprechen möchte, weil er dessen Sarapis so nahe steht („Sollte wirklich Bryaxis sich selbst derart kopiert haben?"). Aber so wenig wie *Amelung* sieht *Lippold* a. a. O. 123 so weitgehende Übereinstimmungen, daß man von „Kopieren" oder auch nur genauem Anschluß sprechen könnte: „die beiden Werke stehen sich so nahe, wie es bei Schöpfungen des gleichen Meisters zu erwarten ist, wobei doch jedes seine Eigenart hat" (s. auch *Watzinger* a. a. O. 70f., der im Gegensatz zu *Sieveking* für die Köpfe im Otricolitypus Vervollständigung in Marmor annimmt, da die Anschlußflächen glatt gehalten sind für Marmorkitt und nicht gerauht, wie es für Stuckergänzung nötig wäre), und für den Typus des capitolinischen Iuppiter ist zu verweisen auf die Bronzestatuette zu München im Museum antiker Kleinkunst, *Lippold* S. 122, Abb. 5, deren Typus gleichfalls wiedergibt der bekannte Z. Verospi im Vat., *Amelung, Vat.-Kat.* 2, 519f. (T. 73), 326. *Helbig*³ 243. *Overb.* S. 88, 20. 115, 1. 117f. 571, 88. *Müller-Wies.*⁴ S. 49f., T. 4, 13. *Lippold* S. 123, 6. — Anderseits wird von *E. Löwy* mit mehr Recht der Z. aus Aigeira im Athener Nationalmus. den neuattischen Werken beigerechnet, *Neuatt. Kunst* S. 4, Abb. 3f., wogegen dessen Entdecker, *Otto Walter, Oe. Jh.* 19/20 (1919), 1/14, T. 1f. (dem *Lippold* zustimmt S. 125f. m. Abb. 10, vgl. auch *Winter*² 373, 7), den Kopf als Werk des Atheners Eukleides (vgl. auch die Münzbilder) in die Mitte des 4. Jh.'s datiert, *Hekler, Oe. Jh.* 21/22 (1922/24), 120/22, um 200 v. Chr. ansetzt, in der Meinung, es sei sein Schöpfer Eukleides auf Grund des Kopfes zu betrachten als Zeit- und Gesinnungsgenosse des Damophon. — Als einen lysippischen Z.-Typus möchte man im besondern ansprechen (*H. Bulle* stimmt mir darin bei) den bekränzten bärtigen Kopf aus feinkörnigem Marmor mit gelblicher Oberfläche in der Leningrader Ermitage, den *Overbeck* freilich als Z. abgelehnt hat, da er ihm „ganz unverkennbar porträthaft individuelle Züge zu haben" schien, *Kunstmyth.* 2, 601, vgl. *Lud. Stephani, C.-R. de St.-Pétersb.* 1875, 161—198 (187ff.), T. 6. 7, 1. *Michaelis, Drei alte Kroniden* (1900). *Springer-*



Abb. 11. Petersburger Zeus.

Wolters[12] 404, 763. *Waldhauer, Die ant. Skulpt. d. Ermitage* 1, 54 f. (T. 21) nr. 38. Antik ist bloß der Kopf (Abb. 11); Büste und größerer Teil des Halses beruhen auf moderner Restauration, die Nasenspitze scheint vom Restaurator etwas zu kurz gebildet. Die reichen Haarlocken sind geschmückt mit einem Kranz, den *Waldhauer* präzisiert als Lorbeerkranz mit Beeren. Gegenüber allzu effektvollen Aufnahmen (wie die von *Ed. Schwartz* bei *Michaelis* u. *Spr.-W.*, die ja an Pergamon denken ließen mit der malerischen barocken Wirkung) haben wohl als maßgebend zu gelten die Abbildungen bei *Waldhauer*. Nicht übel ist *Michaelis'* Zusammenstellung des Kopfes mit dem Poseidon Chiaramonti (*Br.-Br.* 140); lysippisch sind auch bei dem Kopf der Ermitage die Haarbehandlung und (abgesehen davon, daß die Formen der eingeritzten Augensterne die Arbeit der Kopie in antoninische Zeit verweisen) die Bildung der Augen, und ganz im Sinn und Geist lysippischer Kunst (vgl. z. B. den „Herakles Farnese", *Br.-Br.* 285) erscheint hier Z. wirklich einigermaßen „als nervöser müder Greis", als der Exponent einer bewußt gewordenen Welt, als der Gott, der mitträgt am Leid seiner Schöpfung. Nicht zu billigen ist *Waldhauers* Rückkehr zur Auffassung *Overbecks*, ausgeschlossen die Deutung auf Homer.

7. Pergamon. Aus dem Ganzen der hellenistischen Kunst, diesem „hellenistischen Chaos", tritt auch für den Sonderfall des Z. die Kunst von Pergamon bedeutsam heraus, *Overbeck* noch nicht zugänglich für seine „Kunstmythologie": die an diesem so wichtigen Ausgrabungsplatz mit einzigartiger Beharrlichkeit und in vorbildlich systematischer Weise durchgeführte Bodenerforschung hat mehrere beachtenswerte Z.-Darstellungen zutagegefördert, die paradigmatisch hier in den Vordergrund gerückt seien als einigermaßen geschlossene und datierbare, örtlich und zeitlich gesicherte Denkmälergruppe (auch wenn zu Pergamon, wenigstens an der großen Gigantomachie, neben eigentlich pergamenischen Künstlern noch Rhodier und Attiker und Leute von Tralleis tätig gewesen). Obenan steht der Z. im Gigantenfries am Großen Altar, der mit guten Gründen unter Eumenes II. (197 —159 v. Chr.) angesetzt wird, in die erste Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, um 180. Da waren auf der Ostseite, wo die bedeutendsten der Olympier, auch die Hauptgötter der pergamenischen Akropolis, Z. und Athena, in der denkbar großartigsten Entfaltung im Gigantenkampf dargestellt, in einer neun Platten umfassenden Z.-Athena-Gruppe, bzw. in vielfach sich entsprechenden Gruppen, die (beidseitig einer trennenden schmalen Zwischenplatte, einer „stillen, neutralen Partie") je sich zusammensetzen aus vier Platten verschiedener Breite und aus vier Gestalten. Für die Z.-Gruppe im besondern vgl. *Br.-Br.* 483. *Altert. v. Perg.* 3, 2, T. 11. 24. 29, 4 (Text von *H. Winnefeld* S. 50—53). *Winter*[2] 352, 6. 355, 3. *A. v. Salis, D. Altar v. Perg.* S. 54 f., 3. *Waser, Meisterw.* S. 112 f.; Art. *Gig.* b. *Pauly-Wiss.* Sp. 709 f. (nr. 175). *W. H. Schuchhardt, D. Meister d. großen Frieses v. Perg.* S. 44 ff. 71, Beil. 2 u. T. 22, wozu besonders *Bulle, Gnomon* 2 (1926), 326 ff. usw. Z. und Athena sind in breitestem Vortrag gegeben, besonders Z., und beide nicht direkt ins Zentrum gerückt, vielmehr für den Beschauer etwas linkshin von der Mitte, je auf der zweiten Platte von l. dargestellt, im Gegensinn bewegt. Wie Z. schreitet Athena mächtig aus, wie sein nächster Gegner ist der ihrige auf das eine Knie gesunken und streckt das andere Bein weit nach hinten aus (auch sie im Gegensinn bewegt); auch darin, daß die Götter bekleidet, die Gegner völlig nackt sind, entsprechen sich die beiden Gruppen; im einzelnen aber gibt es hier wie bei allen antiken Gegenstücken der Abweichungen genug. Als Gegenstücke sind die beiden Gruppen offenbar geplant, rühren indes wohl nicht von demselben Künstler her, sondern von verschiedenen Händen, was schon *Winnefeld* (S. 122) ausgesprochen, *Schuchhardt* (S. 51, 2) nicht widerlegt hat; in beiden Fällen aber dürften es den Pergamenern künstlerisch überlegene Rhodier gewesen sein (in Rhodos hat *Klein* wohl mit Recht den eigentlichen Mittelpunkt der Barockströmung dieser Zeit geahnt, *Griech. Kunst* 3, 126), wie denn auch *Bulle* mit Zuhilfenahme der Inschriftfragmente nr. 70 a u. b glaubt zur Gewißheit erhoben zu haben, daß die Z.-Gruppe das Werk des Dionysiades und des Menekrates von Rhodos gewesen (a. a. O. 331), des Menekrates, des Menekrates Sohn, in dem *v. Salis* a. O. 10 ff. unter Berufung auf *Auson. Mosella* 307 den „eigentlichen Schöpfer des pergamenischen Altarbaus" erkennen wollte. Um mehr denn Hauptesl änge ragt die imposante Gestalt des Göttervaters empor über die erdgeborenen und so an der Erde haftenden Gegner, deren drei in seiner Umgebung sind, eine Zahl von Gegnern, die sonst keinem andern Gott gegenübersteht. Völlig von vorn gegeben (eigentlich sind zwei Bewegungen miteinander kombiniert: der Gott stürmt nach vorn und wendet sich zum Kampf nach r.), spannt Z. beide Arme mächtig aus, hält mit der R. den Blitz zum Wurf bereit, mit seiner L. schüttelt er die Aigis. Leider fehlt der Kopf. Frei aus dem wallenden Gewand, das den abgekehrten Rücken deckt, der nackten Brust als Folie dient und in tiefen herrlichen Falten um die Beine sich legt, tritt die mächtige Brust hervor, dieser Oberkörper „mit seiner barocken Knollenmuskulatur" (*Bulle*), alles in allem eine wahrhaft königliche Erscheinung! Und doch, wie verschieden ist dieser leidenschaftlich bewegte Kampfgott von dem in göttlicher Gelassenheit thronenden Olympier, wie ihn Pheidias geschaffen: die Zeit und mit ihr die Kunst ist eine andere geworden! Der Gigant zur L. (Palamneus, nach *Bulle*), jugendlich und völlig menschlich gestaltet, ist auf einen Felsblock niedergesunken; der Blitz hat ihm den l. Schenkel zerschmettert, und wie Gnade heischend streckt er die l., schildbeschirmte Hand gegen Z. Auch mit dem zweiten, gleichfalls als Jüngling gebildeten Giganten (Peloreus, nach *Bulle*) hat Z. nicht mehr zu rechnen; er scheint vom Blitz versengt oder

der vernichtenden Kraft der Aigis unterlegen und so in die Kniee gesunken zu sein; wir sehen nur, wie er in großem Schmerz mit der L. nach der r. Schulter greift. Endlich r. der Hauptgegner, in dem man Porphyrion erkennen möchte, den König der Giganten, der allein noch unverwundet den Kampf fortsetzt. Der bärtige Riese sucht durch ein über den l. Arm geworfenes Fell gegen den Angriff sich zu schirmen und will vermutlich mit der R. einen Stein schleudern gegen Z.; dabei wendet er dem Beschauer den mächtigen, besonders schön durchgearbeiteten Rücken zu, der kontrapostisch wirkt zur Brust des Z. Seine Beine gehen in beschuppte Schlangen aus, die sich emporringeln, um teilzunehmen an dem hitzigen Kampf; in den Rachen der einen schlägt der Adler des Z. seine Krallen. Den wilden Ausdruck des von struppigem Haar umwucherten Antlitzes steigern die tierisch spitzen Ohren und das besonders eingesetzte, wohl in funkelndem Stein bestehende l. Auge: alles hat der Künstler aufgeboten, den noch nicht überwundenen Gegner des Z. so schrecklich wie möglich erscheinen zu lassen. Besonderes Lob verdient die ganze Komposition als solche, vgl. *Schuchhardt* S. 44—46. — Vorgebildet scheint die Gruppe des Z. mit seinem Hauptgegner schon auf der Gigantenvase aus Melos im Louvre, *Wien. Vorl.* 8, 7. *Furtw.-Reichh.* T. 96 f. *Bulle, D. schöne Mensch*² Sp. 640—642, 198 f. *Waser, Gig.* nr. 146, wo beizufügen *Robert, Oidipus* 2, 22, 8 (Wiedergabe des Z. auf dieser Gigantenvase); *Arch. Herm.* S. 8—13, 13 f., einer schlanken attisch-rf. Amphora vom Ende des 5. oder Anfang des 4. Jh.'s, „deren Motive dem Gemälde(?) auf der Innenseite des Parthenosschildes (Art. *Gig.* nr. 162) entlehnt zu sein scheinen" (*Robert*). Und so sehr dieser pergamenische Kampfgott sich unterscheidet von dem in göttlicher Majestät thronenden Z. zu Olympia, er hat doch auch sein direktes Vorbild in pheidiasischer Zeit und Kunst, wobei vielleicht nicht in erster Linie an den ähnlich bewegten Poseidon im Westgiebel des Parthenon zu denken ist (*Winnefeld* S. 235. *v. Salis* S. 54), vielmehr auch an einen schlichten Festordner, den Zugordner im Nordfries nr. 58 (z. B. *Bm.* T. 34, 1382, 58. S. 1186, 1388. *Coll.-Boiss.* T. 114. *Rodenwaldt, Rel. b. d. Griechen* A. 45), dem freilich in noch umfassenderem Sinne (in der Bewegung nicht bloß, auch in der Gegenüberstellung mit Viergespann) jener völlig menschlich gebildete Gigant nahekommt, der den Rossen des Helios sich entgegenwirft, vgl. *Waser, Meisterw.* S. 113; *Gig.* Sp. 710. Denn in alter wie in neuer Zeit war zumal der Parthenonfries eine eigentliche Schule für die Künstler und eine überreiche Fundgrube von Motiven. Über die Vorbilder für den pergamenischen Z. vgl. *v. Salis* S. 54 ff. — Neben dieser berühmten pergamenischen Gigantomachie hat sich in Resten ein kleinerer Marmorfries mit Gigantomachie erhalten, die sog. Kleine Gigantomachie von Pergamon, 88 cm hoch, gefunden im Februar 1881 bei der Osthalle des Athenaheiligtums im byzantinischen Westturm des Eingangs (wozu kurz darnach weitere Fragmente tiefer am n. ö. Abhang der Athenaterrasse aufgefunden wurden), heute zu Berlin, *Chr. Belger, Philol. Wschr.* 1881, 340. *Winter, A. v. P.* 7, 2, 282 f. Beibl. 39, nr. 356; *K. i. B.*² S. 352, 6. *v. Salis* a. a. O. 52. 55. *Waser, Gig.* 713 f., 178. Ungefähr in derselben Auffassung, ähnlich bekleidet wie im Altarfries, ist Z. auch hier gegeben: in mächtiger Bewegung nach r. über die Leiche eines am Boden liegenden Gegners hinwegschreitend, mit dem l. Fuß auf dessen Rücken tretend, holt er mit der erhobenen R. (sie hielt wohl den Blitz) gegen einen vor ihm niedersinkenden, unter spitzgezackten Blättern in Schlangenleiber ausgehenden zweiten Giganten aus, den er wahrscheinlich mit seiner L. an den Haaren zurückriß und der wie flehend die R. nach Z. ausstreckt; Kopf und l. Unterarm des Gottes sind abgebrochen, von der R. ist neben der Athena Helmbusch in der obern Ecke der Platte ein Rest erhalten (der auf den Blitz des Z. schließen läßt); am Giganten fehlen Kopf und l. Arm. — In deutlicher Anlehnung an den Z. des Altarfrieses ist auch eine gleichfalls aus Pergamon stammende, in Berlin befindliche Einzelstatue des Z. entworfen, des Kopfes beraubt, 1,53 m hoch, *Belger* a. a. O. 338—340. *Farnell, J. H. S.* 9 (1890), 190 f., F. 1. *Winter, A. v. P.* 7, 130, T. 27, nr. 112; *K. i. B.*² 374, 6. *v. Salis* S. 56 f., 4. *Waser, Gig.* Sp. 714. Im Motiv und in den Körperformen erinnert das Marmorstandbild an den Z. am Altar; dort vorgebildet sind die breite Frontansicht, das lebhafte Ausschreiten, das Heben des r. und das Vorstrecken des l. Armes; dessenungeachtet wird man kaum mit *Farnell* in der Statue wiederum den *Γιγαντολέτης* sehen wollen: die erhobene R. hielt wohl eher das Zepter, und nicht im Gigantenkampf, sondern als Herrscher ist Z. gedacht, in selbstbewußter Pose, wie sie z. B. auch schon der Poseidon von Melos zeigt, *Br.-Br.* 550. *Winter, K. i. B.*² 374, 8, freilich nicht ruhig stehend, sondern pergamenisch bewegt. — Diesem so lebhaft bewegten Standbild gesellt sich ein Sitzbild, der 46 cm hohe Torso eines thronenden Z. aus parischem Marmor, gefunden auf der Altarterrasse, jetzt gleichfalls in Berlin, *Winter, A. v. P.* 7, 2, 186—188, Beibl. 27, nr. 185; *K. i. B.*² 374, 1 f. Der von der Statue bloß noch erhaltene nackte Oberkörper war eingelassen in den jetzt fehlenden Unterkörper, der zweifelsohne bekleidet war; auch die Arme waren besonders angesetzt, gleich unterhalb der Schultern, mit Metallzapfen in den ebenfalls gradgeschnittenen Ansatzflächen befestigt; abgesehen von Beschädigungen an Bart und Haupthaar ist die Erhaltung des Torsos vorzüglich. Nach der Bewegung des zurückgelehnten und dabei eingebogenen Oberkörpers war die Figur sitzend dargestellt; der stark erhobene l. Arm war wohl auf das Zepter aufgestützt, die R. nach unten vorgestreckt mit Attribut. In dieser Haltung mag der unterwärts bekleidete Gott dem Bild des thronenden Z. entsprochen haben auf Münzen mit Alexandertypen, die, z. T. mit der Aufschrift des Seleukos, wie man annimmt, zu Pergamon geprägt sind (*Imhoof-Blumer, D.*

Münzen d. Dynastie v. Perg. S. 15 ff. 26, T. 3, 19—22): an Z. in erster Linie läßt der dem Z. von Otricoli verwandte Kopftypus denken, kaum an Hades-Sarapis, da ja das Haar nicht verdüsternd in Stirn und Antlitz einfällt, vielmehr energisch emporstrebt von der Stirnmitte. Vielleicht darf erinnert werden an den Marmortorso des sitzenden Apollon aus Pergamon in Berlin, *A. v. P.* 7, 128 f., T. 26, nr. 111. *Winter*[2] 376, 8. *Amelung, Führer* A. 17, für die Bewegung des Körpers mit Vertauschung der Seiten (hier ist der r. Arm erhoben) und für die ganze Formengebung (wobei gleichfalls der l. Arm angesetzt, die Ansatzfläche gradgeschnitten und mit Dübelloch versehen ist), und erinnern läßt sich auch an die freilich nur 9 cm hohe, fein gearbeitete Bronzestatuette des thronenden Z. aus Antium in Berlin, z. B. *Bulle*[2] Sp. 357 ff., 94: gibt diese einen Z.-Typus des 4. Jh.'s wieder, in stärkerer Anlehnung noch an den pheidiasischen Z. (wobei die Nike in der R. ersetzt ist durch den Blitz), so liegt in dem Marmortorso aus Pergamon die Übersetzung des Motivs in die pergamenische Kunstsprache vor mit nachlysippisch kleinem Kopf, und das Sitzbild ist zu bezeichnen als Werk der Königszeit. — Zu Pergamon auch ist im Frühjahr 1879 im Norden des Altarbaues das 2,15 m hohe Marmorstandbild des Z. Ammon gefunden worden, heute im Ottomanischen Museum zu Istanbul, *A. v. P.* 7, 1, 60—62, Beibl. 7, T. 10, nr. 41. *Winter*[2] 372, 5. *Reinach, Stat.* 2, 12, 9. *Th. Birt, Alex.* Tf. S. 144/45. Zwar fehlen jetzt die für diesen Z. charakteristischen Widderhörner; aber ursprünglich waren sie da, eingelassen in große, zwischen den Locken oberhalb der Schläfen befindliche muldenförmige Löcher, und daß Ammon dargestellt ist, lehrt auch eine Goldmünze von Kyrene mit dem Beamtennamen Aristagoras, deren Rückseite den Gott entsprechend zeigt bis auf die entgegengesetzte Kopfwendung (*A. v. P.* a. a. O. Abb. 41 b). Aufrecht steht der Gott in ruhiger Haltung; gleich dem Dresdner Z. hat er die L. in die Hüfte eingestemmt und die R. am Zepter und trägt er den Mantel so, daß Brust und r. Schulter entblößt erscheinen; doch wie beim lateran. Sophokles ist die eingestützte L. völlig ins Gewand gehüllt. An Stelle rein äußerlicher Ausstattung mit tierischen Elementen ist offenbar eine allgemeinere physiognomische Annäherung des menschlichen Kopfes an die Tiernatur versucht, das tierisch Blöde und Grobe auch im Ausdruck der Gesichtszüge angedeutet, wie zumal bei der bekannten Herme des Ammon zu Neapel, *Guida Ruesch* p. 84, 267. *Overb.* S. 278, 8, T. 3, 3, *Br.-Br.* 697, bei Wahrung des idealen göttlichen Charakters das Widderähnliche deutlich ausgeprägt ist, vorab in der Bildung von Nase und Mund, und so gewissermaßen ein idealisierter Schafstypus vorliegt, mehr als etwa bei der Herme im Museo Chiaramonti des Vat., *Helbig*[3] 69. *Br.-Br.* 696. *L. Curtius, Z. und Hermes* T. 6, 15. Die pergamenische Statue selbst wird wiederum in der pergamenischen Königszeit gearbeitet sein, doch, wie es scheint, von einem Künstler, der ein älteres Vorbild, ein Werk des 4. Jh.'s, in seiner stilistischen Eigenart im ganzen getreu wiederzugeben verstand. Im Gegensatz zum Sarapis, der andern synkretistischen männlichen Gottheit, in deren Wesen griechische und ägyptische religiöse Vorstellungen sich mischten, deren Kult aber erst durch Ptolemaios I. Soter zu wirklicher Bedeutung für die griechische Welt gebracht wurde, auf daß in dessen Begehung Ägypter und Griechen sich finden, friedlich sich vereinigen könnten (über Sarapis im besondern auch *Watzinger, Exped. E. v. Sieglin* Bd. 2, T. 1 B, S. 62 ff. 64, 1), genoß Ammon (richtiger Amon oder Amun) schon früh auch bei den Griechen Verehrung. Zunächst lediglich der Stadtgott des oberägyptischen Theben, ein Gott der Fruchtbarkeit und der Zeugung, dessen heiliges Tier der Widder, wurde er zum Sonnengott unter dem Namen Amon-Re und, als mit dem Neuen Reich an Stelle von Memphis Theben Hauptstadt wurde, die angesehenste Gottheit von ganz Ägypten, der ägyptische Reichsgott (vorübergehend von Amenhotep oder Amenophis IV. = Echnaton ersetzt durch Aton). Von höchster Bedeutung aber wurde das *Ἀμμώνειον*, des Amon Tempel und Orakel in der großen Oase Siwa, als heilige Orakelstätte Delphi und Dodona ebenbürtig. Von hier aus wurde der Kult über Kyrene auch den Griechen bekannt, schon vor Alexander dem Großen, der das Ammoneion aufsuchte und seinen Anspruch auf den ägyptischen Thron dadurch begründete, daß er dort vom Priester sich begrüßen ließ als Sohn des Z. Ammon (vgl. gegen *U. Wilcken, Alexanders Zug in die Oase Siwa*: *Berve, Gnomon* 1929, 370—386). *Pindar* ist für uns der erste griechische Schriftsteller, der des Z. Ammon Erwähnung tut, wahrscheinlich durch seine Beziehungen zu Kyrene bekannt geworden mit diesem Kult, wie denn auch das von ihm geweihte Bild des Ammon in dessen Tempel im boiotischen Theben, das Werk des Kalamis, abgesehen von ältesten kyrenäischen Münzbildern, die früheste für uns nachweisbare künstlerische Darstellung des Z. Ammon ist, vgl. *Paus.* 9, 16, 1 (dazu *H.-Bl.* 3, 434). Ausführlich über den Z. Ammon *Overbeck* (S. 15. 273—305, T. 3, 3—7. 9—12), der indes, durch *Parthey* u. a. verführt, die Existenz des widderköpfigen ägyptischen Amun bestreitet und annimmt, der Ammonkult sei nicht von Kyrene nach Griechenland gekommen, sondern seine Wiege habe im boiotischen Theben gestanden, s. o. Art. Ammon (von *Ed. Meyer*) Bd. 1, 283—291. *Cook* 1, 346—390. *L. Curtius, Z. u. Hermes* S. 29 ff., 19 f. (dazu *Arch. Jb.* 1926, 258 f., 12 f.), T. 6—9, A. 15. 21. 23. 25. 27 f. — Gleichfalls einem, wie es scheint, ungriechischen, nur äußerlich hellenisierten orientalischen Kult gelten die Weihungen an den Zeus Keraunios (über den o. Sp. 634, 37 f. u. *Adler* b. *Pauly-Wiss.* 11, 267, 10 ff.), dem zu Olympia ein Altar errichtet wurde nach *Paus.* 5, 14, 7, dessen Kult auch für Pergamon belegt ist durch im ganzen fünf kleinere Altäre, zwei mit der Weihinschrift (*A. v. P.* 8, 134, 232. 243, 329) und drei weitere, von denen zwei in Reliefdarstellung einen Adler auf geflügeltem Blitz zeigen (*A. v. P.* 7, 339 f.

422f.), der dritte lediglich den geflügelten Blitz (ebd. 345, 438). Wie auf der Vorderseite des vierseitigen Altärchens 7, 422 unter dem Adler mit Blitz ein Gehänge von Eichenlaub mit Binden angebracht ist, so weist die Basis mit Inschrift 8, 232 im Relief einen an Bändern aufgehängten Eichenkranz auf, und das Zapfenloch in der Mitte darüber dürfte zur Befestigung des bronzenen Blitzzeichens gedient haben.

Schließlich könnte der in ausnehmend bequemer Haltung gelagert sitzende Z. in der Homerapotheose des Archelaos von Priene im Brit. Museum (*Br.-Br.* 50. *Winter*[2] 363, 6 usw., Z. für sich *Overb.* T. 1, 50, wozu Text S. 62) überleiten zu Z. in pompeianischen Wandbildern; wenigstens ähnelt ihm durchaus der gleichfalls halb sitzend, halb liegend gegebene Z. mit Eros in einem Wandgemälde aus Herculaneum bei *Helbig, Wandgem.* S. 32f. nr. 113. *Overb.* S. 189ff. η, T. 1, 43; in beiden Fällen auch erscheint l. der Adler des Z.

8. Zeussagen (und pompeianische Wandmalerei). Wohl erst in hellenistischer Zeit haben manche der Z.-Sagen diejenige Form erhalten, in der sie uns geläufig sind, so die Kindheitslegende und zumal die so zahlreichen Liebesabenteuer des Z. Daneben ja bleibt nach wie vor des Z. Protagonistenrolle beim Kampf der Götter gegen die Giganten im Rahmen der ganzen Gigantomachie oder für sich Gegenstand künstlerischer Gestaltung. Denn während die Titanomachie unfruchtbar gewesen zu sein scheint für die bildende Kunst, hat ihr die Gigantomachie reichlich Stoff geboten sozusagen durch alle Phasen ihrer Entwicklung, und ursprünglich und lange von den Giganten getrennt und unterschieden stand dem Z. Typhon gegenüber als besonderer Gegner. Für Z.' Geburt und Kindheitspflege sei verwiesen auf *Overb.* S. 322—339, T. 3, 23f. 4, 1f. 4f. 11. *Müller-Wies.*[4] S. 9. 58—61, T. 5, 12—16, für Z. als Γιγαντολέτης auf *Overb.* S. 339—398, T. 4, 3. 6—10. 12. 5, 1—9. *Müller-Wies.*[4] S. 9. 78—81, T. 8, 3—7. *Waser, Gig.* bei *Pauly-Wiss.*; hervorgehoben sei der Sardonyx-Cameo mit Künstlersignatur Ἀθηνίων zu Neapel im Museo Naz., Art. *Gig.* Nr. 215, nach Furtwängler zu Pergamon entstanden am Hof Eumenes' II., wofür die Verwandtschaft spreche mit dem Pergamener Fries nicht bloß im Gegenstand, sondern auch im Stil. Es überwiegen aber die Liebesabenteuer, wofür *Overb.* S. 398—550, T. 6—8. *Müller-Wies.*[4] S. 9. 61ff. 81—87, T. 6f. 8, 1f. 8—19. Als wahrer Don Juan erscheint Z., und schon *Il.* 14 (in Διὸς ἀπάτῃ) hat ein Ahne Leporellos ein Register seiner Liebschaften eingeschoben, zum ἱερὸς γάμος (s. o.) eine recht unzeitige Aufzählung, weshalb diese 11 Verse (317—327) schon von den alten Kritikern verworfen worden sind, desgleichen von den meisten neuern: ihr Dichter war einer, der seine genaue Kenntnis in diesem Zweig der Mythologie an den Mann bringen wollte, und genannt sind: Dia, die dann des Ixion Gemahlin, von Z. Mutter des Peirithoos; des Akrisios Tochter Danaë, die den Perseus gebar; des Phoinix Tochter Europe, deren Söhne von Z. Minos und Rhadamanthys; Semele, die ihm den Dionysos, und Alkmene, die ihm den Herakles gebar; Demeter und Leto, ihrer so viele, und doch sind es lange nicht alle; neben diese Liste stellt sich der Katalog der Gemahlinnen des Z. in *Hesiods Theog.* 886ff.: Metis, Themis (Mutter der Horen und Moiren), Eurynome (Mutter der Chariten), Demeter (Mutter der Persephone), Mnemosyne (Mutter der Musen), Leto (Mutter der Zwillinge) und Hera (als Mutter von Hebe, Ares und Eileithyia), denen V. 939ff. als Geliebte des Z. noch sich anschließen: Maia (Ἀτλαντὶς Μαίη, Mutter des Hermes), Semele und Alkmene. Und die Liste der Liebschaften müßten noch vervollständigen Io vor allem und Leda und Ganymedes, Aigina (die Z., allerdings nach späten Quellen erst, in Adlers Gestalt entführt hat wie den Ganymed), Antiope, Kallisto (von Z. Mutter des Arkas), Phthia (der Z. in Gestalt einer Taube sich genaht), Thaleia (Mutter der Paliken, s. o. 3, 1293, 9ff.) usw. Anderseits, im Bereich der bildenden Kunst, tritt uns Z. mit seinen Geliebten entgegen in Wandmalereien des Hauses der Vettier in Pompei, *Petersen, Röm. Mitt.* 15 (1900), 161, 3. *Herrm.-Br.* 46; freilich ist neben Leda mit dem Schwan bloß noch Danaë zu erkennen, das Gewand ausbreitend, um den goldenen Regen aufzufangen: auf dem Thron, dessen Seitenlehnen nach vorn durch Adler abgeschlossen werden, sitzt der Gott mit Zepter und Blitz (Abb. 12), unbärtig wie die hellenistischen Herrscher, als noch jugendlicher Liebhaber „den bartlosen Kopf energisch zur Seite wendend und aus den Augen einen feurigen Blick nach oben in die Ferne sendend, während aus den geöffneten Lippen der erregte Atem zu strömen scheint, eine Gestalt voll Schwung und Feuer", unter all den bärtigen Zeusbildern der spätern Zeit eine Überraschung etwa wie der unbärtige Christus in Michelangelos „Jüngstem Gericht". Und es ist Z., nicht etwa Alexander der Große, wie *Gius. de Lorenzo* meinte (*Una probabile copia pompeiana del ritratto di Aless. Magno, dipinto di Apelle*), vgl. dagegen schon *Petersen* a. a. O. 160ff. *Schreiber, Stud. üb. d. Bildnis Alex. d. Gr.* (*Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 21, 3) S. 93ff. *J. J. Bernoulli, D. erhaltenen Darst. Alex. d. Gr.* S. 116. 147. Übrigens ist auch zu sagen, daß dieser unbärtige Z. noch seinesgleichen hat in der pompeianischen Wandmalerei: „So schaut Z. unbärtig der Entführung Europes durch den Stier zu und naht auch Io unbärtig" (*Petersen* a. a. O. 167). Und das am ehesten hierher gehörige Beispiel eines bartlosen Z. ist das Wandgemälde bei *Petersen* a. a. O. 168, F. 4 mit Z. und Danaë, wo dieser vielleicht nach demselben Vorbild gemalt ist wie im Vettierhaus, nur von einem geringern Stubenmaler. Zu vergleichen ist auch der jugendliche Z. des pompeianischen Zwölfgötterfrieses, *Helbig, Wandgem.* S. 5f., 7. *Müller-Wies.*[4] S. 62ff. T. 6, 2 und dazu *Mau, Röm. Mitt.* 1900, 167, A. 1. *Schreiber* a. a. O. S. 130(A.). 145. Daß es aber in der Regel Z. selber ist, der beim Raub der Europa unter der Gestalt des Stieres sich verbirgt, lehrt z. B. das schöne Bild drit-

ten Stils aus Pompei zu Neapel bei *Mau, Pompeji* (1900) S. 466 f., 272. *Herrm.-Br.* T. 68. *Baumg.* usw., *Hellenist.-Röm. Kultur* S. 555, 403: „Das menschlich kluge Auge des Stiers zeigt den verwandelten Gott an" (dazu die „Europa" des Bukolikers Moschos um 150 v. Chr.). — Jenes „verliebten Z." ist bereits gedacht, der halb sitzend, halb liegend in Wolken und unter einem Regenbogen gelagert ist, auf dem Wandbild aus Herculaneum, *Helbig, Wandgem.* S. 32 f. Nr. 113. *Overb.* S. 189 ff. η, T. 1, 43. Die L. mit dem Zepter aufstützend, den Blitz in der R. blickt er ernst und nachdenklich erdenwärts in der Richtung, die ihm der hinter seiner r. Schulter auftauchende Eros weist, der mit seiner R. abwärts zeigt, nicht etwa auf das Herz des Z.; die innere Erregung des verliebten Gottes scheint sich übertragen zu haben auf seinen Adler. Wieder ist etwas Apartes, jedenfalls bei Z. auffällig der Nimbus, der ja nicht selten wiederkehrt in der pompeianischen Wandmalerei, doch zunächst nur bei Lichtgottheiten und göttlichen Wesen, die direkt zum Licht in Beziehung stehen, wie Apollon (bei Admet und Alkestis im Gemälde der Casa del poeta tragico, *Helbig* S. 240 f., 1158.



Abb. 12. Unbärtiger Zeus im Haus der Vettier.

Herrm.-Br. T. 13, oder nach der Tötung des Drachen Python im Vettierhaus, *Mau* S. 321, 166. *Herrm.-Br., Farbendr.* 2 u. T. 20, 1, vgl. auch *Herrm.-Br.* T. 145 f.), Selene (*Helbig* S. 188, 955. *Herrm.-Br.* T. 136), Iris (in der Bestrafung Ixions im Vettierhaus, *Mau* S. 332, 174. *Herrm.-Br.* T. 39), Parthenos, als Sternbild nimbiert (zugleich das Partheniongebirge verkörpernd in der Komposition, da Herakles von der Auge Besitz ergreift, *Herrm.-Br.* 47) usw., vgl. für weiteres *Helbigs Index s. v.* Nimbus. Wie aber auch Demeter, etwa auf Grund von V. 188 f. im *Hom. Hymnos auf Dem.*, gelegentlich mit bläulichem Nimbus ausgestattet ist (*Helbig* S. 50, 176. *Herrm.-Br.* 122), wirkte eben im allgemeinen noch nach die Vorstellung, „die Körper aller Götter seien stets, soweit sie nicht absichtlich ihre wahre Natur zu verhüllen suchten, von einem übernatürlichen, blendenden Lichtglanz umflossen" (*Stephani, Nimbus und Strahlenkranz i. d. Werken d. alten Kunst* S. 3), und dem weißlichen Nimbus bei dem „verliebten Z." entspricht ein blauer bei dem thronenden Z. in dem Wandbild der „Casa del naviglio", *Helbig* S. 30 f., 101. *Overb.* S. 189 ff. β, T. 1, 39. *Müller-Wies.*[4] S. 48 f. (T. 4), 11. *Cook* 1, 34 ff. pl. 1 und farb. Titelb., ein Strahlenkranz, wie es scheint, bei dem Iuppiter mit Genius familiaris, *Helbig* S. 22, 67, T. 2. *Overb.* S. 189 ff. μ (192), T. 1, 42. Für Z. mit Nimbus s. *Stephani* a. a. O. 13 ff., der den Nimbus bei Z. nicht allein mit dem allen Göttern gemeinsamen übernatürlichen Lichtglanz erklären, im besondern noch beziehen möchte „auf den feurigen Glanz und das reine Licht des Äthers" (S. 15). Vier Liebesabenteuer des Z. (Z. als Schwan mit Leda, als Mann mit Semele, als Artemis mit Kallisto, als Adler mit Ganymed) bietet das c. 1861 zu Cullera bei Valencia gefundene Silbergefäß aus dem 3. Jahrh. n. Chr. in Sammlung Dutuit zu Paris (auf dem Griff überdies Z. stehend mit Donnerkeil und Zepter), *Reinach, Rel.* 2, 242, 1—3. *Cook* 2, 229 pl. 15. o. Bd. 2, 934.

9. Zeustypus und Variationen. In knappester Zusammenfassung läßt sich sagen: Z. ward in älterer Kunst spitzbärtig, in der Folge meist vollbärtig dargestellt (ausnahmsweise jugendlich unbärtig); er erscheint ganz oder namentlich nur unterwärts bekleidet, in der Regel so, daß das Gewand, über der l. Schulter aufliegend, den Oberkörper entblößt läßt und den Unterkörper verhüllt (seltener vollständig nackt), mit Binde oder Kranz im Haupthaar, mit dem Zepter als Hauptattribut, weil der König der Könige, mit dem Donnerkeil (Blitzbündel) in der Hand (κεραυνοφόρος), auch mit der Aigis (als αἰγίοχος), mit Adler (diesen tragend als ἀετοφόρος) oder mit Nike (νικηφόρος), gelegentlich auch mit Schale, mit Widderhörnern als Z. Ammon usw., thronend gewöhnlich, seltener stehend, wie *Bulle* im Hinblick auf Poseidon sagt, o. 3, 2860, 39 ff., aktiv, lebhaft bewegt oder passiv repräsentierend, zuschauend, z. B. vereint mit Hera, im Kampf mit Typhon und in der Gigantomachie, in Landschaft, zusammen mit Io, Semele, Aigina (Thalia), Antiope und Alkmene usw.; als Stier

naht er sich der Europa, als Schwan der Leda, als Goldregen der Danaë, als Adler dem Ganymed usw.

Gleich einer guten Hausfrau, die alles braucht, wußte die griechische Kunst die einmal gefundenen Motive und Typen immer wieder zu verwenden in mannigfaltigen Abwandlungen. So leitete sie aus dem einen Z.-Typus auch die Typen ab für die Brüder des Z., für Poseidon und Pluton (und Sarapis, s. o.), sowie für Asklepios, sodaß nun in gewissen Fällen die Meinungen auseinandergehen darüber, ob auf Z. oder auf Poseidon zu deuten sei, ob auf Asklepios oder auf Z. Man halte etwa mit dem Z. von Otricoli zusammen den Kopf des Poseidon im Museo Chiaramonti des Vat., *Helbig*³ 106. *Br.-Br.* 140. *Winter*² 332, 5. *Overb.* T. 11, 11 f. o. 3, 2891, 20, und den Kopf des Pluton zu Berlin Nr. 255 oder statt dessen die berühmtere Kolossalbüste des Sarapis in der Rotunde des Vat., *Helbig*³ 298. *Br.-Br.* 163. *Winter*² 374, 4. *Overb.* T. 3, 8 (S. 307 f., 1). o. 4, 365, 1, ferner den Kopf des Asklepios von Melos, aus S. Blacas im Brit. Mus., *Br.-Br.* 230. *Winter*² 309, 2. o. 1, 637, und man sehe sich daraufhin z. B. auch an die bärtigen Götterköpfe der griechisch-ägyptischen Sammlung Ernst v. Sieglin, besprochen von *Watzinger, Exp. E. v. Sieglin* Bd. 2, Teil 1 B, S. 62—78, T. 29—39 Nr. 47—62. Stets zeigen die drei Kronidenbrüder entschiedene Familienähnlichkeit, dabei aber individuelle Züge, die jeden in seiner Art meist deutlich und unverwechselbar charakterisieren. Gegenüber dem Himmelsgott erscheint der Beherrscher des unbeständigen Meeres als rechter wetterharter Seebär mit verwittertem Seemannsgesicht, mit von Feuchtigkeit durchdrungenem schwerem Haupt- und Barthaar, das der Sturm durchwühlt hat, mit sorgenvoll gefurchter Stirn und zahlreichen Fältchen und Runzeln über der Nase und um die wachsamen kleinen Augen, mit etwas welkem Fleisch und lederartiger Haut, mit zornigem Zug um die Lippen. Ein Schwanken nun, ob an Z. oder an Poseidon zu denken sei, hat beispielsweise bei den Kolossalbüsten der Museen von Syrakus und Parma sich geltend gemacht. Beim Kopf in Syrakus (*Overb.* 3, 263, T. 11, 14. o. 3, 2894, 23) haben Overbeck und Bulle für Poseidon sich entschieden, fraglich, ob mit Recht, und auch der Kopf zu Parma aus Neros „Goldenem Haus“ (vgl. *Overb.* 2, 85 f., 15. 570, 86, T. 2, 9 f. *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberit.* 5, 361 f., 869. *Schreiber, Ber. üb. d. Verh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 44, 1892, 126. *Arndt-Amelung, E.-A.* Nr. 69 f., danach uns. Abb. 13/14) dürfte zwar als Grenzfall zu betrachten, doch eher als Z. zu bezeichnen sein: die für Poseidon angeführten entscheidenden Merkmale finden sich da kaum. Hier sei daran erinnert, daß *Brunn* in seinen „*Griech. Götteridealen*“ nicht Poseidon mit Z. in Parallele gesetzt, sondern S. 73 ff. den Z. von Otricoli zu vergleichender Betrachtung herangezogen hat bei der Würdigung der bei Pozzuoli gefundenen kolossalen Hermenbüste in der „Rotonda“ des Vat., die, eine Personifikation des Meeres, zu Puteoli vielleicht im besondern für die des von Rebhügeln umgebenen Golfes von Baiae galt, *Brunn, Götterideale* T. 6 (Seitenansicht S. 79). *Helbig*³ 296. *Br.-Br.* 136. *Winter*²

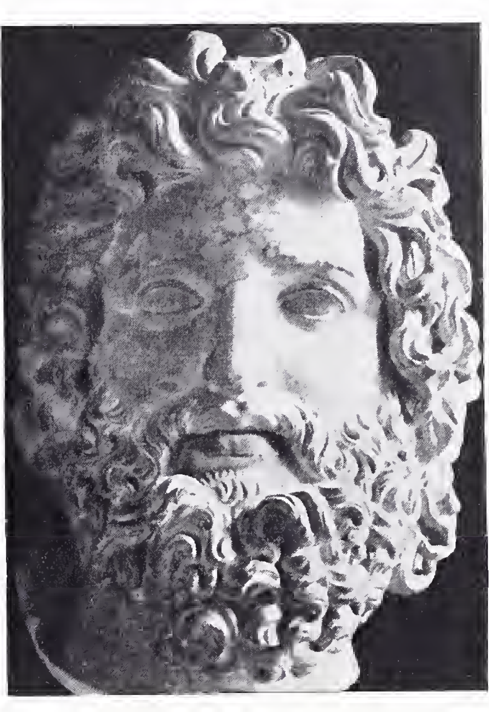


Abb. 13. Zeuskopf von Parma (Vorderansicht).

375, 1. Sodann Pluton-Hades, „seiner ganzen Erscheinung nach nichts als eine Modifikation des Z., ein schwaches Abbild des Olympischen Herrschers, ein Schatten auch im Ver-

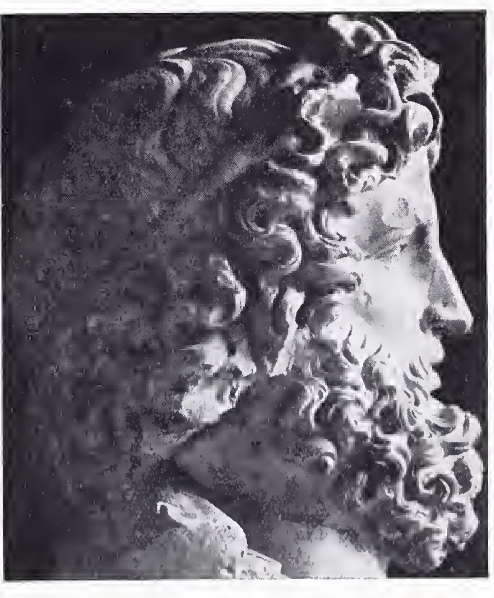


Abb. 14. Zeuskopf von Parma (Profil).

gleich zu der lebendigen Erscheinung seines Bruders Poseidon" (o. 1, 1794, 8 ff.), oder, da Kunstdarstellungen des griechischen Unterweltsgottes verhältnismäßig selten, wie das entspricht seiner geringen Beliebtheit und nicht bedeutenden Verehrung, der dem griechischen Unterweltsgott verwandte Sarapis: während beim Z.-Typus die mächtigen Massen des Haupthaares aus dem Antlitz heraus und von der Stirnmitte energisch empor streben, fällt im Gegensatz dazu beim Pluton und demgemäß auch beim Sarapis das Haar verdüsternd in Stirn und Antlitz ein und verleiht dem in Dunkel gehüllten Gott der Unterwelt das Finstere, Geheimnisvolle: verdüstert erscheinen hier die Züge lichter Göttlichkeit, himmlisch heiterer Klarheit und liebevoll väterlicher Fürsorge; dieser Gott sagt nicht zu, gewährt nicht, er verschließt sich, er verneint (*Brunn, Götterid.* S. 101). Dazu unterscheidet sich der Unterweltsgott bezeichnenderweise meist auch durch stärkere Bekleidung, Verhüllung auch des Oberkörpers, der Brust durch einen Chiton (bei Statuen mit Halbärmeln versehen), was wiederum das Verhüllte, Geheimnisvolle andeutet. Beim Sarapis kommt regelmäßig hinzu das den Scheitel krönende Fruchtmaß, der κάλαθος oder Modius, hinweisend auf den Reichtum der fruchttragenden Erde, da ja Sarapis in höherem Grad als der griechische Unterweltsgott nicht bloß Herrscher der Toten, auch Verwalter der unerschöpflichen Reichtümer und Heilkräfte der Erdtiefe. — Schließlich der „Asklepios von Melos", dem *Brunn* die geistvolle physiognomische Studie „Asklepios und Z." gewidmet („*Götterid.*" S. 96—110, T. 9 f.), worin er die Verschiedenheit des Gesamteindrucks bei Z. und Asklepios durch feinsinnig analysierende Betrachtung der Formen im einzelnen zu begründen wußte. Wieder ein schöner, vollbärtiger, lockenumwallter Männerkopf, aus dem Milde und Güte zu uns spricht, der auch keineswegs des Würdevollen entbehrt. Allein die ganze Formengebung ist minder wuchtig, durch geringere Untermeißelung weniger Schatten im Gesicht, das Haupthaar weniger energisch aufstrebend über der Stirn und nicht wie beim Z. beidseitig mähnenartig tief herniederwallend, sondern zurücktretend beim Ansatz des Bartes, der Vollbart im ganzen etwas kürzer, enger dem Kinn sich anschließend und erst unterhalb des Kinns sich teilend, die Bildung der Locken zierlicher; sie sind weicher, schmiegsamer, und ein metallener Kranz hinter den Stirnlocken ließ das Gesamtbild „in freundlichem Glanze erstrahlen". Das Ganze ist ins Mildere gestimmt; es überwiegt das Gütevolle, wogegen das Willensstarke, Energische fehlt, das zugleich bei Z. uns entgegentritt. Es fehlt jeder Zug von Strenge: „Die Autorität dieses Mannes reicht wohl nicht weiter als die eines liebenswürdigen Hausfreundes, dem in der Familie etwa die Stellung eines Onkels zuteil wird, der sich eine gewisse Autorität mehr durch Überredung als durch wirkliches Befehlen zu sichern versteht" (*Brunn* S. 99). Es ist nicht der König und Gebieter, auch nicht der πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, der Pater familias, der auch Strenge kennt, eher eben der Hausfreund, der der Arzt sein soll, mit dem Blick des Arztes: neben unsäglicher Milde kommt vor allem hier zum Ausdruck die sinnende Beobachtung. Es ist der „sinnende, milde, mitleidsvolle Arztgott" (*Thraemer*), der Heiland der Griechen, nach *Klein* (*Prax.* S. 424 —426, F. 92) das Bild des göttlichen Denkers.

10. Identifizierungen. Mit Z. wurde im Lauf der Zeit der höchste Gott einer Reihe von „barbarischen" Völkern identifiziert. Vor allem vollzog sich die Gleichsetzung des römischen Iuppiter mit dem griechischen Z., als seit Beginn des 6. Jahrh. der Stadt „mit dem Aufblühen der Literatur der reiche Strom griechischer Sagenbildung nach Rom sich ergoß" (o. 2, 744, 8 ff.), und wie Iuppiter ward Z. „der allgemeine Gattungsbegriff, zu dem die Namen der ausländischen Gottheiten zur Bezeichnung der Art hinzutraten" (ebd. 34 ff.). Ebenso ist „Tinia von den etruskischen Künstlern in Kostüm und Attributen völlig mit dem griechischen Z. identifiziert worden" (o. 2, 634, 39 ff.; über die Identifizierung des etruskischen Tinia mit dem italischen Iuppiter und dem griechischen Z. o. 2, 627 ff. 5, 970, 23ff.). Offenbar noch weiter zurück geht der Z. Ammon, mindestens bis in den Anfang des 5. Jahrh. v. Chr., s. o. Ständig wird Bel bei den Griechen mit Z. identifiziert, von *Herodot* an (1, 181 Διὸς Βήλου ἱρὸν χαλκόπυλον zu Babylon), s. o. 1, 2875, 3 f. 2879, 6 ff.; für das große Hauptheiligtum des Bel und den Baalsamîn-Tempel zu Palmyra vgl. im besondern *Theodor Wiegand, Palmyra* (1932) S. 122 ff. 127 ff. (138 f.), und hervorgehoben seien die zwei syrischen Kulte des Ζεὺς Δολιχαῖος oder Δολιχηνός (Iuppiter Dolichenus) und des Ζεὺς Ἡλιοπολίτης (Iuppiter Heliopolitanus). Für den Dolichenus, diesen erfolgreichen Gott (Baal) des Städtchens Doliche in der Kommagene, dessen Winkelkult in der Zeit nach Vespasian durch die römischen Legionare, aber auch durch syrische Kaufleute, Sklaven und Freigelassene im ganzen römischen Reich verbreitet wurde, den man als auf einem nach r. schreitenden Stier stehend darstellte, gepanzert wie Mars Ultor, meist bärtig wie Z., mit Donnerkeil in der L. und mit Doppelaxt in der R., vgl. *Overb.* S. 271 f. *Müller-Wies.*[4] S. 10. 54—57, T. 5, 6—8. *Ed. Meyer* o. 1, 1191—1194. *Cumont* b. *Pauly-Wiss.* 5, 1276—1281. *Reinach, Rel.* 2, 92, 2. 116, 2. 124, 3. *A. H. Kan, De Iovis Dolicheni cultu*, Diss. 1901. *Io. Schaefer, De Iove ap. Cares culto*, Diss. Hal. 20, 4 (1912) p. 382 f. *Cook* 1, 604 ff. — Gleichfalls durch den Handel und die Legionen fand im römischen Weltreich Verbreitung der Kult des Z. Ἡλιοπολίτης, des Gottes von Heliopolis zwischen Libanon und Antilibanon, heute Baalbek, dem Antoninus Pius den prachtvollen Tempel erbaut hat, τὸν αὐτοὶ Δία ἐόντα ἑτέρῳ οὐνόματι κληΐζουσιν (*Luk. de Syria dea* 31), als dessen eigentlicher, einheimischer Name Adad oder Hadad erschlossen worden ist, s. o. 1, 66, 57 ff. s. Adad. *Pauly-Wiss.* 7, 2157—2163 s. Hadad. Unter den datierbaren Weihinschriften reicht die älteste in die

Zeit Traians zurück (*CIL* 10, 1634 zum Jahr 115/16 n. Chr.), und immer mehr bildliche Darstellungen haben sich nachweisen lassen, die der Beschreibung des *Macrobius* entsprechen, *Sat.* 1, 23, 10 ff.: „Sein goldenes Bild steht da, unbärtig, schwingt in der R. die Peitsche wie ein Wagenlenker und hält in der L. Blitz und Ähren“ *(simulacrum enim aureum specie inberbi instat dextera elevata cum flagro in aurigae modum, laeva tenet fulmen et spicas);* aus diesen Attributen schloß bereits *Macrobius*, der Gott habe die Naturen von Iuppiter und Sol in sich vereinigt, und in seiner weissagerischen Tätigkeit fand er eine Beziehung zum Apoll, der seinerseits wieder mit Sol identisch sei. Über den Heliopolitanus vgl. *Drexler* o. 1, 1987—1993. 2, 1180 f. *Dussaud* b. *Pauly-Wiss.* 8, 50/57. *Cook* 1, 549 ff. *Th. Wiegand, Baalbek* 2, 111—121, wo Abb. 172 die Kalksteinstatuette von Sochne zu Istanbul wiedergibt, Abb. 173 die Reliefdarstellung eines ebenda befindlichen Kalksteincippus, Abb. 174 von einer Marmorstatue in Beirut stammt, Abb. 175—179 der Bronzestatuette zu Paris gewidmet sind; dazu *„Die Antike“* 6 (1930), 104, A. 13. — Sodann ist *Κάσιος* Epiklesis einer semitischen, mit Z. identifizierten Gottheit, im besondern verknüpft mit zwei Bergen in Vorderasien, mit dem *Κάσιον ὄρος* an der Mündung des Orontes über Seleukeia Pieria aufragend (129 n. Chr. von Hadrian bestiegen des Sonnenaufgangs wegen) und dem gleichnamigen Berg im Nildelta bei Pelusion. Vielleicht sind diese beiden bekanntesten Kulte des Kasios auf gemeinsame ursemitische Wurzel zurückzuführen, und zufolge von Handelsbeziehungen mag dann der Kult auch nach Kassiope auf Kerkyra gelangt sein. Nach *Achilles Tatius* 3, 6 stellte ein heiliges Standbild des Z. Kasios zu Pelusion diesen dar als Apollon-ähnlichen Jüngling mit Granatapfel in der Hand; zu vergleichen sind namentlich auch Münzen von Seleukeia, dem Hafen von Antiocheia a. O., mit Beischrift ZЄYC KACIOC oder ZЄYC KЄPAYNIOC (s. o.), sowie auch Münzen von Kerkyra. Vgl. *Drexler* o. 2, 970—974. 1117, 24 ff. *Adler* bei *Pauly-Wiss.* 10, 2265—2267, schon *Overb.* S. 3 f. 553. *Müller-Wies.*[4] S. 10. 102, T. 9, 44 usw.

Es folgen spezifisch kleinasiatische Götter, die mit Z. gleichgesetzt wurden, in Karien, Lydien, Paphlagonien usw. Schon *Herodot* gedenkt 1, 171. 5, 66 des Z. Karios, der zu Mylasa einen uralten Tempel hatte (*ἐν Μυλάσοισι Διὸς Καρίου ἱρὸν ἀρχαῖον* 1, 171), nennt ferner als erster 5, 119 *Διὸς Στρατίου ἱρόν* in einem großen heiligen Platanenhain zu Labraunda. Geradezu eine Z.-Trias gab es nach *Strab.* 14, p. 659 in Mylasa und Umgebung, drei Tempel des Z., den des sog. *Ὀσογῶα* (indecl. oder *Ὀσογώς*), den des *Λαβραυνδηνός* zu Labraunda, einem Dorf auf dem Berg am Übergang von Alabanda nach Mylasa, zum Komenverband von Mylasa gehörig, wo *νεὼς ἀρχαῖος καὶ ξόανον Διὸς Στρατίου*, und endlich das *ἱερὸν τοῦ Καρίου Διός*, Karern, Lydern und Mysern gemeinsam, wie auch *Herodot* schon sagte 5, 66; über diese Z.-Trias schon *Overb.* S. 268—271. Über den Osogoa, diesen *Ζηνοποσειδῶν* vgl. *Drexler* o. 3, 1224—1230. *Schaefer, De Iove ap. Cares culto, Diss. Hal.* 20, 4, p. 366. 387 ff. 398. 471; bezeichnendes Attribut ist die Krabbe, sei es am Fuß des nach r. stehenden Gottes im langen Gewand, mit Adler auf der vorgestreckten L., die R. am Dreizack, auf Kupfermünzen von Mylasa mit Antoninus Pius, *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* S. 145, 7, oder unter dem Brustbild des bärtigen Gottes mit Lorbeer und Gewand nach r., auf Kupfermünzen von Mylasa mit Hadrian, *Imhoof-Blumer, Kar. Münzen, Num. Ztschr.* 45 (1912), 205, 87, T. 3, 34. — Der schon von *Herod.* 1, 171. 5, 66 erwähnte, von *Strab.* 14, 659 genauer charakterisierte Z. von Labraunda war ein barbarischer, später erst mit dem griechischen Z. identifizierter Gott, der wie kleinasiatische Götter mit Vorliebe (so auch der Dolichenus) als Attribut die Bipennis führte; man vergleiche das eher karische als lydische Wort *λάβρυς* = gr. *πέλεκυς*, und man denke an Kreta und die Hethiter (s. auch *Schaefer* a. a. O. 383 ff.). Dieser Z. Labrandeus, der auch die Epiklesis *Στράτιος* führte, erscheint vielfach auf Münzen, aber auch auf zwei von *Paul Foucart, Mon. Piot* 18 (1911), 145—175 (*Le Z. Stratios de Labranda*) beschriebenen Marmorreliefs aus Mylasa und Tegea. Vermutlich das Xoanon ist zu sehen auf der Rückseite eines unter Geta geprägten Bronzemedaillons von Mylasa: der Gott in einer von zwei ionischen Säulen getragenen Tempelfront stehend mit eng geschlossenen Füßen in Vorderansicht, mit Kopf im Profil nach l., bekleidet mit eng anliegendem Untergewand (mit Halbärmeln) und Mantel um den Unterkörper, mit Kalathos auf dem Kopf, Doppelaxt in der R. und Lanze in der L., wobei die Oberarme am Körper anliegen, die Unterarme zum Halten der Attribute symmetrisch seitlich gestreckt sind, *Overb.* S. 8, F. 2. *Müller-Wies.*[4] S. 93, T. 9, 16; getreuer noch, in starrerer Form mit geradezu eingewindeltem Unterkörper, kreuzweise umschnürt und zwar bis zum Boden, sodaß die Füße nicht sichtbar, dürfte das Kultbild wiedergeben das Flachrelief aus Mylasa, das vielleicht direkt dem Sanctuarium von Labraunda entstammt, aus *Wood, Ephesus* (1877) p. 270 wiederholt bei *Foucart* a. a. O. p. 163, F. 8, von *Wood* als Darstellung der ephesischen Artemis verkannt (dazu die p. 163, F. 7 abgebildete karische Münze von Euromos zwischen Mylasa und Herakleia am Latmos, ferner *Imh.-Bl., Kleinasiat. Münzen* S. 144, 2. 146, 11 usw.). Ferner auf zu Mylasa schon von dem karischen Satrapen Hekatomnos (395—377 v. Chr., des Maussollos Vater) geprägten silbernen Tetradrachmen der stehende Z.-Labrandeus oder Stratios in langem Gewand nach r., mit der R. die Doppelaxt schulternd, die L. am Zepter, *Imh.-Bl., Zur Griech. und Röm. Münzkunde* S. 100 ff. Nr. 1. 11, T. 5, 10. 17, vgl. auch *Overb.*, Münztf. 3, 31 (Gepräge des Maussollos); ferner auf einem Silbermedaillon der Provinz Asia mit Brustbild Hadrians, aus der Zeit nach dessen 3. Consulat (119 n. Chr.), der Z. von Labraunda,

bärtig, aber nackt, mit Mäntelchen über dem l. Unterarm, nach rechts stehend, mit Doppelaxt im l. Arm und mit zu ihm zurückblickendem Adler auf der vorgestreckten R., *Müller-Wies.*[4] S 93, T. 9, 15 usw. Die von *Lenormant* auf Grund des Bronzemedaillons mit Geta geäußerte Vermutung, daß dem Gott androgyne Bildung eigne, hat aber nicht, wie *Foucart* und mit ihm *Kuhnert*, o. 4, 1548f., glaubten, Bestätigung erfahren durch die beiden Reliefs aus weißem Marmor, das von Mylasa und die beim Tempel der Athena Alea zu Tegea gefundene Stele (nach *Foucart* p. 146, F. 1 ob. 4, 1548), die zu Seiten des Gottes den Nachfolger des Maussollos Idrieus (351—344 v. Chr.) und dessen Schwester Ada zeigt (alle drei inschriftlich bezeichnet), somit der Mitte des 4. Jahrh. angehört: von weiblichen Brüsten wird da kaum die Rede sein können (es fehlen ja die Warzen), eher handelt es sich bei diesem Kriegergott um „einen Plattenpanzer, bei dem die Platten fischschuppenartig übereinander liegen" (*Ganszyniec* bei *Pauly-Wiss.* 12, 281f.); es wäre auch verwunderlich, wenn die Alten über eine solche Absonderlichkeit sich völlig ausgeschwiegen hätten. Über den Labraundos s. *Höfer* o. 2, 1776f. (s. Labrandeus) und *Drexler* ebd. 1815—1818 (s. Lambraundos). *Schaefer* a. O. 347ff. *Ganszyniec* b. *Pauly-Wiss.* 12, 277—282 *Cook* 2, 559ff., über den Z.-Stratios *Höfer* o. 4, 1524ff. *Kuhnert* ebd. 1545ff. *Schaefer* p. 347ff. 356ff. 371f. — Über den Ζεὺς Κάριος *Höfer* o. 2, 958f., 45ff. *Schaefer* p. 396ff. 412ff. 417f. *Adler* b. *Pauly-Wiss.* 10, 1949, 14ff. *Cook* 2, 598, 1. Die Hauptstätte seines Kultes war Mylasa, die Epiklesis kehrt aber wieder in Inschriften des 2. und des 1. Jahrh. v. Chr. aus dem Tempel des Z.-P a n a m a r o s, wieder ein dem Z. angeglichener altkarischer Gott, dessen Tempel in dem Dorfe Panamara stand bei Stratonikeia und der auf Münzen von Stratonikeia als Reiter figuriert, s. *Höfer* oben 3, 1491—1497. *Schaefer* p. 414ff. *Hans Oppermann, Z. Panamaros, Religionsg. Vers. u. Vorarb.* 19, 3 (1924), dazu *Fr. Schwenn, Gnomon* 1929, 446—452. — Wie zu Panamara bei Stratonikeia der Z. Panamaros, wurde zu Chrysaoris, wie nach *Paus.* 5, 21, 10 vor alters die Gegend mit der Stadt Stratonikeia hieß, der Χ ρ υ σ α ο ρ ε ὺ ς Ζ ε ύ ς verehrt, nahe bei der Stadt Stratonikeia, wo sein Tempel das Bundesheiligtum der als σύστημα Χρυσαορέων oder Χρυσαορικὸν σύστημα verbündeten Orte war, in dem die Karer zusammenkamen, um zu opfern und über die gemeinsamen Angelegenheiten sich zu beraten, *Strab.* 14, p. 660 (in jüngeren Inschriften auch die Namensformen Χρυσαόρειος oder Χρυσάωρ); vgl. *Stoll* o. 1, 900, 54ff. *Jessen* bei *Pauly-Wiss.* 3, 2484, 48ff. *Schaefer* p. 429ff.; dazu z. B. auch die Silbermünze von Stratonikeia bei *Imh.-Bl., Kar. Münzen, Num. Ztschr.* 45, 206, 90 (Kopf des Z. mit Lorbeer nach r. auf dem Obv. und stehender Adler die Flügel schlagend nach r. und Beischrift ΧΡΥϹΑΩΡ auf dem Rv.). — In der k a r i s c h e n Stadt Magnesia a. Maiandros stand in Blüte der Kult des Z. Σωσίπολις, von dessen Kultbild Reste sich erhalten haben, die mit Hilfe von Kupfermünzen aus der Zeit des Sept. Severus sich ergänzen lassen zu einem Sitzbild des Gottes, der, mit entblößtem Oberkörper thronend, die L. erhoben hat am Zepter, in der R. das kleine Bild der Artemis Leukophryene trägt als der ἀρχηγέτις τῆς πόλεως, der Hauptgöttin von Magnesia a. M., vgl. *O. Kern, Arch. Anz.* 1894, 78—83. *L. Weniger* o. 4, 1224ff. F. 3. *Schaefer* p. 467ff. — Neben den karischen Z. Stratios stellt sich der paphlagonische Z. S t r a t e g o s von Amastris, bezeugt durch Inschrift (*Hirschfeld, Inschr. a. d. Norden Kleinasiens, S.-B. d. Berl. Ak. d. Wiss.* 1888, 676, Nr. 27, 10. *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Rom. pertinentes* 3, 89, p. 32) und Kupfermünzen der Kaiserzeit, auf denen dieser Z. Strategos in ganzer Figur erscheint mit Adler, die R. am Zepter, die L. im Gewand in die Hüfte einstützend, wohl einen älteren Typus wiederholend (s. o.), oder bloß sein Haupt mit eigentümlichem, für Z. ungewöhnlichem Haarwurf, *Overb.* S. 134. 164. 223, Münztf. 2, 27. 3, 21. *Müller-Wies.*[4] S. 10. 98f. 101, T. 9, 29. 39. *Höfer* o. 4, 1541f. *Schaefer* p. 371, 2. — Für L y d i e n sei hingewiesen auf den Ζεὺς Λ ύ δ ι ο ς und den Ζεὺς Λ α ρ ά σ ι ο ς. Λύδιος ist Epiklesis des Z. auf Kupfermünzen von Sardeis (bärtiger Kopf des Z. mit kurzem Haar, in dem eine Binde liegt, nach l., *Imh.-Bl., Griech. Münzen* S. 722, 618. *Müller-Wies.*[4] S. 10. 102, T. 9, 43) und von Kidramos (*Imh.-Bl., Monn. gr.* p. 397, 91), weiteres *Drexler* o. 2, 2164. *Schaefer* p. 452. *Kruse* b. *Pauly-Wiss.* 13, 2205. Sodann der Z. Λαράσιος, sitzend nach l. mit Nike auf der R., die L. am Zepter, auf Kupfermünzen von Tralleis mit Domitian und M. Aurel, *Imh.-Bl., Lyd. Stadtm.* S. 176f., 31. 33; weiteres über diesen zu Tralleis verehrten Z., der auch durch Inschriften bezeugt ist (vgl. auch *Strab.* 9, 440. 14, 649), bei *Höfer* o. 2, 1867f. *Schaefer* p. 455—466. *Kock* b. *Pauly-Wiss.* 12, 795f.

Bereits in dem berühmten Gemälde im Artemision zu Ephesos war Alexander der Große von Apelles als κεραυνοφόρος dargestellt (*Overb. S. Q.* 1875—78), als Z. auf Erden, und daß auf dieses Gemälde zurückgehe die Darstellung des „Karneol-Cameos des Neisos" in der Leningrader Ermitage (*Overb., Kunstmyth.* 2, 203. *Furtwängler, Arch. Jb.* 1888, T. 11, 26. 1889, 67—70; *Ant. Gemmen* T. 32, 11. *Müller-Wies.*[4] S. 47, T. 4, 9. *Schreiber, Alex. d. Gr.* S. 205ff. F. 25. *Bernoulli, Alex. d. Gr.* S. 133f. 147f. T. 8, 3), diese Vermutung hat zuerst *King* ausgesprochen, *Furtwängler* näher begründet, *Schreiber* als sicheres Ergebnis hingenommen, *Bernoulli* wieder beanstandet, weniger wegen der ungenügenden Bildnistreue, worauf man bei so kleinem Maßstab nicht allzuviel abstellen darf, als wegen der historischen Unwahrscheinlichkeit, daß schon Apelles den König in so weitgehender Weise (mit Blitz und Aigis und Adler) vergöttlicht habe. Wie aber schon bei der Darstellung Alexanders des Großen entschiedene Ansätze gemacht sind zu dessen Wiedergabe als Z., wie jedenfalls Alexander im Sinne des Z. Ammon vergöttert erscheint in dem Bildniskopf mit Widder (Am-

mons)horn auf (seit 306 geprägten) Tetradrachmen des Lysimachos (z. B. *Schreiber* S. 160, F. 16, T. 13, 1 f.), so ließen zumal römische Kaiser sich unter dem Bild des Z. verewigen. Hingewiesen sei vor allem auf zwei Statuen in der Rotunde des Vat., das Standbild des Claudius, *Helbig*[3] 299. *Hekler, Bildniskunst d. Griechen u. Römer* S. 36, T. 180a und b. *Winter*[2] 401, 4 (ohne die Ergänzung bei *Reinach, Stat.* 2, 574, 1), und das kolossale Sitzbild des Nerva mit dem an den alten Goethe erinnernden Kopf, *Helbig*[3] 297. *Br.-Br.* 165. *Hekler* T. 230a und b. *Winter*[2] 403, 3, ferner an die Darstellung Hadrians als stehender Z. auf dem Rv. eines Silbermedaillons der Provinz Asia (mit dem bärtigen Kopf des Kaisers nach r. auf der Vs.), *Müller-Wies.*[4] S. 98, T. 9, 28. Claudius und Nerva tragen so, wie es bei Z. üblich, bloß den Mantel, der den Unterkörper verhüllt, über den l. Oberarm niederfällt, Oberkörper und r. Arm nackt erscheinen läßt, wogegen Hadrian mit Chiton und Mantel bekleidet ist; Claudius und Nerva sind bekränzt, wohl beide mit Eichenkranz (*corona civica*), und haben die eine Hand erhoben am Zepter, wogegen Hadrian die erhobene R. auf die umgekehrte Lanze, die gesenkte L. auf den zu Boden gestellten Schild aufstützt; Claudius und Hadrian haben den Adler neben sich, und vielleicht ist für Claudius als Attribut der R. statt der Schale, die ihm der Ergänzer gegeben, der Donnerkeil anzunehmen. Das Silbermedaillon, nach der Inschrift COS III nicht vor 119 n. Chr. (dem Jahr der Übernahme des 3. Consulats) entstanden, datiert wahrscheinlich von 129, wo Hadrian Kleinasien besuchte, nachdem er im Jahr zuvor aus Anlaß der Vollendung des Olympieions zu Athen den Beinamen Z. Olympios angenommen hatte, vgl. *v. Rohden* b. *Pauly-Wiss.* 1, 509 f. [Otto Waser.]

Nachträge.

1) Zum Z. Atabyrios auf Rhodos (o. Sp. 606, 27 ff. 677, 46 ff.) vgl. *Reinhard Herbig, Arch. Anz.* 1928, 633 f., wo A. 27 ein Bronzeköpfchen des Z. Atabyrios wiedergibt, A. 26 Reste des Peribolos am Heiligtum dieses Z. auf Rhodos' höchstem Berg (1215 m).

2) Zu Sp. 723, 13 ff. Durch seine Behandlung der Olympiaskulpturen überrascht *Fritz Weege*, eigene Wege gehend, aber sich berufend auf langjährigen Gedankenaustausch mit *Wilh. Dörpfeld*, bei *Dörpfeld, Alt-Olympia* (1935) S. 449/81: er nimmt für beide Giebel in der Mitte den Z. Areios an (S. 457 ff.), auf Z. deutend auch den jugendlichen Gott im Scheitel des W.-Giebels, der doch unverkennbar die durch die Typologie festgelegten Merkmale des Apollon zur Schau trägt (S. 468 ff.), und zwar mit dem Attribut der Doppelaxt in der gesenkten L. (für die Bipennis als Attribut des Z. von Labraunda und des Dolichenus s. o. Sp. 752, 50. 754, 21 ff.); eine Darstellung des Z. Areios schon aus dem 2. Jahrtausend (als ob es Z. schon so früh gegeben hätte) möchte *Weege* (mit *Dörpfeld*) sehen in der 1906 unter dem ältesten Heraion gefundenen Bronzestatuette eines behelmten Mannes (23 cm hoch), zuerst veröffentlicht von *Paul Steiner, Ath. Mitt.* 1906, 219 ff., T. 18, vgl. *Dörpfeld, Alt-Ol.* S. 11. 135. 202 f. 445 f. 454 f. zu Beil. 17. So denkt sich *Weege* auch den Z. im O.-Giebel abgesehen von der Doppelaxt als Z. Areios gekennzeichnet durch den Helm auf dem Kopf (S. 457), ferner flankiert von den beiden Frauen, r. (auf der „Unglücksseite") Sterope, l. (auf der „Glücksseite") Hippodameia, alle drei Gestalten jenseits eines niedern Altars, was indes mit sich bringt eine durchaus befremdende Tiefenentwicklung der Giebelmitte und „das wellenförmige Auf- und Absteigen" (S. 475) vom Kopf der höchsten Figur im Scheitel des Giebels nach beiden Seiten hin, das man vom künstlerischen Standpunkte aus verschieden beurteilen kann; s. Beil. 37 u. T. 24 für *Weeges* neue Ergänzung und Aufstellung der beiden Giebel. Endlich will *Weege*, wie vor ihm *Hans Sitte* (*Zu Phidias, ein biogr. Beitrag*, Innsbr. 1925, u. in 2. Fassung *Wiener Stud.* 1929, 49/55, dazu *L. Curtius, Gnomon* 1926, 15 f.), beide Giebel dem Pheidias zuschreiben, an dessen Stelle in der Überlieferung seine jüngern Mitarbeiter Alkamenes und Paionios getreten seien — eine schwer verständliche Zuschreibung, gegen die unbedingt stilkritische Bedenken sich regen müssen.

3) Sp. 727, 50 ist den Gelehrten, die die Entstehung des pheidias. Z. zu Olympia erst nach derjenigen der Parthenos annehmen, auch *F. Weege* beizuzählen, bei *Dörpfeld, Alt-Ol.* S. 455. 480.

4) Zum Z. von Otricoli (o. Sp. 730, 23 ff. 735/37, 46 ff.) *G. Lippold, D. Skulpt. d. vatican. Mus.* III 1 (1936), 110/13 (T. 35 f.), 539, der die seit *Visconti* übliche Bezeichnung des Marmors als lunensisch in Frage stellt, an *Amelungs* Zurückführung des Originals auf Bryaxis festhält und annimmt, daß an dem Ort, wo dieses stand und die Kopien angefertigt wurden, mit dem Marmor gespart werden mußte, was an Ägypten denken ließe. — Ferner ist zu vergleichen: für den Sarapis (o. Sp. 749, 20 ff.) *Lippold* a. O. S. 135/37 (T. 36), 549, für die Personifikation des Golfes von Baiae (o. Sp. 749 f., 65 ff.) *Lippold* S. 130/32 (T. 35 u. 39), 547, für das Standbild des Claudius und das Sitzbild des Nerva als Iuppiter (o. Sp. 757, 5 ff.) *Lippold* S. 137/40 (T. 40/42), 550 u. S. 132/34 (T. 40 u. 46), 548.

5) Sp. 738, 17 ff. Zum Z. des attischen Künstlers Eukleides (Paus. 7, 26, 4) vgl. wiederum *Otto Walter, Oe. Jh.* 1932, 146/52 („*D. Arm d. Z.-Statue d. Eukl.*").

6) Einzuschalten bei Sp. 749, 60: Auch bei einer der schönsten Bronzestatuetten des Berliner Antiquariums, einer Kleinbronze aus Dodona (z. B. „*Die Antike*" 1930, 345, 8. *Arch. Jb.* 1934, 164 f. 2 f.) läßt sich kaum mit Sicherheit entscheiden, ob sie Z. oder Poseidon meint; als „Z. von Dodona" (somit der zweite „Z. von Dodona" in Berlin, s. o. Sp. 715, 6 ff. A. 6) und als das Werk eines korinthischen Toreuten nach 350 v. Chr. (eines Künstlers, der den Einfluß des Euphranor erfahren habe) bezeichnet sie *K. A. Neugebauer, Arch. Jb.* 1934, 162/79.

7) Sp. 752, 57 ist beizufügen *Gawril J. Kazarow, Oe. Jh.* 1932, 168/73: „Denkmäler des

Dolichenus-Kultes", wobei es sich handelt um Denkmäler, die im Aug. 1930 aufgedeckt wurden in den Trümmern eines römischen Kastells beim Dorfe Jassen a. d. Donau, 14 km in Luftlinie n. von Widin-Bononia, in der Gegend, wo wahrscheinlich das Kastell Romulianum lag. [Otto Waser.]

Zeuxippe. 1) Gemahlin des Panchion, Schwester seiner Mutter, der Najade Praxithea, Mutter der Prokne, Philomela, des Erechtheus und Butes, *Apollod.* 3, 193. Nach *Hygin f.* 14 ist Zeuxippe Tochter des Flußgottes Eridanos, Gemahlin des Teleon und Mutter des Butes. — 2) Tochter des sikyonischen Königs Lamedon, Gemahlin des Sikyon, Mutter der Chthonophyle, *Paus.* 2, 6, 5. — 3) Mutter des Priamos nach *Alkman frg.* 113 *Bergk* im *Schol. Il.* 3, 250. — 4) Tochter des Hippokoon, Gemahlin des Antiphates, Mutter des Oikles und Amphalkes, *Diod.* 4, 68, 5. — 5) Mutter der Sklavin des Menelaos, *Schol. Od.* 4, 12. [Pfister.]

Zeuxippos. 1) König von Sikyon, Sohn des Apollon und der Nymphe Syllis, *Paus.* 2, 6, 7; *Pfister, Rhein. Mus.* 68 (1913), 529 ff. — 2) Sohn des Eumelos, des Sohnes des Admetos, Vater des Harmenios, Großvater der Henioche, der Mutter des Melanthos, *Hellanikos frg.* 125 *Jac.* im *Schol. Plat. Symp.* 208 D. [Pfister.]

Zibelsurdos, Lesung des *Cyriacus* in einer griechischen Inschrift, nach *Mommsen, Ephem. epigr.* 3, p. 235; s. den Art. *Zbelsurdos,* nr. 2. [Keune.]

Ζιγγοτηνή s. *Zingotene* (*Ζινγοτηνή*).

Zimidrenus, thrakischer Beiname des Asklepios (Aesculapius), mit anderen Gottheiten ihrer Heimat von thrakischen Soldaten der Cohortes praetoriae zu Rom im 3. Jahrh. n. Chr. verehrt (*Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer*² S. 376). *CIL* 6, 2799 = 6, 4, 2, p. 3345, nr. 32543 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* nr. 2094): *In honore(m) domus divinae Asclepio Zimidreno cives Philippopolitanorum* (so statt *-ani*, s. *Draeger, Histor. Syntax der lat. Spr.* 2², S. 503 f.), *quorum nomina infra scripta sunt,* es folgen, nach Cohortes und Centuriae geordnet, 20 Namen von Gardesoldaten mit Angabe ihrer Heimat: *Philippopoli vico* —, am Schluß die Zeitangabe: 26. Juni 227 n. Chr.

Aus dieser Inschrift ist zu folgern, daß die Heimat des Gottes, d. h. die Örtlichkeit, von welcher der Beiname *Z.* abgeleitet ist, in der Gegend von Philippopolis in Thracia lag. Dies wird bestätigt durch eine zweite Inschrift vom J. 241 n. Chr., welche einer der in der ersten Inschrift genannten Soldaten, Aurelius Mucianus, mit seinen Landsleuten und Kameraden geweiht hat, gefunden zu Rom, unweit vom Prätorianerlager, *Bull. comun.* 1888, p. 141. *Dessau* nr. 2095 = *CIL* 6, 4, 2, p. 3007, nr. 30685: *Numini sancti dei Aescul[api] Sindrinae reg(ionis) Philippopoli[ta]nae Aur. Mucianus sacerdos, mil(es) coh(ortis) X pr(aetoriae) .... votum quod [s]usceperat liben[s] solvit cum civibus et commil[i]tonibus suis* usw. — Der Name *Sindrinus* ist offenbar derselbe, wie *Z.*: Auch in anderen fremdartigen Namen wird S statt Z geschrieben, Wechsel von M und N (insbes. N statt M vor D) und Ausfall eines Vokals zwischen zwei Konsonanten ist durchaus nicht ungewöhnlich, Wechsel von E und I sehr häufig. Zum örtlichen Beinamen des Asklepios (*Thraemer* in *RE.* 2, 1680) vgl. z. B. den *Asklepios Saldobysenos* (*Rev. arch.*⁴ 21, p. 343, 1). *Zimidrenus* = *Ζιμιδρηνός* ist Ableitung von einem (sonst unbekannten) Ortsnamen *Zimidros* oder *Zimidra.* [Keune.]

Zingotene, *Μήτηρ θεῶν Ζινγοτηνή*, örtlicher Beiname der Kybele in Phrygien, nach der Weihinschrift eines Altares aus Doghalar, in welcher auch der Name der Ortschaft (Kome) genannt ist: *ὑπὲρ ἑαυτοῦ κὲ* (= *καὶ*) *τῶν ἰδίων κὲ τῆς κώμης Ζίνγοτος σωτηρίας*. *Ramsay, Journal of hellenic studies* 5, p. 260 f. mit *A. Körte, Athen. Mitteil.* 20 (1895), S. 11, Anm. 2. *Schwenn* in *RE.* 11, 2285, 1 f. 2298, 2 f. Die Inschrift (aus dem Gebiet von Soa) ist auch angeführt oben, Bd. 2, 2, Sp. 2888, 30/43. [Keune.]

Zinximene, örtlicher Beiname der *Meter* = Kybele in einer Inschrift von Soatra (Galatien), wohl nur andere Schreibung für *Dindymene* (o. Bd. 2, 1, Sp. 1653); s. den Art. *Zizimene* nr. 4. *Schwenn RE.* 11, 2298, 4 ff. hat die Belege für *Z.* und *Zizimene* ohne Unterscheidung vereinigt. Zum Übergang von *δ* vor *ι* in *ζ* vgl. *Brugmann-Thumb, Griechische Grammatik*⁴ (München 1913) § 40, S. 66, und in lateinischen Inschriften, z. B. *Aziabenicus, Z(i)onysius* (*Dessau, Inscr. Lat. sel.,* Vol. 3, p. 838). [Keune.]

Zizaubio (*Ζιζαυβιω*), angerufen in einem Gebet des *Lond. Zauberpap.* 121, 829. 842 (896. 909 *Wess.*): *ἅγιε ἄγγελε Z.* Er ist der Pleias unterworfen, obwohl er selbst ein *μέγας, ἄφθαρτος, πυρίπνους κύριος* genannt wird, dem andrerseits wieder Engel unterstehen. Er und seine Unterengel sollen zum Traumorakel erscheinen. Hier ist, nach *K. Dieterich, Hellenist. Volksreligion, ΑΓΓΕΛΟΣ* 1 (1925), 7 f., 'der Engel offenbar nur eine judengriechische volkstümliche Umbildung des gnostischen Demiurgen, wie er in der spätgnostischen Ode an die Sophia zur Himmelsbraut geworden ist, die umringt ist von sieben Brautjungfern, und der zwölf Jungfrauen dienen'. Mit Zizaubio mag das Zauberwort zusammenhängen, das nach *Testam. Salom.* (ed. *Ch. Mc Cown,* Leipzig 1922, S. 55*) Kap. XVIII (21) die Kraft hat, dreimal gesprochen den 17. Dämon, Ieropa, vom Menschen, den er quält, zu verjagen. Es lautet *ἰουδα ζιζαβου* (nach *cod. P. ἰουδαριζη ζαβουνη*). *Mc Cown* hält diese Worte, neben anderen, S. 71 für gnostischen Ursprungs. Vgl. auch *Reitzenstein, Poim.* 362 zu 52. [Preisendanz.]

Zizim(m)ene, örtlicher Beiname einer Göttin, die gewöhnlich als *Μήτηρ* (*θεῶν*) bezeichnet ist, also der Dea magna Mater deum Kybele. In der lateinischen Fassung einer zweisprachigen, lateinisch-griechischen Weihinschrift ist der Name *Z.* der *Minerva* als Beiname gegeben, wird also dieser Göttin gleichgesetzt. Die Inschriften sind im Innern von Kleinasien gefunden, und zwar nr. 1—3 in Lykaonien, nr. 4 in Galatien (*Schwenn RE.* 11, 2284. 2286). — 1) Ikonion, Eikonion, Iconium (Konia), *F. Sarre, Archäol.-epigr. Mitteil. aus Österreich* 19 (1896), S. 31, nr. 10: . . . *κατὰ κέ]λευσιν τῆς θεᾶς*

Μητρὶ Ζιζιμ[ηνῇ ἀνέστησ]α ἐπὶ ιερέος Θεοξένου (s. o. Bd. 2, 2, Sp. 2892, 1—3). *Cronin, Journal of hell. stud.* 22, p. 341. *CIG* 3393. — 2) Ebenda gefunden, *CIL* 3, *Suppl.* 2, p. 2227, nr. 13638 (= *Dessau*, *Inscr. Lat. sel.* nr. 4187 mit *Add.* vol. 3, p. CLXXXII; vgl. auch *Ramsay, Classical Review* 1904, p. 367): *Iovi Optimo Ma[xi]m[o . . .] et Minervae Zizim[mene]* ἀπελεύθερος Φῆλι[ξ (= *Felix*) . . . Ζι]ζιμμηνῇ καὶ Τύχῃ τ[ῆς πόλεως]. — 3) Laodikeia Katakekaumene, Laodicea Combusta (Ladik), *Ramsay, Athen. Mitteil.* 13 (1888), S. 237, nr. 9 (vgl. o. Bd. 2, 1, Sp. 1654, 23 ff.): Μητρὶ Ζιζιμηνῇ εὐχ[ὴν] Ἀλέξανδρος Ἀλεξάνδρου Δοκιμεὺς ὁ [κ]αὶ Κλαυδει[κ]ονεύς (ein beigegebenes Relief ist unkenntlich). Der in Iconium (mit Beinamen *Claudium*) wohnhafte Stifter nennt als seine Heimat Dokimia (oder Dokimeion u. ä.) in Phrygien. [*Athen. Mitteil.* a. a. O. nr. 8, ebenfalls Ladik: Μητρὶ θεῶν.] — 4) Soatra, *Anderson, Journ. of hell. stud.* 19 (1899), p. 280, angeführt von *Schwenn* a. a. O., Sp. 2284, 63 f. (*Meter Zinximene* = *Dindymene*?, gewiß von nr. 1—3 zu trennen; s. unten). Vgl. den Art. *Zinximene*.

Nach *Ramsay* (*Athen. Mitteil.*) ist der Beiname *Z.* nicht verschieden von dem bekannten Beinamen der Göttermutter Kybele *Dindymene* (vgl. o. nr. 4 und *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache* S. 196; doch s. auch *Jessen RE.* 5, 652). Nach *Calder, Classical Review* 1913, p. 9 lebt der Ortsname *Z.* dagegen noch fort im Namen des türkischen Dorfes *Sisma* in der Gegend von Iconium.

Nachtrag zu nr. 1—3: *W. M. Calder, Inscriptions de Konia (Iconium) relevées au cours des fouilles entreprises par W. M. Ramsay en 1910, Revue de philologie* 1912 (p. 48—77); s. *Revue archéol.*[4] 20 (1912, 2), p. 484. Zu den *Classical Review* 19 (1905), p. 367 zusammengestellten Weihinschriften der Z. haben *Ramsay* und *Calder* 1910 noch zwei neue zu Konia-Iconium gefunden. Eine Inschrift, gef. in Sisma (= *Zizima*), hat ein als Ἀσιοκωμήτης bezeichneter Mann der Z. geweiht (. . . Μητρὶ Ζιζιμηνῇ εὐχήν); eine andere, zu Konia gefunden, lautet: Μητρὶ Κοναδρατηνῇ εὐχήν, mit einem sonst unbekannten örtlichen Beinamen der Meter (Kybele). *W. M. Calder, Journal of hellenic studies* 32 (1912). — *Calder, Classical Review* 27 veröffentlicht eine Inschrift aus der Zeit von 222/235 n. Chr. von Zizima (Sisma), bei Laodicea Combusta (Ladik) und Iconium (Konia), welche hier gelegene, damals kaiserliche *Praedia Quadrata* nennt. Nach diesen führt die Μήτηρ Ζιζιμηνή in der vorher erwähnten, 1910 gefundenen Weihinschrift den Beinamen Κοναδρατηνή (so ist, statt Κοναδατρηνή, zu lesen in *Revue de philol.* 1912, Inschrift nr. 47, ebenso *RE.* 11, 2087). Vgl. *Berliner Philol. Wochenschrift* 1913, nr. 32, Sp. 1018. Κοναδρατηνή ist also griechische Schreibung eines lateinischen Beinamens *Quadratana*.

Mit *Minerva Z.*, o. nr. 2, vgl. die zu Beneventum dem Attis und der Minerva Berecynthia geweihten Inschriften, *CIL* 9, 1538 bis 1542 (*Dessau* nr. 4183—4186); vgl. o. Bd. 1, 1, Sp. 783; Bd. 2, 1, Sp. 1667; Bd. 2, 2, Sp. 2992; *Schwenn* a. a. O. Sp. 2280, 48 ff. [Keune.]

Zminis (Ζμῖνις), ein sonst unbekannter Magus aus Tentyra, Verfasser eines Zauberrezeptes (ὀνειροπομποῦ) im *Pap. Leid.* J 384, col. 4, 16—5, 3: Ζμ(ε)ίνιος Τεντυρ(ε)ίτου; vgl. *A. Dieterich, Kl. Schr.* 5 und *N. Reich, Papyri jurist. Inhalts* 1917, 97 nr. 257: Zm. ist äg. Name: NS-Mn, Esmin. Zum Rezept des Zm. s. *A. Delatte, Bull. Corr. Hell.* 38 (1914), 211 f. [Preisendanz.]

Zmyrna (Ζμύρνα), zur Göttin personifiziertes Gewürz, Myrrhe, die angerufen wird in dem Liebeszauber (ἀγωγή) des *Großen Par. Zauberpap.* Z. 1496 ff.: Σὺ εἶ ἡ Ζ. ἡ πικρά, ἡ χαλεπή, ἡ καταλλάσσουσα τοὺς μαχομένους, ἡ φρύγουσα καὶ ἀναγκάζουσα φιλεῖν τοὺς μὴ προσποιουμένους τὸν Ἔρωτα. πάντες σὲ λέγουσιν Ζμύρναν, ἐγὼ δὲ λέγω σὲ σαρκοφάγον καὶ φλογικὴν τῆς καρδίας. οὐ πέμπω σε μακρὰν εἰς τὴν Ἀραβίαν, οὐ πέμπω σὲ εἰς Βαβυλῶνα, ἀλλὰ πέμπω σὲ πρὸς τὴν δεῖνα . . . Auch im neuen *Pap. von Oslo*, den *S. Eitrem* veröffentlicht hat (*Papyri Osloenses I*, Oslo 1925, *Norske Videnskaps-Ak. i Oslo*), spielt die Dämonin Zmyrna die ausführende Rolle eines Liebeszaubers, Z. 333—360. In der Anrufung, die über Myrrhe (ἐπὶ ζμύρνης λέγε *Pr.*, ἀγωγὴ ἐ. Ζμύρνης . λέγε . . . *Eitr.*) zu sprechen ist, heißt Zm. 'Dienerin bei den Göttern, Verbrennerin des gottlosen Typhon, Bundesgenossin des Horos, Schützerin des Anubis, Geleiterin der Isis'. Wie im Pariser Pap. wird sie zur begehrten NN. geschickt, in die sie dringen soll 'wie Donner, wie Blitz, wie brennende Flamme', um sie mit Feuer und Fieber der Liebe zu füllen, bis sie zum verlangenden NN. eilt. *Dieterich, Abraxas* 73, 6 erinnert an die gleichfalls personifizierten vier Gewürzbrüder Kasios, Libanos, Antilibanos, Brady bei *Gruppe, Gr. Culte* 1, 354; *Griech. Myth.* 788 (Baumfetische). [Preisendanz.]

Zocha (Ζόχα): nach des Hermes 'Heiligem Buch an Asklepios (*Anal. sacra et classica ed. J. B. Pitra*, V. 1888, S. 286) Name des siebenten Dekans. Er hat ein Eselsgesicht, trägt in der R. einen Schlüssel, ist gekleidet bis zu den Knien. Er ist Herr über die Schulterknochen. Sein Bild wird auf einen Diamanten geschnitten und als Amulett getragen. Der Name lautet Ξοχά in der Ausgabe *Rev. de phil.* 1908, 256, nr. 67. *Erik Peterson*, *Engel- und Dämonennamen, Rh. Mus.* 75, 1926, 402 nr. 41 vergleicht den großen Zauberpap. von Paris, Z. 1983, wo Ἰάω Ζουχε (so *Pap.*, ζουχα *Wess.*) steht. Ebenso *Pap. Berol.* 9909, 11; s. *Aegyptus* 5, 1924, 146. [Preisendanz.]

Zodarion (Ζωδάριον), bei den Peraten gab es unter vielen anderen, bei *Hippolytos, El.* 5, 14 aufgezählten, Mächten eine δύναμις δεξιά, die Gewalt hat über die Früchte (ἐξουσιάζει καρπῶν). Sie hieß Men. Nach ihrem Bilde entstanden die Astrologen und Zauberer Bumegas, Ostanes, Hermes Trismegistos, Kurites, Petosiris, Zodarion, Berosos, Astrampsuchos und Zoroastris; *Hipp. El.* 5, 14, 8 (*Wendl.* 3 [1916], S. 110). [Preisendanz.]

Zoganes (ζωγάνης), Name des Narrenkönigs am babylonischen Sakäenfest; Berossos bei *Athen.* p. 639 C. Literatur und Besprechung bei *M. P. Nilsson, Studien zur Vorgesch. d. Weih-*

nachtsfestes, Arch. f. Rel.-Wiss. 19 (1916/19), S. 86, Anm. 2. [Preisendanz.]

Zogenethles (Ζωγενεθλης): im anonymen altgnostischen Werk der sethitisch-archontischen Sektengruppe der Gnosis, das *C. Schmidt* in seiner Ausgabe der *Pistis Sophia* aus *cod. Brucianus* veröffentlicht hat, ist die Rede vom Wohnort der Geister. Hier befinden sich auch in einer Abteilung die Pistis Sophia, die zwölf Aeonen und fünf Mächte: Sellao, Eleinos, Zogenethles, Selmelche und der Autogenes: S. 362, 13 [Preisendanz.]

Zoogothoel (Ζωογοθοήλ) steht als Name Selenes unter anderen Engelnamen (dabei Ἰσατάρ: Istar? *Politis*) einer Parischen Handschr. [Abschrift aus d. 19. Jahrh. in *Politis'* † Besitz], deren Fol. 84ᵛ *N. G. Politis* bei *W. H. Roscher, Über Selene u. Verwandtes* [*Stud. z. gr. Mythol.* 4, Leipzig 1890] S. 176 Anm. mitteilt. Der Auszug aus diesem Mondzauber, *εὐχὴ καὶ ὁρκισμὸς τῆς σελήνης*, hält sich ganz im Stil der alten Anrufungen der Zauberpapyri. Der Name ist wohl identisch mit dem eines andern Gebetes zu Selene in einer *Clavicula Salomonis, Σολομωνική* [auch in Besitz von *Politis*], die Fol. 7ʳ unter sieben Engelnamen auf *-ήλ* auch *Ζογοθουήλ* nennt; *Politis* a. a. O. 176 Anm. [Preisendanz.]

Zorokothora, Beiname des Melchisedek der gnostisch-koptischen Schriften; so in der *Pistis Sophia* (ed. *Schmidt* 237, 8), wo 'Z. Melch. der Gesandte aller Lichter ist, die in dem Archonten gereinigt werden, indem er sie in den Lichtschatz führt'. Wenn er aus der Höhe blickt, bewegen sich Welt und Berge, und die Archonten geraten in Unruhe, die Örter der Hekate werden aufgelöst und vernichtet usw. (*P. S.* 239, 31 ff.). Der Name ist auch ein Bestandteil eines magischen Logos; vgl. *C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften* 1, 232, 10—13; *Wilh. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis,* Gött. 1907, 283 Anm. [Preisendanz.]

Zorzorath (Ζορζοράθ), böser Geist der dritten Freitagstunde, entgegengesetzt dem guten Geist Amphiloel (ἄγγελος Ἀμφιλοήλ); Beleg wie bei *Uistos; Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 153. [Preisendanz.]

Zoxorael (Ζωξωραήλ), gehört zu den 24 'Presbyteroi' (Stundenengel? *Reitz.*) in einem Zaubergebet des *cod. Par. gr.* 2316 Bl. 426ᵛ (ediert bei *R. Reitzenstein, Poim.* 301 Z. 9). [Preisendanz.]

Zuriêl (Ζουριήλ): Schreibung des großen Zauberpap. von Oslo (*Papyri Osloenses I ed. S. Eitrem* 1925, Z. 310) für Suriêl. [Preisendanz.]

Zuro (Ζουρω), verschieden gedeuteter Name im *Großen Pariser Zauberpapyrus* (ed. *C. Wessely, Denkschr. Akad. d. Wiss. Wien,* 1888). In einem Aphroditehymnos (Z. 2902—39) wird die Göttin angerufen als Allmutter Physis, Umdreherin des großen Feuers, 'die du den immerbewegten (Stern) Barza innehältst . . . durch deine Ratschlüsse vermengt sich das heilige Wasser, ἡνίκα κινήσεις τὸν ἐν ἄστροις χείρεσι Ῥουζω ὀμφαλόν (-ος *P* verb. *Wess.*), ὃν κατέχεις, κόσμον (2923). Und später, 2932: σὺ δέ, μάκαρ Ζουρω, τάδε νεῦσον ἐμοὶ τῷ δεῖνα, ὡς σὸν ἐν ἄστροις ἐς χορὸν οὐκ ἐθέλοντα ἧξας ἐπὶ λέκτρα μιγῆναι' . . . Die Interpretation macht Schwierigkeiten, wie die Herstellung der Verse. Es ist wohl kein Zweifel, daß die beiden Namen Ῥουζω und Ζουρω ein und dasselbe bedeuten, einen Stern oder Sterndämon. *L. Fahz, De poetarum Romanor. doctrina magica* (*Diss. Giss.* 1904, S. 37) wahrt die Lesarten des *P* an ihrer Stelle, ohne Erklärung. Vorliegen könnte eine in den Zauberpap nicht seltene Veränderung der Buchstabenfolge einer Vox magica, wie *Οὐσιρι—Οὐρισι* u. a. Vielleicht liegt aber hier oder dort ein Schreibfehler vor. *Bruno Kuster, De tribus carminibus papyri Paris mag.* (*Diss. Königsb.* 1911, 70), stellt an beiden Stellen Ῥουζω her mit der Erklärung *J. v. Negeleins*, das Wort Ῥουζω, raoza, gehöre zum Stamm ruç und bedeute λευκός. *Th. Hopfner, Offenbarungszauber* 2 (Leipz. 1924), S. 100, hält Ζουρω für die einzig richtige Form und macht auf den Gottesnamen Ζουρουάμ aufmerksam, den *Theodoros von Mopsuestia* (?) in seiner Schrift über die Magie in Persien (*Phot. cod.* 81 p. 63 b, 37 ff.) ἀρχηγὸς πάντων und Τύχη nannte. Auf Zoroaster hatte schon *Fahz* hingewiesen; zu dem Wort Zurvan, gr. Umschreibung Ζουρουάμ, s. auch *Heinr. Junker, Über iran. Quellen der hellenist. Aion-Vorstellung* (*Bibl. Warburg, Vorträge* 1921/22, Lpz. 1923), S. 156. *Kuster* hält diesen Stern Ῥουζω oder Ζουρω für den Arktos, da er als unbewegt und als Nabel des Weltalls bezeichnet sei; vgl. dazu *Nicand. Alex.* 6 f. mit *Scholion.* Es gab offenbar eine Sagenversion, nach der Aphrodite als Physis den widerspenstigen Sterndämon zum Eintritt in den Sternenchor und zur Liebe (ἐπὶ λέκτρα μιγῆναι) gezwungen habe. Seine Aufgabe war, den 'großen Barza', ebenfalls persisch dem Namen nach (*Fr. Cumont, Mithra* 2, 83. 1; *Hopfner* a. a. O.; vgl. auch βαρχα hebr. Barak 'lightning' *Proceedings* 13 [1891], 257), zu drehen. So mag, wenn Zuro — das wird die richtige Namenform sein — als Geliebter der Aphrodite-Physis gilt, Z. 2932 f. als Hexameter lauten: σὺ δέ, μάκαρ, τάδε νεῦσον ἐμοί· Ζουρω ὡς σὸν ἐν ἄστροις . . . ἧξας . . . . Der Name Zuro oder Rhuzo ist kein 'Zauberwort', sondern bezeichnet als persisches oder nach dem Persischen gebildetes Wort einen Stern, möglicherweise den Bären. [Preisendanz.]

Zwölfgötter (und Ergänzungen zum Artikel **Theos Triskaidekatos,** o. Bd. 5, 638 f.).

Literatur: *Lobeck, De Dodecatheo* (Königsberg 1830). *Gerhard, Abh. Berl. Ak.* 1840, 383 ff. = *Akad. Abhandlungen* 1 (1866) 192 ff. Noch wertvoll: *Petersen, Das Zwölfgöttersystem der Griechen und Römer* 1, 2 (*Verzeichnis Vorles. Hamburg. akad. Gymn.* 1853, 1868; entbehrlich der beleglose Auszug desselben Verf. gleichen Titels, in *Samml. gemeinverst. Vortr.* 99, 1870). *Welcker, Götterl.* 2, 163 ff. *Lehrs, Pop. Aufs.*² 235 ff. *Nägelsbach, Nachhom. Theol.* 127 ff. *Preller-Robert* 1⁴ 110 f.; 866 (erheblich modifiziert von *Robert, Heldensage* 3, 1 321 f.). *Baumeister, Denkm.* 4, 2336 ff. *Neidhardt, Zahlensymbolik d. Griechen u. Römer* 2 (Progr. Fürth 1895) 6 ff. *Gruppe, Gr. Mythol.* 1097 ff. *Farnell, Cults* 1, 84; 177 f.

Wissowa, Rel. d. Römer[2] 61. *Ed. Schmidt,* Text zu *Brunn-Bruckmann* Taf. 660. *Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs, Sitz. Ber. Heidelberg* 1913, 5. Abh. (abgekürzt *Lyk. Rel.*); *Triskaidekadische Studien, RGVV* 16, 1 (abgekürzt *Trisk. St.*); *Zwölfgötter, Zwölfzahl und Zwölfstaat,* in: *Aus Unterricht und Forschung* 7, 1935, 319 ff. (abgekürzt *Zwölfgötter*). *O. Kern, Rel. d. Griechen* 1, 132; 203; 252; 2, 93. *v. Wilamowitz, Glaube d. Hellenen* 1, 329 f. 2, 344 f.; 351. *W. Nestle, Griech. Religiosität* 2, 20 f. Die von Bolls Schüler *K. Nagel* (bei *Weinreich, Lyk. Rel.* 1 A. 1) angekündigte große Arbeit über die Zwölfzahl ist leider nicht erschienen, Nachfragen nach dem Verbleib des Manuskripts waren ergebnislos. Dagegen hatte *Dr. Jacobi,* der Verfasser der hallischen Dissertation ΠΑΝΤΕΣ ΘΕΟΙ die Güte, an dem von ihm verfaßten Exkurs über die 12 G. (der dann im Druck wegblieb), mich meine Sammlungen nachprüfen zu lassen; dafür sei ihm hier aufrichtig gedankt.

A. Einleitendes zur Zahl 12. Voraussetzungen eines 12 G.-Kreises.

1 Da es sich bei den 12 G. um einen durch die 12-Zahl bestimmten Kreis handelt, ist zunächst einiges zu dieser Zahl zu sagen. Über ihre Nachbarzahlen 11 und 13 und ihre mythische Bedeutung als 12 — 1 und 12 + 1 wird später (N 106) zu sprechen sein.

Die 12 gehört als wesentliche Gruppenzahl zum *Duodezimal-* bzw. *Sexagesimalsystem,* dessen Spuren in Griechenland noch stark genug sind, das vor allem auch in Rom, auch bei uns in der Zeitrechnung und in gewissen Maßeinheiten (Dutzend, Schock u. dgl.) noch fortlebt trotz der Herrschaft des praktischen Dezimalsystems. Da eine neuere Monographie über die 12 fehlt (über *Nagel* vgl. Literaturverzeichnis), ist man noch für das Altertum auf *Th. Neidhardt, Zahlensymbolik d. Griechen und Römer* 1 (Drei- und Neunzahl), 2 (*Zwölf- und Siebenzahl*), Progr. Progymn. Fürth 1895—1896 und *Wölfflin, Das Duodezimalsystem* (*Arch. Lat. Lex.* 9, 527 ff.) angewiesen; vgl. auch *Lüttich, Bedeutungsvolle Zahlen,* Progr. Naumburg 1891; *Weinreich, Lyk. Rel.; Trisk. Stud.; Zwölfgötter; Rühle, Zahlen* (in: *Rel. in Gesch. u. Gegenwart*[2], 5, 2063 ff., wo weitere Literatur); der Artikel *Zählen* in *Eberts Lex.* gibt für unsere Zwecke nichts aus. Zur jüdisch-christlichen 12 Zahl s. *Rengstorff* in *Kittels Theol. Wörterbuch z. N T* 2, 321 ff.

2. Während *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1[2], 2, 787 der Meinung war, das Sexagesimalsystem beruhe auf so natürlichen und bedeutsamen arithmetischen Grundlagen, daß es auch bei Völkern mit Dezimalsystem habe entstehen können, wird sonst meist angenommen, daß es seine Heimat bei den Sumerern und Babyloniern hat und von da sowohl nach Ägypten (*Sethe, Zahlen ... bei den alten Ägyptern* 27 ff.) wie nach Griechenland und Rom, zu Kelten, Germanen, Indern und Persern vorgerückt ist und dem Dezimalsystem mehr oder minder auch Konkurrenz gemacht hat, aber ohne daß es hier, wie auch die Sprachen zeigen, entscheidende Bedeutung gewann (*Jacobsohn, Zahlensystem u. Gliederung der idg. Sprachen, Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch.* 54, 77 ff.; *Wilcken, Griech. Gesch.*[2] 8 f.; für Altkreta s. *Persson, Uppsala Univ. Årsskrift* 1930, nr. 3, S. 20; unhaltbare Konstruktionen gibt *H. Schneider, Kulturleistungen d. Menschheit* 1, 169 ff.). *Meissner, Babyl. u. Assyr.* 2, 385 ff. läßt es noch offen, ob das sumerisch-babylonische Sexagesimalsystem vom Jahr mit 360 Tagen, (über dessen Verbreitung und Ursprung s. *Röck, Wiener Beitr. zur Kulturgesch. u. Linguistik* 1, 1930, 253 ff.) oder von anderen Ursachen (etwa Finger- plus Handzählen, 5 + 1) herkommt. Jedoch scheint das übliche Rechnungsjahr von 360 Tagen schon eine Folge des Sexagesimalsystems zu sein (*E. Löffler, Ziffern und Ziffernsysteme* 1[3] 31). Ob sein Ursprung im Zählen oder im Messen liegt, ist vielleicht auch durch *Neugebauer, Entstehung d. Sex. Systems, Abh. Gött. Ges.* math. phys. Kl. N. F. 13, 1) und *Thureau-Dangin, Rev. d'Assyr.* 25, 115 ff. noch nicht völlig geklärt. Sicher aber scheint, daß es nicht aus astronomischen Überlegungen erwuchs, sondern aus schon in alter Zeit sehr komplizierten Maß- und Gewichtssystemen. Denn, um astronomische Beobachtungen anstellen zu können, ist ein voll ausgebildetes Zahlensystem Voraussetzung. *Thureau-Dangin* macht ansprechend darauf aufmerksam, daß in der 6 die erste Zahl vorliegt, welche durch die auch der primitivsten Kultur bedeutsamen Zahlen der Einheit, der Zweiheit und der Vielheit (1, 2, 3) ohne Rest teilbar ist (vgl. auch *Lewy, DLZ* 1929, 1535). Zu all diesen Fragen s. jetzt *Thureau-Dangin, Esquisse d'une histoire du*

système sexagésimale (Paris 1933). Ob die bei primitiven Völkern zu findenden duodezimalen Zählweisen spontane Bildungen darstellen oder auf einer historischen Kontinuität beruhen, ist nicht klar. Die Zählweise selbst steht fest (*Fettweis, Das Rechnen der Naturvölker* 22), auch, daß sie gern Dreier- und Vierer-Gruppen zur 12 zusammenfassen. *L. Frobenius (Dokumente zur Kulturphysiognomik* 122) spricht von einem 12er System, das sich vom östlichen Mittelmeer bis China hinzieht, in dem die 3×4 Gliederung charakteristisch ist, verweist auch auf die nachher (A 5) zu berührenden antiken politischen Gliederungen auf Grund der 12-, 3- und 4-Zahl. Das sind tatsächlich bedeutsame Dinge; 3, die Zahl der Zeit und die heilige Zahl *κατ' ἐξοχήν*, und die Raumzahl 4 sowie ihr Produkt bestimmen vielfach politische, soziale, religiöse Organismen, in denen vielleicht auch für das Altertum Reste eines 'Universismus', einer raumzeitlichen, mikrokosmischen Organisation zu erkennen sind. Jedenfalls sind es diejenigen Zahlenverhältnisse, auf die wir bei der Untergliederung des 12 G.-Kreises immer wieder stoßen werden und die auch in dem sowohl von griechischen wie auch von iranischen Einflüssen bestimmten 'Universismus' des platonischen Idealstaates der *Νόμοι* eine Rolle spielen (s. u. E 83).

3. In der historischen Entwicklung (ob von Anfang an, schien ja ungewiß) wurde das Ansehen der 12-Zahl gesteigert durch ihre astrale Würde. 12 ist die Zahl des Tierkreises und der Jahre, die Juppiter zum Umlauf durch den Tierkreis braucht; sie ist kalendarisch die Jahreszahl der 12 Monate, der 2×12 Tagesstunden bzw. der 12 Doppelstunden, die Zahl von Dodekaoros und Dodekaeteris, der Weltperiode von 12000 Jahren und des alten Saeculum von 120 Jahren. Sie ist wegen ihrer vielfachen, arithmetischen Teilbarkeit so praktisch wie gerade deswegen in der Spekulation sanktioniert (*E. Bischoff, Mystik u. Magie d. Zahlen* 220ff.; *Boll-Bezold-Gundel, Sternglaube und Sterndeutung*[3] 57; 73, s. u. A 7, das Zitat aus *Isidorus*).

4. Längst ehe wir etwas von einem 12 G.-Kreis hören, ist die 12 in Griechenland typische Zahl für eine größere Vielheit (3 die erste Zahl der Mehrheit, 2 sind ja noch ein Paar, ein Dualis), ebenso in Roms Frühzeit, als dort die 12 G. noch keine Rolle spielten. Als Zahl von Tages-Monats-Jahresfristen, von Personengruppen, von Sachgruppen, von Tiergruppen leistet sie im duodezimalen System das, was die indogermanische 9 (als 3×3) oder die 10 als Parallele der 12 im quinaren bzw. dezimalen System leistet. Vor allem hat sie auch mythische und kultische Geltung. Es genüge, einiges namentlich aus Homer anzuführen, weil wir später (F 88) die Frage stellen müssen, ob bei Homer schon eine Spur eines 12 G.-Kreises vorliegt. 12 Kinder hatte Aeolus (6 Söhne, 6 Töchter) und Niobe (*κ* 5, *Ω* 603), Neleus 12 Söhne (*Λ* 692), 12 Wunderrosse zeugt Boreas (*Υ* 225), 12 Troer will Achill opfern (*Σ* 336), 12 Kühe gelobt man der Athena (*Z* 93), 12 Stiere dem Poseidon (*ν* 182), 12 Farren opfert Herakles (Soph. Trach. 760). Daher im Opferwesen der Terminus *δωδεκηίς*, das Vielfache zur *τριττύς* (vom Nebeneinander der 3 und 12 ist unten A 6 noch etwas zu sagen). 12 als Mengenzahl in (niehtkultischen) Tier- oder Sachgruppen: *Ι* 123, *Ψ* 703, *Ω* 229, *ξ* 100, *σ* 292, *ω* 275. 12 Helden: *Κ* 488, *Ο* 746, *Σ* 230, 336, *Φ* 27, *Ψ* 22, 175, 181. 12 Städte: *Ι* 328; 12 Äxte *τ* 574, *φ* 76. Anderes auch für typisehe Geltung der 12: *Z* 246, *Λ* 228, *β* 353, *δ* 636, *ι* 159, 195, 204, *μ* 89, *υ* 107, *φ* 23, *χ* 144, 424 usw. Die für 12 in der Zeitrechnung (z. B. *Ω* 31; *β* 374; *δ* 588, 747) bedeutsamste Stelle ist *Ω* 667. Die 12 *ἆθλα* des Herakles, dic 12 Jahre Dienstzeit, die er leisten muß, um zur Apotheose zu gelangen, die 12 Titanen sind so bekannt wie die kultischen Ausdrücke *δωδεκηίς* (s. o.), *δωδεκαΐς βούπρωρος*, *δωδεκατημόριον* u. a. An die römischen, aus 12 Mitgliedern bestehenden Priesterschaften sei nur erinnert: die uralten 12 Arvalbrüder, die 12 Salier (Palatini und Collini oder Agonenses) mit ihren 12 *ancilia,* die man in gewissen Kreisen so gern lunar deutet, die 12 Luperci, die 12 Flamines minores (neben 3 maiores), die 12 Lictoren. Innerhalb des Duodezimalsystems haben wir noch die 3 Pontifices, 3 Augurn (die beide dann auf 6 bzw. 9 erhöht wurden), 6 Virgines Vestales, Seviri Augustales, den Ordo haruspicum LX. Den homerischen Beispielen stehen zur Seite die 12 Söhne der Acca Larentia, die 12 Geier des Romulus (6 des Remus) u. a.

5. Auf einem Gebiet fand die 12-Zahl als ordnendes Prinzip Anwendung, das wesentlich erscheint für die Bildung auch eincs repräsentativen 12 G.-Kreises: im Staatsleben, im Zusammenhang von Städten oder Dörfern bzw. in der Gliederung von Stämmen. In Scheria herrscht Alkinoos, dem das Volk *θεοῦ δ' ὥς* gehoreht (*η* 11), dem die Götter *ἐναργεῖς* sich zeigen (*η* 201) mit 12 Unterkönigen (*θ* 390): *δώδεκα . . . βασιλῆες ἀρχοί, τρισκαιδέκατος δ' ἐγὼ αὐτός*. '13.' sagt er, obwohl er doch der erste ist; wir lernen daraus für das Schlußkapitel, daß der '*τρισκαιδέκατος θεός*' ebensogut der 'Überschüssige', der Benjamin zu den Zwölfen wie u. U. ihr Haupt oder ihre Mitte werden kann. Bei den 12 *ἔθνη* der delphischen Amphiktyonie hielt man theoretisch streng an der Zahl fest, auch wenn das zur Vergewaltigung tatsächlicher Verhältnisse führte. Wir haben die 12-gliedrige Amphiktyonie von Delos, die in Kalaureia (für die *Strabon* sieben Städte nennt, *Wilamowitz* für die alte Zeit aber 12 erwies), die altachäische Dodekapolis, die der Aeoler in Kleinasien, die der Ionier, die sich zum Panionion zusammenschlossen, die kekropischen 12 Städte in Attika, die Theseus zu einer Stadt vereinigte, die 12 *populi* und Städte der Etrusker, obwohl man deren Namen nicht zusammenbringt, der Sallentiner, Bruttier, Lucaner, Iapyger, Messapier, Poediculer, die 12 Völkerschaften um Mantua, meist mit einem sakralen Mittelpunkt: Heiligtum und Priester als sozusagen monarchische Spitze, bzw. den Gott, wie Poseidon oder Apollon. Gegenüberstehen die 12 Stämme Israels





AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT VIELEN FACHGELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER (†)



MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN

EINHUNDERTUNDVIERTE UND EINHUNDERTUNDFÜNFTE LIEFERUNG

ZWÖLFGÖTTER — STERNBILDER

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

AUSGEGEBEN AM 26. JUNI 1937

LEIPZIG · B. G. TEUBNER · BERLIN

Verzeichnis der Abbildungen

in der einhundertundvierten und einhundertundfünften Lieferung

Zwölfgötter — Sternbilder

als Heroes Eponymoi die 12 Söhne Jakobs, nach ihnen benannt die 12 Tore des künftigen Jerusalem. 12 Aramäerstämme, 12 Edomiter-, 12 Ismaeliterstämme, und Salomon teilt das Land in 12 Gaue. Da spricht soeben *M. Noth, Das System d. 12 Stämme Israels* (59 u. sonst) von israelitischer Amphiktyonie und geht auch ausführlich auf die vorher erwähnten antiken Verhältnisse ein (mit Literaturangaben; vgl. noch *E. Norden, Alt-Germanien* 167 ff.; *Rengstorff* a. a. O.; *Weinreich*, *Zwölfgötter* 324 ff.). *Noth* denkt daran, daß das Duodezimalsystem Import ist aus einem Kulturkreis, in dem Kalender und Monat eine besondere Rolle spielten, und daran, daß diese Zahlen heilige, runde, zusammenfassende und praktische zugleich sind: jedes Glied der 12- oder 6-teiligen Amphiktyonien (über letztere s. *Noth*) mag ursprünglich je für einen oder zwei Monate die Funktion der Gesamtheit übernommen haben.

Sollten auch Göttervereine mittels der als Monatszahl, aber auch sonst eben als Gruppenzahl eingebürgerten 12 deshalb zusammengefaßt worden sein, um ein olympisches Gegenstück zu den in der 12-Zahl vereinigten staatlichen Organisationen abzugeben? Diese politischen Dodekaden sind, das muß vorgreifend bemerkt werden, älter als unsere Zeugnisse für 12 G.-Kult. Es wäre unmethodisch zu sagen, die Dodekapoleis usw. sind die Folge von *δώδεκα ϑεοί*, der Fall liegt genau umgekehrt: jene politischen, völker- und sakralrechtlich bedeutsamen Zwölfgliederungen waren der Mutterboden für den Göttersynoikismos, sozusagen für ein *κοινὸν τῶν δώδεκα ϑεῶν*.

6. Aber könnte nicht wegen einer absoluten Heiligkeit der 12-Zahl ein 12 G.-Kreis sich gebildet haben? Götterkreise halten sich allerdings gern an heilige Zahlen. Funktionell gleichartige Gottheiten schließen sich gern in der 3 zusammen, Chariten, Horen, Moiren, Nymphen, Fatae, Triviae, Matronae, oder der Raumzahl 4, die Quadriviae. Auch ungleichartige schließt man gern zu Triaden zusammen (*Usener*, *Dreiheit, Rh. Mus.* 58). Die 7 spielt für Götterkreise eine geringe Rolle; die 9 (3 × 3) herrscht bei den Musen, und die 12 bei Göttern und Titanen. Rein von zahlenkundlicher Seite her könnte man auch bei diesen Dodekaden jenes 'Gesetz' der Zahlenverschiebung vermuten, das *W. Schultz* aufgestellt, aber nicht bewiesen hat: daß nämlich ungefähr jede 12 im Mythos sekundärer, orientalischer Ersatz einer primären, arischen 3 sei (*Mitt. Anthropol. Gesellsch. Wien* 40, 100 ff. vgl. 53, 266 ff., wo Replik auf die ablehnenden Äußerungen von *Böklen* und von *Boll*). Die generelle These ist nicht bewiesen und wäre für die 12 G. nicht erweisbar.

Von einem allgemeinen Brauch des mythischen Denkens, das sich gern 12 Götter schaffe, kann man nicht sprechen. Was sonst angeführt wird (s. *Lüttich, Hl. Zahlen* 26) ist nicht genügend geschieden. Weder die indischen 12 Adityas, noch die 12 Asen haben entfernt die Bedeutung der antiken 12 G. Und die 12 G. der Amerikaner u. a. Völker stehen offenkundig im Connex mit Kalender und Monaten oder Zodiakus. Der alte Orient selbst hatte keinen festumrissenen Kreis der großen Zwölf, wohl aber 'Monatsheilige', wie wir später sehen werden (E 80—82). Über die Adityas und etwaige babylonische Einflüsse ist zu einer Klarheit auf Grund der Spezialliteratur (*Oldenberg, Veda*[2] 17. 9) nicht zu kommen, aber es waren ursprünglich 7, nur in jüngeren vedischen Texten sind es 12. Für die Asen ist schon von *Golther* u. a. antiker Einfluß vermutet worden, und nach *R. M. Meyer*, *Altgerm. Relig.-Gesch.* 531 'steht das antike Muster völlig fest'. *A. Heusler* (in *Genzmers Edda* 2, 45): „Die mythenkundigen Isländer um 1200 bemühten sich die Asen auf die Zwölfzahl zu bringen; doch geht die Rechnung nicht glatt auf". Obwohl *Gering, Edda* 123 A. 3 den Versuch, eine geschlossene Zwölferreihe der Asen zu ermitteln, für aussichtslos hält, glaubt *Bork, Gesch. des Weltbilds* 15 ff., ihre Zahl sichern und die 12 Asen als Tierkreisgötter erweisen zu können. Damit würden sie den antiken 12 G., von spätplatonischer Zeit ab, ja noch ähnlicher! Es bleibt wohl auch diesem Versuch gegenüber bei *W. Schultz'* Ansicht (*Altgermanische Kultur*[3] 93 f.): „Odin und die Asen ist späte Angleichung an fremde Vorbilder".

Der Ausweg, die griechischen 12 G. primär als Monats- oder Zodiakusgötter anzusehen, ist dadurch verbaut, daß wir erkennen, wie sie dazu erst im 4. Jh. werden, und zwar durch iranische Einflüsse in der platonischen Akademie (s. u. E 83 ff.).

7. Von einer allgemeinen, absoluten 'Heiligkeit' der Zwölfzahl im altgriechischen Denken kann nicht die Rede sein. Gewiß kann man von einer Heiligkeit z. B. des 12. Monatstages sprechen, auf dem gern Götterfeste liegen. *Nilsson, ARW* 14, 441 f. verzeichnet Lenäen, Anthesterien, Dionysien, Thesmophoria, Skirophoria, Kronia, Chariteria, Feste des Zeus und der Ge in Mykonos, des Zeus Machaneus, Zeus Soter, Poseidon. Zur Erklärung genügt zweierlei: 1. die Rolle der 12 als Zeitzahl überhaupt, 2. was *Nilsson* betont: der 12. Tag gilt überhaupt als gut für Geschäfte und Ernte, weil es auf Vollmond geht; man legt Feste gern auf die Tage vor Vollmond, weil alles, was gedeihen soll, nicht bei abnehmendem Monat vollbracht werden mag (der alte, aber heute in vielen Bräuchen des Volkes noch so lebendige Glaube an die Sympatheia). Und da ist keine andere typische Zahl in der Nähe als eben die 12. Eine gewisse 'Heiligkeit' wächst dem 12. Tag durch diese Götterfeste zu, aber sie ist nicht primär wichtig. Vollends fehlt jede Begründung einer Heiligkeit der Zwölfzahl etwa durch die Existenz eines 12 G.-Kreises. Nicht einmal die ältere pythagoreische Spekulation setzt die Zwölfzahl zu 12 Göttern in Beziehung. Vom *δωδεκάγωνον* sagt *Philolaos* (A 14 *Diels, Vorsokr.* 1 S. 305): *τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου γωνίαν Διὸς εἶναι . . . ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δυωδεκάδος ἀριϑμόν.* Zeus gehörte zur Zwölfzahl, ob als monarchische Spitze der 12 G., wäre wahrscheinlich schon zuviel gesagt. Zwölf ist die kosmische Zahl, Zahl des Ganzen, weil

der Dodekaeder der Kugel am nächsten kommt: *Πυθαγόρας . . . φησὶ γεγονέναι . . . ἐκ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν* (*Diels* A 15 S. 306, vgl. *Platon, Phaed.* 110 B; *Tim.* 55 C). *Platon*, der doch die attischen 12 G. als *tutelae* des Zodiakus und als Patrone der Monate kennt (s. u. E 83), setzt sie nicht zur 12 als heiliger Zahl irgendwie ausdrücklich in Beziehung. Das würde zu seiner (pythagoreischen) Lehre, daß die geraden Zahlen als unvollkommenere, linke den Unterirdischen, die ungeraden, rechten, vollkommeneren, die eine Mitte haben, den Olympiern zugeordnet seien (*Nom.* 717 A), auch schlecht passen. In den *Fragmenta Orphicorum* ist wenig für die Zwölfzahl zu finden, geschweige denn für eine Heiligkeit dieser Zahl, die sich auf die Existenz von 12 G.-Kreisen gründet.

Erst bei *Philon* wird die 12 als *τέλειος ἀριθμός* bezeichnet, aber: *μάρτυς δ' ὁ ζωδιακός*; sodann einiges andere und nichts von 12 Göttern (*Staehle, Zahlenmystik bei Philon v. Alex.* 59). Die späten peripatetischen, neupythagoreischen, neuplatonischen Systematiker von Zahlenmetaphysik und -mystik (*Anatolios, Nikomachos, Iamblichos*) behandeln die 12 nicht systematisch, ihnen geht es um die Zahlen 1—10, und *Johannes Lydus, de mens.* 1, 17 gibt überhaupt wenig für die 12, nichts von 12 G., nur *ὁ θεός* gehört zur 12 als zur *τοῦ παντὸς ἰδέα* (mit Berufung auf Platon) und der Zodiakus. Endlich *Isidor von Sevilla, lib. numerorum* 13 (*Migne, Patrol. Lat.* 83, 192 f.) begründet die Bedeutung der 12 dreifach: 1. arithmetisch durch die vielfache Teilbarkeit (12 = 12 · 1, 6 · 2, 4 · 3, 3 · 4, 2 · 6, wobei 4 und 3 als Teile der heiligen 7 angesehen werden), 2. sachlich durch jüdisch-christliche Dodekaden, 3. durch ihre Rolle in der Zeitrechnung. So gut Isidor die 12 Apostel zur Erklärung der Heiligkeit der 12-Zahl heranzieht, könnten wir in der Antike eine Spur für die entsprechend grundlegend empfundene Bedeutung der 12 G. irgendwo erwarten; aber das fehlt m. W. gänzlich. Das Bewußtsein, daß es längst eine in vielen Gebieten wichtige Zwölfzahl gegeben hatte, ehe es 12 G. gab, scheint demnach lebendig gewesen zu sein.

8. Wir sehen, eine besondere 'Heiligkeit' der Zwölf, die das Entstehen eines 12 G.-Kreises erklären könnte, gibt es nicht. Wir müssen von der Gruppenzahl, der politisch-soziologischen Rolle auch im entwicklungsgeschichtlichen Sinne der 12 ausgehen. Drei ist die göttliche Gruppenzahl der Urzeit, die, nie geschwunden, in entwickelteren Verhältnissen aber nicht ausreichte. Alles Zahlenleben wächst mit den größeren Dimensionen des Weltlaufes, der Geschichte (aus den *δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ'* des Schiffskatalogproöms werden bei den Römern 100 und 1000, in der mittelalterlichen Epik 100 000 Zungen). Lagen für die 12-Zahl der staatlichen Gruppenbildung reale — nicht symbolische — Bindungen an die Monate vor, so zieht (nehmen wir an und wollen es am historischen Material prüfen) die irdisch-politische 12-Zahl ein olympisches Analogon nach sich: auch der Götterstaat stellt sich in einer Dodekade dar. Der Synoikismos ist die religionspsychologische Voraussetzung für die *δώδεκα θεοί*, nicht Mondmythologie ihre Wurzel. Unmittelbar erwachsen sind sie, die oligarchische Spitze, aus dem irdischen Zwölfstaat und zwar, wie sich später ergeben wird (F 90) auf dem Boden Ioniens. Poseidon, der unter den 12 fast nie fehlt, war die monarchische Spitze der altachäischen und ionischen Dodekapolis gewesen (*Bürchner, RE* 5, 1256), als man sich im 7. Jahrh. zusammenschloß. Zwischen diesem Zeitpunkt und der attischen Tyrannis sind die 12 G. zusammengetreten. Wohl auch als Band zwischen Kolonien und Mutterland, als 'panhellenischer' Götterkreis. Athen, Olympia nehmen sie auf. Aber Delphi hat das nicht mitgemacht, sein Apoll duldete keinen 12-G.-Kult, obwohl er doch einer von ihnen war. Und als die Welt noch weiter wurde, im Hellenismus und der Kaiserzeit ökumenische Ziele lockten oder erreicht wurden, da genügten *δώδεκα θεοί* und das Dodekatheon als ihr Heiligtum nicht mehr. Dem neuen religiösen Bedürfnis entspringen die *Πάντες θεοί*, und das Pantheon, der monumentale Rundbau, der das All irdisch abbildet, löst die alte Tholos, den bescheidenen Rundbau der 12 G. ab, für dessen Rundform aber doch auch schon die Zwölfzahl als arithmetisches Sinnbild der Allheit bestimmend gewesen war (vgl. u. K 101).

1. Teil. Kultgeographisches.

B. Die 12 Götter in Griechenland.

I. Kultzeugnisse (mit Einschluß örtlich festlegbarer Denkmäler).

a) Attika.

α) Athen.

Der Altar des Peisistratos.

9. Daß schon zu Solons Zeit die 12 G. in Athen verehrt waren, läßt sich nicht (mit *Petersen* und *Farnell*) der unsicheren Inschrift aus Salamis (s. u. B 18) entnehmen, obwohl da von *δώδεκα θεοὶ Σόλωνος* die Rede ist. Bei der notorischen Rolle Solons als Befreier von Salamis, mochte man später die athenischen 12 G. eben als die 'Solonischen', sozusagen honoris causa, betrachtet haben. Die in solonische Zeit gehörende Françoisvase bietet zwar unter ihren vielen Gestalten auch solche Götter, die in Attika zu den 12 gehörten, aber es sind mehr als 12 dargestellt, unter denen man die Wahl hätte; nichts kennzeichnet einen geschlossenen Zwölferkreis, wie nachher genauer zu zeigen sein wird (B 55). Die mythischen Überlieferungen über die Richterrolle der 12 G. beim Streit Poseidons und Athenas und über Ares und Orestes (H 94) beweisen zwar, daß man sie als immer vorhandene Schutzmächte Athens betrachtete, aber daraus ist keine Chronologie zu gewinnen. Denkt man an die altattischen Trikomoi, Tripolis, Tetrakomoi, Tetrapolis, die kekropischen *δώδεκα πόλεις*, die Theseus zu einer Stadt vereinigt haben soll (hierüber und über historische Erinnerungen in diesen Nachrichten s. *Solders*,

Die außerstädtischen Kulte und die Einigung Attikas, Lund 1931, 103 ff.), könnte man, wenn man an die o. A 5 und 8 dargelegten Verhältnisse denkt, in Erwägung ziehen, ob die δώδεκα θεοί irgendwie damit zusammenhängen und somit wirklich höchstes Alter besitzen. *Eitrem, Symb. Osloenses* 10, 37 erwähnt, unter Verweis auf Kos (s. u. B 34) ihre Entstehung im Zusammenhang mit dem altattischen συνοικισμός. Dem widerspricht wohl zweierlei: der schwache Kult des Hephaistos außerhalb der Stadt (Zeugnisse bei *Solders* 58 f.) und die Tatsache, daß außerstädtisch die 12 G. nur in Salamis vorkommen (s. u. B 18). Hephaistos kann den 12 G. nur in Ionien ursprünglich zugehört haben (das betont mit Recht *v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 329; mehr über diese Frage unten F 90), und damit kommen wir in die Periode des starken ionischen Einflusses in Athen, in die Peisistratidenzeit.

10. *Thuk.* 6, 54, 6 sagt, daß der jüngere Peisistratos als Archon, also vor 514 (*Cornelius, Die Tyrannis in Athen* 10, A. 1), τῶν δώδεκα θεῶν βωμὸν τὸν ἐν τῇ ἀγορᾷ ἄρχων ἀνέθηκε. Daß er als erster ihnen einen Altar weihte, sagt *Thuk.* nicht; aber es ist wahrscheinlich, paßt gut zur Religionspolitik der Pisistratiden (*Kern, Gr. Rel.* 2, 93), und vor allem: wenn die Demokratie diesen pisistratischen Altar auf der Agora dann durch einen die Weihinschrift verdeckenden Anbau erweiterte — wir kommen auf das Einzelne gleich zu sprechen —, so ergibt sich, daß kein anderes repräsentatives Kultmal der 12 G. aus der Tyrannenzeit vorhanden war. Der Altar (*Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 434 ff.; *v. Premerstein, Öst. Jh.* 15, 14 ff.; *Judeich, Topographie*² 64; 68; 350), nordwestlich vom Areopag an der SW-Grenze des Staatsmarktes gelegen, galt zugleich als Zentralmeilenstein, als Mittelpunkt der Stadt und Ausgangspunkt des über ganz Attika reichenden Landstraßennetzes, *Herodot* 2, 7; *IG* 2, 1078 (*Kaibel, EG* 1043). Seine Weihung mag als feierlicher Abschluß der Stadterweiterung und ihres Ausbaues gedient haben (*Cornelius* a. a. O. 56). Er war auch religiöser Mittelpunkt bei Chören und Sammelpunkt bei Prozessionen (*Xenoph. Hipp.* 3, 2; *Mommsen, Feste* 437, 3; *Noack, Σκηνὴ τραγική* 10; *v. Premerstein* a. a. O.), Asyl bietende Zufluchtsstätte (*Herodot* 6, 108; *Lykurg, Leokr.* 93, *Plut. Nik.* 13, 2, *Per.* 31, 2 ∾ *Diodor* 12, 39, 1). Als solcher mochte er auch ἐλέου βωμός genannt worden sein, woraus erst spät ein Kult des Eleos erwuchs (*v. Wilamowitz* a. a. O. 329). Die Vermutung, der 12-G.-Altar selbst sei der vielgenannte Altar des Eleos (Zeugnisse bei *Deubner* o. Bd. 3, 2133, vollständiger bei *Waser, RE* 5, 2320 f.; *Judeich* 356 f.) gewesen, leuchtet nicht ein. Der Eleos-Altar könnte sonst kaum als Altar des τρισκαιδέκατος θεός bezeichnet werden (*Philostr. ep.* 39; *Weinreich, Lyk. Rel.* 35 f.). Und das einzige Beispiel eines erhaltenen Ἐλέου βωμός — die Schriftsteller kennen nur den athenischen — stammt aus Epidauros (*IG* 4, 1282; *ed. min.* 513) und da gab es einen 12-G.-Altar für sich (s. u. B 19). Das spricht für getrennte, aber benachbarte Altäre auch in Athen. So richtig auch *v. Domaszewski, Die Hermen d. Agora* 5, *S.-B. Heidelberg* 1914, Abh. 10).

11. Über die Gestalt des pisistratischen Altars hören wir unmittelbar nichts; als Zentrum ihn sich rund zu denken, verbietet *Thukyd.* Wortlaut über den Umbau in der Zeit des Demos (6, 54): καὶ τῷ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ (sc. βωμῷ) προσοικοδομήσας ὕστερον ὁ δῆμος Ἀθηναίων μεῖζον μῆκος ἠφάνισε [τοῦ βωμοῦ] τοὐπίγραμμα. Er war also oblong gewesen, und vor die eine Schmalseite wurde eine, die Inschrift verdeckende (und eine neue Weihung tragende) Steinschicht gesetzt (*Noack* a. a. O.). *Schmidt* (*Text* zu *Brunn-Bruckmann* 660 S. 11, A. 42) betont, man wisse nicht, ob der Altar ein wie immer geartetes Bild der 12 G. trug, und berichtigt die ungenauen Äußerungen von *Boll, Hülsen, Wissowa* ('12 G., die auf dem Markte standen'). *Premerstein* (a. a. O.) nimmt für den vom Demos umgebauten Altar Reliefs an, die vielleicht die Parthenonkünstler inspiriert hätten. Eine genaue Interpretation der *Thukyd.*-Worte ergibt m. E. klar das Folgende: Die Länge (μῆκος) wird durch den Umbau vergrößert, also war die Inschrift auf einer Schmalseite gewesen, also waren bei einem mitten auf der Agora stehenden monumentalen Altar die Langseiten nicht leere Fläche geblieben, also haben sie Reliefs der 12 G. im jonisch-attischen Stil pisistratischer Zeit getragen. Ist das stichhaltig, dann fällt aber auch *Roberts* an sich schon unglaubhafte, aber mehrfach geglaubte (s. unten L 102) These von der ursprünglichen Namenlosigkeit der athenischen 12 (*Hermeneutik* 22; *Heldensage* 3, 1321): 'Jene 12 G. . . . trugen im 5. Jahrh. noch nicht die Namen die uns heute geläufig sind. Es waren grauenhafte Dämonen, deren Namen man nicht kannte und deshalb nach ihrer Zahl bezeichnete. Erst . . . Euphranor . . . hat sie . . . auf Befehl des damaligen Archon Basileus, wahrscheinlicher noch auf Grund eines Volksbeschlusses mit den Olympiern identifiziert.' *Robert* sucht diese befremdliche These durch das unten (L 102) zu besprechende *Amphis*-Fragment zu stützen, was schon *Wilamowitz* a. a. O. abweist. *Kern, Rel. d. Gr.* 1, 132 modifiziert *Roberts* These wenigstens dahin, daß sie 'vielleicht im Athen der peisistratischen Zeit' mit andern Göttern (also den Olympiern) identifiziert wurden; im 2. Bd. S. 93 lehnt *Kern* nun die These seines Lehrers mit Recht ganz ab. Ich gehe noch einen Schritt weiter — vielmehr zur alten *Preller-Robert*schen Ansicht (*Gr. Myth.* 1, 111) und *communis opinio* zurück: die pisistratischen Zwölf sind die kanonisehen gewesen, die gleichen, die *Eudoxos* zu Monatsheiligen machte und die sodann auch zu den Römern übergingen (Kap. E). Dann war aber auch Hestia darunter, und das ist begreiflich. Hestia, die zum Prytaneion, zur βουλή gehört, die die Mitte, das Zentrale bezeichnet (*Gruppe, RE* 8, 1283; *Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 156 f.; in Mantinea, der Mitte des Synoikismos, war eine κοινὴ ἑστία gewesen), kann auf dem Staatsmarkt-Altar Athens,

das selbst einmal als *κοινὴ ἑστία τῆς Ἑλλάδος* bezeichnet wird (*Aelian v. h.* 4, 6) nicht gefehlt haben. Wenn Hestia im Parthenonfries nicht zu den Zwölfen gehört, beweist das nichts für den Pisistratidenaltar; auf der Akropolis dagegen konnte, ja mußte sie, wie gleich zu zeigen ist, durch Dionysos ersetzt werden.

Die von mir vertretene Ansicht, daß schon der Pisistratidenaltar mit Reliefs der 12 G. geschmückt war, ist durch die amerikanischen Ausgrabungen auf der Agora weder bestätigt noch widerlegt worden, da sich vom eigentlichen Altarbau selbst nichts mehr fand. Wohl aber gilt seine Lage und der Rest einer doppelten Umfassung des 12 G.-Bezirkes als ermittelt: einer älteren aus dem 6. Jhd. von 9,90 × 9,25 m, und einer jüngeren, nicht nach dem 5. Jhd. anzusetzen, von 9,70 × 9,05 m, im Westen sind noch Spuren des Eingangs erhalten (*Shear, Am. Journ. Arch.* 39, 1935, 177; Fig. 2, Ziffer 3; *Karo, Arch. Anz.* 49, 1934, 128 mit Abb. 3 S. 130; *ebd.* 50, 1935, Beilage 2, Ziffer 16). Eine bei diesen Resten gefundene Basis aus der 1. Hälfte des 5. Jhds. mit der Inschrift *Λέαγρος ἀνέθεκε Γλαύκονος δόδεκα θεοῖς* (*Arch. Anz.* 49, 128; *JHS.* 54, 1934, 185) scheint die Bestätigung für die Deutung auf den 12 G.-Bezirk zu geben. Doch äußerte mir *Dörpfeld* (mündlich) Bedenken: vor allem die weite Entfernung von der Tholos spreche dagegen, während eine Einzelweihung an die 12 G. überall auf der Agora möglich gewesen sei.

Die chronologische Folge der athenischen Kultzeugnisse führt uns jetzt zum Parthenonfries, der als das machtvollste Denkmal der 12 G. uns vor Augen steht. Da dieses hohe Kunstwerk zugleich auch als Ausdruck perikleischer Religiosität gewertet werden muß, läßt sich das Kunstarchäologische nicht ganz ausscheiden, weil die Darstellungsform und die Einordnung der Gestalten in die Vielheit der Bilder zugleich auch Ausdruck religiösen Empfindens ist.

Der Ostfries des Parthenon.

12. Auf dem 438 von Phidias und seinen Mitarbeitern beendeten **Parthenonfries** sind die 12 G. als freundlich teilnehmende und ungezwungen beobachtende Zuschauer des Panathenäenfestzuges gebildet. An Literatur kann nur das Notwendigste, eine eingehende Kontroverse über die Benennung einzelner Gestalten gar nicht, Kunstarchäologisches nur als Nebenzweck gegeben werden. Älteres vollständig bei *Michaelis, Parthenon;* dazu *Smith, Sculpt. of Parthenon*; *Collignon, Parthénon; Hekler, Phidias*; *J. Johansen, Phidias and the Parthenon Sculptures; G. v. Lücken, Entwicklung d. Parth.-Skulpturen; W. H. Schuchhardt, JdI.* 45, 223 ff. Zur Deutung (außer *Furtwängler, Meisterw.* 190 f.; *Springer-Michaelis-Wolters* 1[12] 274 f.) noch *v. Premerstein, Öst. Jh.* 15, 1 ff.; *Walter, AM* 38. 145 ff.; *v. Premerstein,* ebd. 209 ff.; *Robert, Hermeneutik* 21 ff.; *Curtius, Gnomon* 2, 23 f. Für unsere Zwecke genügt die Abb. nach *Reinach, Répert. de Reliefs* 1,40, um die Einordnung zu verdeutlichen = Abb. 1.

In die beiden Hälften der von l und r. sich entwickelnden Panathenäenzuggruppen sind die 12 G. in der Mitte des Ostfrieses als Betrachter eingegliedert, zwar nicht als kontinuierliche Gruppe, aber genügend deutlich als Einheit gekennzeichnet (s. u.). Ob als Aufenthaltsort der Götter die Akropolis zu denken ist, oder die Agora als ihr Kultsitz und Treffpunkt der Züge, oder ob sie eben aus ideeller Höhe herab zuschauen, ist kontrovers (*Premerstein, Walter* u. a.) und hängt z. T. von der Deutung der l. und r. unmittelbar vor ihnen befindlichen Halbgruppen von 6 bzw. 4 würdigen Gestalten ab (no. 18—23, 43—46), in denen man meist Kultbeamte erblickt. Die von *Weißmann* und *Arvanitopullos* gleichzeitig gegebene, von *Premerstein* ausgeführte, neuestens von *Curtius* und *Schuchhardt* anerkannte Deutung auf die 10 attischen Phylenheroen hat auch das für sich, daß wir eine berühmte literarische, allgemein religiöse Dreiteilung auf das Bildwerk anwenden könnten. Nämlich von der Mitte her gesehen, nach beiden Seiten hin das Ordnungsprinzip: *τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα* (*Pindar, Ol.* 2), oder von außen her jeweils nach der Mitte zu: *Quem virum aut heroa, quem deum* (*Horaz* c. I 12). Ob Menschen oder Heroen, jedenfalls bildet die Rückenwendung des Gruppenäußersten (nr. 23 und 43) die Zäsur vor der Göttergesamtheit. Für Heroen und Götter spricht m. E. weiter der Chiasmus der Aufteilung: links 6 Heroen (nr. 18—23), dann 4 Götter (nr. 24—27), rechts 6 Götter (nr. 36—41), dann 4 Heroen (nr. 43—46).

Die linke Göttergruppe gibt Hermes und Dionysos, eng geschlossen (nr. 24, 25), dann Demeter-Ares, beide nach l. schauend (nr. 26, 27), also Tetrade, dyadisch geteilt. Nike (nr. 28, schwerlich Iris), im Hintergrund zu denken, isoliert das Paar Hera-Zeus (nr. 29, 30) nach l. hin, wie es nach r. hin abgetrennt und dadurch als mythologisch, nicht aktuell kultisch höchstes Paar der Dodekade herausgehoben ist durch eine Pentade menschlichen Kultpersonals (nr. 31—35): zwei Diphrophoren, die Priesterin, den Priester, und den Knaben mit dem Peplos der Athena. So brachte der Kernpunkt der dargestellten Festhandlung die Zäsur der Götterzwölfheit, sinnvoll folgt dann auch gleich Athena (nr. 36). Die Trennung von Göttern und Kultpersonal ist aber doch nach beiden Seiten stark markiert: 31, 32 stehen abgewandt von Zeus; 35 und 36, der *παῖς* mit Peplos und Athena, kehren sich den Rücken. Das kennzeichnet eben die unsichtbare Anwesenheit der Götter. Diese zweite Götterhexade (nr. 36—41) sitzt nach r., die erste saß nach l. Wie die Züge sind auch die Götter chiastisch gruppiert. Innerhalb der r. Sechsergruppe ist formal Dyadengliederung evident: Athena-Hephaistos, Poseidon-Apollon, Artemis (so, nicht Peitho oder Dione, die nie zu den Zwölf gehörten) - Aphrodite (weitgehend zerstört, durch nr. 42 Eros gesichert). Wie vor der Kultgruppe als bedeutsamstes Paar Hera und Zeus standen, folgt ihr betontermaßen das andere Paar Athena-Hephaistos. Athena als Herrin des Festes,

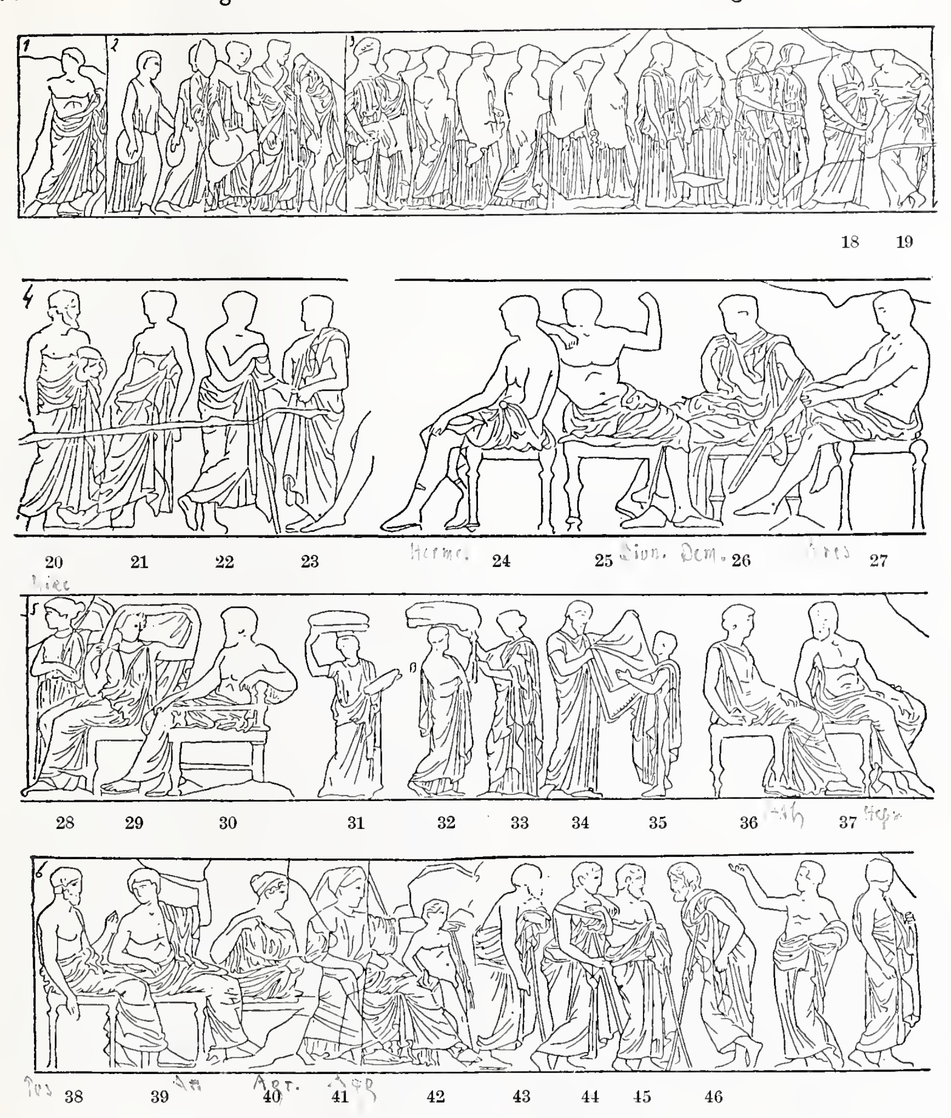


Abb. 1. Parthenon, Ostfries.

Hephaistos ihr gerade in Attika gern beigesellt (zuletzt *Solders, Die außerstädt. Kulte und die Einigung Attikas* 15), beide Patrone der künstlerischen und handwerklichen Arbeit. Eros, als *μέσον* zwischen Göttern und Menschen, leitet über zur r. Phylenheroen-Gruppe (nr. 43—46). Diese Tetrade, zwei zu zwei im Gespräch verbunden, markiert den Einschnitt wieder durch Rückenkehrung der ersten beiden gegenüber der Göttergesamtheit. Obwohl die Glieder der Zwölfgöttergruppe nicht geschlossen sind, heben sie sich unverkennbar als zusammengehörig heraus: nur diese 12 Gestalten sitzen; Nike und Eros kommt man nicht in Gefahr, ihnen als gleichwertig zuzuzählen, denn sie stehen, unterscheiden sich von den auch stehenden Heroen aber durch die Beflügelung, unterstreichen somit als zwei den Göttern enger zugeordnete Vertreter des 'Zwischenreichs' zwischen Irdischen und Himmlischen den Rang der Sitzenden. Daß man die 12 als innerlich zusammengehörige, nicht als beliebig abgerundete Vielheit empfinden muß, macht die Aufteilung in 4 + 2 + 6 klar, ferner aber auch der formal nur leis angedeutete, aber im Wesen der einzelnen Götterindividuen bzw. in kultisch-mythischen Beziehungen begründete Dreierrhythmus, den *Robert, Hermeneutik* 31 erkannt hat: in gewissem Sinn gehören Athena, Hephaistos, Poseidon — Zeus, Hera, Ares (vgl. zu diesen sechs den Niketempel-Fries, unten B 13) — Apoll, Artemis, Aphrodite — Demeter, Dionysos, Hermes zusammen, also 12 = 3 × 4. Das ist nicht im

Sinn einer Zahlensymbolik gemeint (obwohl allgemein gerade die verschiedene und vielfache Teilbarkeit der Zahl Zwölf mit zur Beliebtheit der Dodekas als solcher beigetragen hat, vgl. o. A 7), sondern im Sinne eines feinen künstlerischen Kontrapunktes zwischen zwei-, drei-, vier- und sechsteiligen Rhythmen. Also: nicht eben 'Zwölfe', sondern 'die Zwölf'. Sind es die Zwölf des Peisistratosaltars? Wahrscheinlich ist das schon deshalb, weil seit Peisistratos der Panathenäenzug festlich begangen wird. Weiterhin legt es *Premersteins* Agora-Hypothese nahe, und unsere vorstehenden Ausführungen über die Götter des peisistratischen Altars (B 11) erlauben ein Ja. Mit einer Modifikation: Hestia ist ausgetauscht, wie sie auch bei *Platon Phaedr.* 246 E einmal fehlt. Ihr Kult auf der Akropolis ist spät und nur einmal bezeugt (*IG* 3, 316; *Wolters, AM* 14, 321), sie kann auch jetzt 'im Hause' bleiben und hier auf der Akropolis, über dem Dionysostheater, im Athen des Perikles, zur Blütezeit des Dramas ihren Platz an Dionysos abtreten, der da als repräsentative Gottheit nicht fehlen darf. Konnten in Olympia dieselben 12 G.-Altäre im Lauf der Zeit verschiedene Inhaber bekommen (B b 22), so hat die Modifikation der δώδεκα in Athen an zwei verschiedenen Kultstätten kein Bedenken. Beide Gruppen sind jeweils an ihrem Ort sinnvoll, ein religiöser Widerspruch kann nicht empfunden werden: denn die Dodekas ist immer Zusammenfassung von Vielen und variable Auslese aus allen zugleich.

Denkmäler des 5./4. Jahrh.

13. Wie am Parthenon schaut auch auf dem Ostfries des Niketempels (letztes Drittel des 5. Jahrh.) eine Versammlung von Göttern, göttlichen Wesen geringerer Art, vielleicht auch Theseus (so z. B. *Furtwängler, Meisterwerke* 217 und die letzte Monographie: *Blümel, Der Fries des Tempels der Athena Nike* 14), den Vorgängen der Seitenfriese zu. Früher nahm man bestimmt die Anwesenheit der 12 G. darunter an (z. B. *Gerhard, Ak. Abh.* 199, 207), aber im Gegensatz zum Parthenon fehlen so starke Betonungen, die die δώδεκα sofort hervorheben würden. Immerhin gibt die Gesamtzahl der Gestalten (24) zu denken und einige triadische Elemente sind sicher: (1—3) Peitho, Eros, Aphrodite, (4—6) Chariten, (22—24) weiblicher Dreiverein (Moiren oder Horen oder Nymphen?). Wahrscheinlich sind diese: (13—15) Poseidon, Athena, X (vielleicht Hephaistos? dann wäre es die Umkehr von Parthenon 36—38), (16—18) Zeus, Hera, Y (Ares? Dionysos? wenn Ares, wäre Parthenon 27, 29, 30 umgekehrt), (19—21) Z, Demeter, Kore. In 7—9 ist für die letzte Gestalt Hermes (oder Theseus) vermutet, in den 10—12 nur die letzte Gestalt als Amphitrite einigermaßen sicher (als 13 folgt ja Poseidon), 10 unbestimmbar, für 11 Apoll (oder Hephaistos) vorgeschlagen. Es besteht sonach wenigstens die Möglichkeit, bei 24 als Gesamtzahl vielleicht sogar große Wahrscheinlichkeit, daß die 12 G. mit 12 übermenschlichen Wesen in freiem, aber gewiß sinnvollem Wechsel dargestellt waren.

14. Rundaltar aus dem Kerameikos im Athener Nationalmuseum (nr. 1731) freien Stils (5./4. Jahrh.): *Sybel, AM* 4, 337 ff. Taf. 20; *Katal. d. Sculpt.* nr. 2151; *Stais* S. 61 nr. 1731; *Furtwängler, Meisterw.* 190; *Svoronos, Ath. Nat.-Mus.* 158 ff. Taf. 26; *Reinach, Répert. de Rel.* 2, 362 f. Erhalten acht Götter, sechs sicher zu benennen, zweifelhaft die beiden weiblichen äußeren, für die aber (wegen sachlicher Beziehung zu den sicher benennbaren) Namen vorgeschlagen werden können: 1. Aphrodite(?), 2. Poseidon, 3. Demeter, 4. Athena, 5. Zeus, 6. Hera, 7. Apoll, 8. Artemis(?). Von den fehlenden des Kanons wird ⟨(9.) Ares⟩ vor Aphrodite gewesen sein, ⟨(10—12.) Hermes, Hestia, Hephaistos⟩ sind nicht sicher anzuordnen. Sichtseite war wohl die Gruppe 3—6 wegen der auffälligen Verbindung zweier weiblicher, aber für Attika wesentlichster Göttinnen mit dem höchsten Paare Zeus-Hera. Hierdurch sowie durch den Wechsel von sitzender und stehender Haltung und teilweise durch Zuwendung der Personen zueinander scheint eine tetradische Aufteilung der Zwölf gegeben.

15. Nur literarisch bezeugt ist das Tafelgemälde der 12 G. des Euphranor (4. Jahrh.) auf der einen Seitenwand der Stoa Eleutherios an der Agora. *Paus.* 1, 3, 3; *Plin. n. h.* 35, 129; *Luk. imag.* 7; *Val. Max.* 8, 11 ext. 5; *Eustath. ad. Il.* 145, 11; *Karo, Arch. Anz.* 48, 1933, 196; *Walter, Öst. Jh.* 30, Beibl. 98; besonders gelobt hat man im Altertum die Gestalten von Hera und Poseidon (*Luk., Val. Max.*). Den 12 G. entsprachen wohl auf der Gegenseite Theseus, Demos, Demokrateia und die 10 Phylenheroen als (triskaidekadisches) Pendant (*Robert, RE* 6, 1193; *v. Premerstein, Öst. Jh.* 15, 15 A. 50; *Pfuhl, Malerei d. Griechen* 2, 150). Man mag diese Gruppe aus Heros, zwei 'Personifikationen' und zehn Phylenheroen der athenischen des Marathondenkmals in Delphi vergleichen, die den historischen 'Heros' Miltiades zu zwei Göttern und zehn heroischen Phylenrepräsentanten gesellte (*Weinreich, N. Jahrb.* 43, 132 ff.; *Pomtow, RE Suppl.* 4, 1213 f.), vgl. auch u. N 111.

Inschriften.

16. Die älteste erhaltene ist ihres Fundorts wegen (beim Pisistratidenaltar?) schon o. B 10 angeführt worden. Ein Rechnungsinventar von 429/8 erwähnt die δώδεκα θεοί (*IG* 1, 194—225; *ed. min.* 1, 310 v. 64). Der κῆρυξ betet zu ihnen a. 386/5 (*IG* 2, 14, 2; *ed. min.* 2, 30). εὔξασθαι . . τῶι Διὶ τῶι Ὀλυμπίωι καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τῆι Πολιάδι καὶ τῆι Δήμητρι καὶ τῆι Κόρηι καὶ τοῖς δώδεκα θεοῖς (obwohl die vorher genannten doch dazu gehören — vgl. zu solcher Ausdrucksweise *Weinreich. Lyk. Rel.* 21) καὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς (*IG* 2, 11, 6; *ed. min.* 2, 111; *Syll.*³ 181). Ähnlich im gleichen Jahr εὔξασθαι . . . τοῖς δώδεκα θεοῖς καὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς καὶ τῶι Ἡρακλεῖ (*IG* 2, 57; *ed. min.* 2, 114; *Syll.*³ 180). Grenzstein mit Epigramm (θεῶν πρὸς δώδεκα βωμόν, 4. Jahrh. *Kaibel, EG* 1043; *IG* 2, 1078). Weihung (hellenistisch)

τοῖς δώδεκα ϑεοῖς καὶ τῆι Ἀγαϑῆι Τύχηι (*IG* 3, 1536; *Syll.*² 755; *Rühl, RE* 5, 1346); mehr über die 12 G. und Tyche s. u. N 109. Sesselinschrift im Dionysostheater, 1. Jahrh. n. Chr.: ἱερέως δώδεκα ϑεῶν (*IG* 3, 284).

Varia.

17. Alkibiades achtete die 12 G. gering: *Ael. Arist.* 2, 389 *Dind.* Über Demades' Antrag, Alexander zum 13. G. zu machen, s. u. N 110, über die Mythen s. u. G 93, über Schwur- und Anrufformeln der 12 in der Umgangssprache der Komödie s. u. H 94, über Platons und Eudoxos' Verbindung der 12 G. mit den Monaten s. u. E 83, 85.

β) Salamis.

18. Voreuklidische Weihung eines athletischen Siegers: . . . ς Καλαίσχρο ἀνέϑεκε τοῖς δόδεκα ϑεοῖς νίκαι κτλ. (*IG* 1, 420; *ed. min.* 829; *Solders* [oben 9] 71), vielleicht ein aus Athen verschleppter Stein. Die oben (B 9) schon berührte Inschrift *CIG* 452 (*Solders* a. a O.) lautet: Σαλαμίνιοι τεῖχως δώδεκα ϑεοῖς Σόλωνος. Die Inschrift fehlt in den *IG* und wird von *Kirchner* (laut Mitteilung von *G. Klaffenbach*) auch in *IG* II/III² nicht aufgenommen, weil er die Abschrift für unzulänglich hält; sachlich wissen *Kirchner, Hiller von Gaertringen* und *Klaffenbach* so wenig damit anzufangen wie ich selbst.

b) Peloponnes.

α) Argolis.

19. Epidauros. Altar, 4. Jahrh. v. Chr. δυώδεκα ϑεῶν *IG* 4, 1280, *ed. min.* 287. Das Symbol darauf ist der Kreis mit 12 Punkten, das auch für die Allgötter verwendet wird (*ed. min.* S. 175, nr. 43; *Jacobi, Πάντες Θεοί, Diss. Halle* 1930, 50 f.), bei den 12 G. aber unterschieden ist durch einen kleinen Kreis in der Mitte: schwerlich Hestia als 'Überschüssige' symbolisierend (*Weinreich, Lyk. Rel.* 34 f.), vielleicht eher die 'eigentliche' Zwölfheit abgrenzend im Gegensatz zur 12 als 'Rundzahl' für die Allheit. — Ein Relieffragment des 4. Jahrh. (Rest eines rechteckigen Altars? mit Zeus, Hera, Nike, Hebe) aus Epidauros im Athener Nat.-Mus. (nr. 1425; *Brunn-Bruckmann* 564) wird von *Giamalides, Ἀρχ. Ἐφ.* 1911, 174 ff. und *Svoronos, Ath. Nat.-Mus.* 418—424 (wo Litt.), Taf. 68 und 126 als Rest eines 12 G.-Altars gedeutet (Hermes, Hestia, Aphrodite, Ares, Poseidon, Demeter, Athena, Hephaistos, Apoll, Artemis den verlorenen Seiten zugeschrieben) — ungewiß!

β) Arkadien.

20. Thelpusa. Neben dem Asklepiostempel (Asklepios ist übrigens nie unter die 12 G. aufgenommen worden!) erwähnt *Paus.* 8, 25, 3 ein ϑεῶν ἱερὸν τῶν δώδεκα.

γ) Elis.

21. Olympia ist als ein Ort von panhellenischer Bedeutung für 12 G.-Kult besonders geeignet (*v. Wilamowitz, Pindar* 215), aber man darf diesen Gedanken nicht überspitzen, denn in Delphi, das gleichen Anspruch hätte, fehlen sie. Nach *Pindar, Ol.* 10, 49, der wohl einer logographischen Quelle des frühen 6. Jahrh., schwerlich einer bei seinem ersten Besuch in Olympia 476 vernommenen Lokaltradition, gewiß keinem Epos hier folgt (*v. Wilamowitz* 223 f.; *Schmid, Gr. Lit.*⁷ 1, 596), grenzt Herakles nach dem Sieg über Augias die Altis ab, weiht sie seinem Vater, errichtet den 12 G. und dem Alpheios einen Kult (τιμάσαις πόρον Ἀλφειοῦ μετὰ δώδεκ' ἀνάκτων ϑεῶν), gibt dem Kronion seinen Namen und hält die ersten Spiele. Das ätiologische Bedürfnis nach einem mythischen Ktistes des Kultes hat sein Gegenstück im Homerischen Hermeshymnos, wo offenbar Hermes als Begründer von 12 G.-Opfern gelten soll (s. u. F 89). Darin spricht sich die Überzeugung vom hohen Alter der Institution aus. In der (unechten: *Wilamowitz* 420 f., *Schmid* 567, 2) *Ol.* 5, 5 heißt es von Psaumis: βωμοὺς ἓξ διδύμους ἐγέραρεν ἑορταῖς ϑεῶν μεγίσταις. 472 haben die Doppelaltäre sonach schon bestanden. *Herodoros* (um 400) in seinen *Heraklesgeschichten* führt sie als Herakles' Stiftung an (*Schol. Ol.* 5, 10 a; *Jacoby, FGrH* 1, S 222, nr. 34 a) und gibt diese Namen: 1 a) Zeus Olympios, b) Poseidon, 2 a) Hera, b) Athena, 3 a) Hermes, b) Apollon, 4 a) Chariten, b) Dionysos, 5 a) Artemis, b) Alpheios, 6 a) Kronos, b) Rhea. Sie stehen auch (nur daß bei Zeus kein Epitheton genannt wird) im *Schol.* 5, 8, ohne Quellenangabe. Dagegen beruft sich *Schol.* 5, 10 b (c) auf *Herodoros* (*Jacoby* 34 b) für die Angabe, Herakles habe ἀγάλματα und den σύμβωμοι (sc. ϑεοί — zu diesem Ausdruck s. *Weniger, Klio* 14, 402) ἓξ βωμούς errichtet, nennt jedoch ebensowenig die Einzelnamen wie das *Schol.* 5, 8 b. Endlich bringt das junge *Schol. Ol.* 11, 61 den für Olympia sonst nirgends bezeugten, aber im Hellenismus öfters vorkommenden Terminus techn. δωδεκάϑεον (s. unt. K 101), noch dazu mit Bezug auf das Kronion, wo die Altäre sicher nicht lagen.

22. Bei der Namensliste *Herodors* fällt auf, daß am 1. und 3. Altar zwei männliche, am 2. Altar zwei weibliche Gottheiten verbunden waren, während dann dies Prinzip aufgegeben ist. Seltsam vor allem, daß 4 a) die Dreiheit der Chariten einstellig gerechnet wird und daß in 5 und 6 Alpheios und Kronos zu den 12 G. gehören, während nach dem Wortlaut Pindars (*Ol.* 10, 49) Herakles ihnen offenbar andere Ehrungen erwiesen hatte. *Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 329 A erschloß daraus mit Recht eine zwischen 470 und 400 eingetretene religiöse Änderung. Von den 12 ursprünglichen Olympiern müssen, sagt er, vier ihren Platz aufgegeben haben, um ihn den lokalen Gottheiten Chariten, Alpheios, Kronos, Rhea einzuräumen. *Wilamowitz* betrachtet also Dionysos als ursprünglich; wir werden nachher auch ihn als sekundär erweisen. Es ist nun nicht mehr angängig, mit *Weniger* (*Klio* 9, 291 ff; 14, 401 ff.; 16, 98) die bei *Herodoros* genannten Paare für die ursprünglichen zu halten und die Stiftung der Doppelaltäre um 580 erfolgt sein zu lassen,

als Zeichen der Vereinigung der Eleer mit den Pisaten. *Weniger* nahm an, die elischen Hauptgottheiten Dionysos, Chariten, Athena, Artemis seien mit pisatisch-olympischen vereinigt und das Titanenpaar Kronos-Rhea durch Aufnahme unter die 12 als Hauptgottheiten des elischen Staates anerkannt worden. Diese historische Hypothese scheitert also an Pindars Wortlaut, aber *Weniger*s Ausführungen über Kultzusammenhänge zwischen den einzelnen Paaren des *Herodoros* und über ihre Bedeutung für den Festplatz bleiben wertvoll (*Klio* 14, 401 ff. über Zeus-Poseidon, Hera-Athena, Kronos-Rhea; S. 406 über Alpheios-Artemis, S. 419 über Apollon-Hermes, S. 428 über Chariten und Dionysos). Gibt *Herodor* tatsächliche Kultverhältnisse wieder? Durch *Apollodor* 2, 7, 2 ist er nicht zu kontrollieren, der zwar *θεῶν δώδεκα βωμοὺς ἕξ* als Stiftung des Herakles erwähnt, aber keine Namen nennt. Aber *Pausanias* kann helfen, obwohl er die Doppelaltäre nicht als geschlossene Gruppe aufzählt. Er verzeichnet 70 Altäre um den Hauptaltar des Zeus herum in der Reihenfolge, in der sie bei der monatlichen Opferung berührt wurden. Der 9., 26. und 36. entsprechen *Herodor*, vgl. *Paus.* 5, 14, 6 *Ἀλφειῷ καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν ἐπὶ ἑνὸς βωμοῦ* ∼ *Herod.* nr. 5; *Paus.* 14, 8 *Ἀπόλλωνος καὶ Ἑρμοῦ βωμὸς ἐν κοινῷ* ∼ *Herod.* nr. 3; *Paus.* 14, 10 *Διονύσου καὶ Χαρίτων ἐν κοινῷ* ∼ *Herod.* nr. 4, nur daß in allen drei Fällen die zwei Namen in umgekehrter Folge stehen. Die anderen drei Doppelaltäre kann *Paus.* nicht übergangen haben; einer davon muß bei *Paus.* 14, 4 genannt gewesen sein, weil da noch die Worte *ἐπὶ ἑνὸς βωμοῦ* erhalten sind. Da der Text hier von *τρίτα* (sc. *ἱερά*) gleich auf *πέμπτα* springt und auch Einzelverderbnisse vorliegen, ist die Heilung nicht leicht. *Spiros* Text ist schon darum verfehlt, weil er ein (wegen 14, 6 entbehrliches) *Ἀρτέμιδι* aus *L* aufnimmt, aber das unentbehrliche Paar Kronos-Rhea nicht hereinbringt. Zeus-Poseidon gewinnt man aus einem bei *Paus.* in anderem Zusammenhang 24, 1 erwähnten Altar des *Λαοίτα Διὸς καὶ Ποσειδῶνος Λαοίτα*. Mit einer kleinen Modifikation (am Schluß) von *Weniger*s Vorschlägen (S. 402) erhält man mit folgendem Text das sachlich Erforderliche: *τρίτα δὲ ἐπὶ ἑνὸς βωμοῦ ⟨Λαοίτᾳ Διὶ καὶ Ποσειδῶνι Λαοίτᾳ· τέταρτα Κρόνῳ καὶ Ῥέᾳ· ἐπὶ ἑνὸς βωμοῦ⟩ καὶ αὕτη καθέστηκεν ἡ θυσία· πέμπτα θύουσι ⟨Λαοιτίδι Ἥρᾳ καὶ⟩ Λαοιτί⟨δι⟩ Ἀθηνᾷ[ν]* ∼ *Herodor* nr. 1, 6, 2. Die Beinamen *Λαοίτας* hatte *Herodoros* weggelassen (über deren Bedeutung s. *Gunning*, *RE* 12, 735 f.), der des Olympios beruht wohl auf Versehen (vgl. *Paus.* 15, 4: das zweite Opfer gilt dem *Ὀλυμπίῳ Διί*). Die ausführlichere Behandlung von *Paus.-Herod.* war nötig, um gegen *Robert, Heldensage* 3, 1322 A. zu zeigen, daß man aus der 'nur teilweisen Übereinstimmung' beider nicht folgern kann, auch die olympischen Zwölf seien wie die attischen (s. o. B 11) ursprünglich namenlos gewesen. Es waren nur eben andere als in Athen, mindestens um 400. Waren da Alpheios und Kronos eingedrungen, wie sich aus *Pindar* ergab, so zog der Titan Kronos auch Rhea nach sich. Die Chariten als einstellig zu zählen, scheint sinnlos bei der Urgründung. Erst wenn ein Doppelaltar schon länger stand, konnte man wohl diesen Namen an Stelle eines ursprünglichen setzen. Da aber Chariten und Dionysos sonst in Olympia eng zusammengehören (s. *Weniger*), zogen diese, und das müssen wir als neue Hypothese aufstellen, beide neu in die Doppelaltäre ein, nicht nur die Chariten allein. Dionysos wäre dann, nur aus anderen Gründen als in Athen (s. o. B 12), auch homo novus. Ist all das stichhaltig, ergeben sich als autochthon die Inhaber der drei ersten Doppelaltäre: 1. Zeus-Poseidon, die beiden Brüder, 2. Hera-Athena, Gattin und Tochter des olympischen Zeus, 3. Hermes-Apoll, die im Hermeshymnos so eigenartig verbundenen Söhne des Festgottes, beides Patrone der Agonistik, von *Pausanias* selbst 14, 8 als *εὑρέται λύρας* und *κιθάρας* erklärt, und 5. a) Artemis, die neben Apoll nicht fehlen konnte. Einen der verdrängten Namen dürfen wir zuversichtlich nennen: Hestia. Denn das erste Monatsopfer gilt ihr, dann erst zieht man zum Tempel des Zeus Olympios, und an ihren Altar kehrt nach Absolvierung aller Altäre die Opferkommission wieder zurück (*Weniger, Klio* 14, 398 f.). Ihr Altarplatz konnte freigemacht werden, der Altar im Prytaneion mochte genügend erscheinen. Das übrige Griechenland paart mit Hestia gern Hephaistos. Ist auch er verdrängt? Man sehe Altäre 9—11 an (*Paus.* 14, 6): 9 Doppelaltar Alpheios-Artemis, 10 Einzelaltar Alpheios, 11 Einzelaltar des Hephaistos 'oder nach Ansicht anderer der des Zeus Areios' sagt *Pausanias*. Wir schließen daraus: 10 ist ursprünglich; als Alpheios Mitinhaber von 9 wurde, entschädigte man Hephaistos dadurch, daß man den Zeus Areios-Altar umtaufte. In *Herodor*s Liste war Alpheios 5 b), setzen wir für die Zeit *Pindar*s nun Hephaistos als 5 b), was liegt näher, als Hestia dann 6 b) zu geben, den Platz der späteren Rhea? Mit 1 a) Zeus, mit 6 b) Hestia wäre die Dodekas dann eingerahmt. In *Platon*s *Phaidros* ist Zeus Führer der 12, Hestia — zu Hause geblieben, wie in Olympia zu *Herodor*s Zeit. Mit Rhea fällt nun auch Kronos aus, und für das sonderbare Paar Chariten-Dionysos sollte auch das primäre zu finden sein. Drei Namen der gemeingriechischen Zwölf stehen uns dafür noch zur Verfügung: Ares (den man als Vater des Oinomaos ungern vermißt), Aphrodite, Demeter. Ares und Aphrodite scheinen geeignet als Vorgänger für Dionysos und Chariten; Aphrodite ist im Altarkreis noch vertreten in nr. 40 neben den Moiren nr. 41 (*Paus.* 15, 3), Ares als Ares Hippios in nr. 56 neben nr. 57 Athena Hippia (*Paus.* 15, 6). Aber wen ersetzte Kronos? Wie des *Herodor* und *Pausanias* sichere Angaben über die drei ersten Doppelaltäre zeigen, waren die Inhaber nicht stets paarweise Gott und Göttin; die männlichen sechs sind nun schon untergebracht, nur Demeter ist noch verfügbar: wir stellen sie neben Hestia, so wie in Altar 43 und 44 Artemis Agrotera neben den Despoinai, d. h. neben Demeter und ihrer Tochter stand (*Paus.* 15, 4).

Es hat sich gezeigt, daß die Umnennung einiger Altäre erfolgen konnte, ohne ihre bisherigen Inhaber aus dem Gesamtkreis auszuschließen. Es scheint, daß eine Tendenz, das Epichorische gegenüber dem Gemeingriechischen zu unterstreichen in der Zeit zwischen *Pindar* und *Herodor* zu der Umgestaltung führte, und vielleicht erst nach *Herodor* noch die Laoitas-Beinamen hinzuwachsen ließ. Ein Vergleich beider Formen mit der ionisch-attischen zeige, daß die vermutete ursprüngliche Gestaltung der olympischen (mit der altattischen Form nicht in der Einzelgruppierung, sondern nur im Personenkreis übereinstimmenden) Doppelhexade eine sinnvolle Ordnung ergibt:

Kaiser, was wegen der in Kap. N zu erörternden Beziehungen zwischen 12 G.-Kult und Herrscherkult vielleicht beachtenswert ist. Zum Filialkult in Kalchedon (*Kr. Hanell, Megar. Studien*, Lund 1934, 210) s. u. B 48.

β) Phokis.

25. Elatea. Gemälde der 12 Götter von Asklepiodoros (4. Jh.), vom Tyranuen Mnason mit 30 Minen pro Gott bezahlt, *Plin. n. h.* 35, 107; *Pfuhl, Malerei d. Griechen* 2, 766.

γ) Thessalien.

26. Deukalion als König Thessaliens δώδεκα θεῶν βωμὸν ἱδρύσατο: *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1086 b (in *Ap. Rhod.* Text 1088: ὃς πρῶτος ποίησε πόλεις — 12 G. mit Synoikismos verbunden?) aus *Hellanikos* (*Deukal.* 1), *Jacoby, FGrH* 1, 109.

Ionisch-attische Form		Ältere olympische Form ⟨ ⟩: Erschlossenes		Jüngere olympische Form bei *Her.-Paus.*	
Zeus	Hera	Zeus Ol.	Poseidon	Zeus (Laoit.)	Poseidon (Laoit.)
Poseidon	Demeter	Hera	Athena	Hera (Laoit.)	Athena (Laoit.)
Apollon	Artemis	Hermes	Apollon	Hermes	Apollon
Ares	Aphrodite	⟨Aphrodite⟩	⟨Ares⟩	Chariten	Dionysos
Hermes	Athena	Artemis	⟨Hephaistos⟩	Artemis	Alpheios
Hephaistos	Hestia	⟨Demeter⟩	⟨Hestia⟩	Kronos	Rhea
6 Götter 6 Göttinnen gepaart		2 Götter 2 Göttinnen 2 Götter 2 + 2 Paare 2 Göttinnen		2 Götter 2 Göttinnen 2 Götter 3 Paare (Chariten einstellig), aber 7 männliche, 5 weibliche Einheiten	

23. Früher wollte man gelegentlich (so *Gerhard* 199 u. a.) auf dem βάθρον von Phidias' olympischem Zeusbild einen Zwölfgötterkreis suchen. Es müßte zu den zehn bei *Paus.* 5, 11, 8 genannten großen Göttern Zeus, Hera, Hephaistos (sichere Ergänzung), Hermes, Hestia, Aphrodite, Apoll, Artemis, Athena, Poseidon noch außer Herakles auch Amphitrite hinzugerechnet werden, die doch nie zu den 12 gehört hat. In Wirklichkeit aber sind die zehn großen Götter von sieben Gestalten geringeren Ranges umrahmt bzw. begleitet, von Helios und Selene als äußersten; Charis, Eros und Peitho einerseits, Herakles und Amphitrite andererseits sind in dem mittleren Raume jeweils sinnvoll eingeordnet. Das Monument scheidet für 12 G.-Kreise aus.

c) Mittel- und Nordgriechenland.

α) Megaris.

24. Megara. *Paus.* 1, 40, 3 erwähnt Statuen der 12 G. im Tempel der Artemis Soteira (deren Kultbild von Strongylion war) von Praxiteles (trotz *Overbeck, Plastik* 1⁴, 500 und *Klein, Praxiteles* 26, 300 nicht der supponierte ältere, vgl. *Hitzig-Blümner* z. d. St.; *Brunn, Kl. Schr.* 2, 75; 77; 80; *v. Duhn, Gnomon* 5, 530: 4. Jh.). *Svoronos, Athen. Nat. Mus.* 163 sucht hier das typologische Vorbild für den Athener Rundaltar (B 14) — völlig ungewiß. Reflex des megarischen Kultes in Leontinoi schwerlich aus *Polyän* zu erschließen (s. u. B 37). Zu *Pausanias'* Zeit (ebd. 2) standen in diesem Artemistempel auch Statuen römischer

27. Magnesia, Demetrias. Als Monatsnamen der Thessalischen Magneten sind nachweisbar Areios, Artemisiōn, Aphrodisiōn, Demetriōn, Dios, Hermaiōn, Hestios, Hephaistiōn (*Hiller von Gaertringen, IG* IX 2 p. 320; *Bischoff, RE* 10, 1576; *Nilsson, Griech. Kalender* 54), dazu neuerdings bekannt geworden Ἀθηναιών und Ποσιδεών (Ἐφ. ἀρχ. 1930, 100 ἀρ. 1, 2; *Kern, Rel. d. Gr.* 2, 50 A. 2; *Stählin-Meyer-Heidner, Pagasai und Demetrias* 1934, 186), so daß nur Hera und Apoll noch nicht belegbar sind. Die Monatsbenennung nach den 12 G. scheint erfolgt zu sein bei dem von Demetrios Poliorketes um 293 vorgenommenen Synoikismos der Magneten und der Erbauung von Demetrias als Mittelpunkt (*v. Gerkan, Griech. Städteanlagen* 2). Da die Verfassung auch νομοφύλακες aufweist, wie sie *Platon* in den νόμοι fordert, nimmt man auch für die Monatsnamen platonisch-eudoxischen Einfluß (s. u. E 83, 85), vermittelt durch Demetrios von Phaleron, an (*Nilsson* a. a. O., *F. Staehlin, RE* 14, 464 f.); nur wurde nicht entsprechend Platons Vorschlag der letzte Monat Pluton gegeben, nach dem nirgendwo ein Monat tatsächlich genannt ist (vgl. *Bischofs* Liste, *RE* 10, 1600), sondern man hat Poseidon wie im eudoxischen 12 G.-Kreis beibehalten. Da die Übernahme der Monatsnamen nunmehr sicher ist, darf man auch Kult der 12 G. für Magnesia voraussetzen, nach athenischem Vorbild. In Magnesia a. M. werden wir den nachweisbaren 12 G.-Kult gleichfalls athenischer Vermittlung zuschreiben

(s. u. B 42). Auch für Lamia und benachbarte Orte nimmt *v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 322 A. 2 an (wegen des Areios), daß auch die andern Monatsnamen nach den 12 G. benannt waren.

δ) Makedonien.

28. Aigai. 336 bei der prächtigen πομπή anläßlich der Hochzeit seiner Tochter läßt Philippos von Makedonien εἴδωλα τῶν δώδεκα θεῶν ... θαυμαστῶς κεκοσμημένα (vgl. dazu die πομπή in Magnesia a. M., s. u. B 42) einhertragen. σὺν δὲ τούτοις αὐτοῦ τοῦ Φιλίππου τρισκαιδέκατον ἐπόμπευε θεοπρεπὲς εἴδωλον, σύνθρονον ἑαυτὸν ἀποδεικνύντος τοῦ βασιλέως τοῖς δώδεκα θεοῖς (*Diodor* 16, 92, vgl. 95): μέγιστος τῶν ... βασιλέων καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἀρχῆς ἑαυτὸν τοῖς δώδεκα θεοῖς σύνθρονον καταριθμήσας). Die Prozession geht zum Theater, wohin auch Philippos will, als ihn der Mörder ersticht. Im Theater sollten gewiß die 12 + 1 εἴδωλα aufgestellt und geehrt werden, wie wir das aus dem Attaliden- und Kaiserkult kennen. Da ist auch das θέατρον Ziel von πομπαί mit Kaiserbildern im Zug und Schauplatz des Festaktes mit Opfer vor den Bildern und Musik (s. zuletzt *Kornemann, Neue Dokumente z. lakon. Kaiserkult* 26). Über die römische *pompa circensis* s. u. C 65. Obwohl wir sonst kein Zeugnis für diesen 12 G.-Kult Philipps haben (*Baege, De Maced. sacris* 152; *Nock, Harvard Stud. in Class. Philol.* 41, 1930, 57), läßt sich die Tatsächlichkeit nicht bezweifeln, die starke Verehrung Alexanders für sie bekräftigt es, s. u. B 52. *Wilcken, Alex. d. Gr.* 157; 197 spricht von den 12 „makedonischen Hauptgöttern" mit etwas irreführendem Ausdruck; sie haben nichts spezifisch Makedonisches, es sind die gemeingriechischen δώδεκα, vgl. *v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 2, 351 A. 1.

29. Thessalonike. Der Kaiserzeit gehört der Beleg für einen Priester τῶν δώδεκα θεῶν an, *Duchesne-Bayet, Arch. Miss. scient.* 3, 3 nr. 1; *Dimitsas, Μακεδονία* 367; *Baege* a. a. O. 154. War der Kult bei dem συνοικισμός eingesetzt, durch den Thessalonike entstand?

ε) Thrakien.

30. Byzantion, Constantinopolis. Nach *Dionysios Byz.*, περιπλ. 75 (p. 27 *Güngerich*) lagen die von Iason gestifteten 12 G.-Altäre am Bosporus auf der europäischen Seite; diese Altäre meint auch, obwohl die Zahl δώδεκα nicht genannt ist, *Dion. Skytobr.* frg. 14 *Jacoby, FGrH* 1, 252, 15 = *Diodor* 4, 49, 1 f.: τοὺς δὲ Ἀργοναύτας προσπλεῦσαι τῇ γῇ, βασιλεύοντος τότε τῆς χώρας Βύζαντος, ἀφ' οὗ καὶ τὴν πόλιν τῶν Βυζαντίων ὠνόμασθαι. ἐνταῦθα δὲ βωμοὺς ἱδρυσαμένους καὶ τοῖς θεοῖς τὰς εὐχὰς ἀποδόντας καθιερῶσαι τὸν τόπον τὸν ἔτι καὶ νῦν τιμώμενον ὑπὸ τῶν παραπλεόντων (s. u. B 48), *Miller, RE* 3, 1147). Damit ist für Byzanz ein antiker Beleg für 12 G.-Kult, den *Weinreich, Trisk. Stud.* 13 vermißte, trotz zweifelhafter Quellen gegeben. Bemerkenswert, daß in den Kulten von Byzanz 11 von den 12 G. einzeln nachweisbar sind: Aphrodite, Apoll, Artemis, Athena, Demeter, Dionysos, Hera, Hermes, Herakles, Poseidon, Zeus (*Miller* a. a. O. 1146 f.); nur Pluton, dessen Tempel *Dion. Byz.* 14 (p. 6 *G.*) erwähnt, wird man nicht — nach *Platons Nomoi* — als 12. Gott betrachten wollen (s. o. B 27). Auf Grund obiger Notiz des *Dionysios* sind wir berechtigt, ohne Mißtrauen die von *Egger, ÖJh.* 16, 223 und *Weinreich* a. a. O. schon anerkannte Notiz des im 14. Jh. schreibenden *Xanthopulos Nikephoros, eccl. hist.* 8, 55 (*Migne, PG* 146, 220 c) zu übernehmen: Constantin habe sein ἠρίον errichtet auf der Stelle, wo ein βωμὸς Ἑλλήνων πρότερον ἦν, δωδεκάθεον ὄνομα. In diesem Mausoleum, einem Rundbau bei der Zwölfapostelkirche, stellte Constantin sein Kenotaph in die Mitte der Zwölfapostelsarkophage, und bog damit als ἰσαπόστολος die Würde des τρισκαιδέκατος θεός der Antike ins Christliche um und beendete eine Entwicklung — Heros und δώδεκα —, die mit dem Harpagiden von Xanthos begonnen hatte (s. u. B 34). Ausführlich über Constantin *Weinreich, Trisk. Stud.* 1—14; vgl. auch *Reitzenstein, Iran. Erlös. Myst.* 229 und unten N 113.

ζ) Moesien.

31. Dionysopolis. ἱε[ρέα θεῶν] δώδεκα *AM* 17, 210, nr. 102; *Cagnat, IGRR* 1, 664 (Antoninenzeit). Über die lateinischen Weihungen Moesiens s. u. C 61.

d) Inseln des Ägäischen Meeres.

α) Delos.

32. Das 12 G.-Heiligtum wird in den Inschriften des 3. Jhs. umschrieben mit τὰ δώδεκα, in denjenigen des 2. Jh.'s heißt es Δωδεκάθεον (*Vallois, BCH* 53, 233, 238), vgl. οὗ τὰ δώδεκα ἀγάλματα (*BCH* 34, S. 128; *IG* 11, 2, nr. 158 A 65 aus dem Jahre 282, εἰς τὰ δώδεκα (*IG* 203, 45) aus dem Jahre 269, ἐπὶ τὰ δώδεκα (*IG* 287 A 71 f.) aus dem Jahre 250. In folgenden Texten des 2. Jh.'s heißt es Δωδεκάθεον: *BCH* 34, S. 128, nr. 26 A, 36 f. u. 88 = *Inscr. de Délos* 406 (vor 190); *Inscr.* 401, 12 (a. 190); *BCH* 35, S. 251, nr. 48, 37 = *Inscr.* 403 (a. 189); *BCH* 6, S. 27 A 234 = *Inscr.* 442 A; *BCH* 6, S. 52, B 223 = *Syll.*[2] 588, 223 = *BCH* 34, S. 128, 1 = *Inscr.* 442 B, 223 (a. 179); *Inscr.* 461 Ab, 44 f. (a. 169). Überall hier werden kleinere Reparaturen bezeugt. Im Inventar des Kallistratos (s. u.) wird das Dodekatheon nach dem οἶκος ὁ πρὸς τῶι Ἐκκλησιαστηρίωι und vor dem Thesmophorion und Letoon genannt (*Vallois* 186). *Vallois* hat seine Lage und die Reste bestimmt (S. 225—250, 314, Taf. 10—12), im S. des Letoon, bei den Propyläen der Agora des Italiens; Tempel, Hauptaltar und eine ἀγορὰ θεῶν. Inschriftlich gesichert ist der Altar Ἀθηνᾶς Διὸς Ἥρας (*Vallois* 226), also waren die zwölf wohl triadisch aufgeteilt, und galt der zentrale Altar Apoll, Artemis, Leto. Der südlich vom Thesmophorion gelegene Altar wird Demeter, Kore, Zeus Eubuleus, ein vierter Poseidon, Aphrodite, Dionysos oder Hermes gehört haben, oder vielleicht beiden, so daß 13 Gottheiten insgesamt herauskämen (so *Vallois* 233, 2, jedoch scheint mir diese Annahme nicht nötig zu sein. Die δώδεκα ἀγάλματα werden die Statuen im Tempel gewesen sein. Aus dem

Inventar des Kallistratos, dessen Zeilen über das Dodekatheon sehr zerstört sind, geht nur noch hervor, daß die Statuen aus Marmor waren, vgl *Roussel, Délos, Colonie Athénienne* 199, 1; *Vallois* 238. Reste der Mauer des *Δωδεκάθεον: Vallois* 246. Offenbar war mit dem 12 G.-Kult der Kult der Herrscher verbunden: in der *ἀγορὰ θεῶν* sind zwei Basen gefunden, jünger als die Altäre, aber gleichzeitig mit dem Tempel, nach *Vallois* 247 ff. für Reiterstatuen des Antigonos und Demetrios bestimmt. Dazu verweist er nur auf Philipp und die 12 G.; *Weinreichs* Arbeiten hätten ihm weitere Verbindungen von 12 G.- und Herrscherkult liefern können, s. auch u. N 110—113.

β) Rhodos.

33. *IG* 12, 1, nr. 785 aus Lindos gehört wohl sicher als (im Altertum oder in der Neuzeit) verschleppter Stein nach Lykien, da diese Reliefs außerhalb Lykiens nicht angetroffen werden und das Material des Steines nicht das auf Rhodos übliche ist, vgl. *Lyk. Rel.* 5 K und u. B 51.

γ) Kos.

34. (Literatur: *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.*, Diss. Greifswald 1891, 68; *Herzog, Heilige Gesetze von Kos,* Abh. Akad. Berlin 1928 ph.-h. Kl. 6; *Nock, Harvard Stud. in Class. Philol.* 41, 1930, 38). Der 12 G.-Kult ist vom 4. Jh. ab nachweisbar. Am zwölften Tag opfert dem Zeus Machaneus, nach einem am 'gemeinsamen' Altar dargebrachten Voropfer, *ὁ ἱαρεὺς ὁ τῶν δυώδεκα θεῶν*, *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 38, 16; *Syll.*³ 1026, 16; *Herzog* nr. 2, vgl. *Nilsson, Gr. Feste* 22; 25. Derselbe Priester opfert auch dem Apoll und der Artemis, *Herzog* 4, 19. Priester des Zeus Polieus und der 12 Götter: *Paton-Hicks* 40, 3; *Prott, LGS* 1, nr. 8; *Anc. Greek Inscript. Brit. Mus.* 4, 2, nr. 968 B 17 = *Herzog* 5 A, 18. Priester *Ἀπόλλωνος Δαλίου καὶ Διὸς Πολιέως καὶ Ἀθάνας καὶ δυώδεκα θεῶν* *Paton-Hicks* 125, 3. Das *ἱερὸν τῶν δώδεκα θεῶν* (*SGDI* 3613, 13; *Paton-Hicks* 1, 15; *Maiuri, Nuova Silloge epigr. di Rodi e Cos* 432 und in unedierten Inschr., vgl. *Herzog* S. 5) bzw. das *Δωδεκάθεον* (*Paton-Hicks* 43; *Prott* 13; *Syll.*³ 1028, 29; *Herzog* 9 B, 7, *Nilsson* a. a. O. 412) war wohl der Ort, an dem die staatlichen Opferkalender aufbewahrt wurden (*Herzog* S. 5). Das Heiligtum der *θεῶν δυώδεκα καὶ Χαρμύλου ἥρωος τῶν Χαρμυλέων* (*Paton-Hicks* 349; *Weinreich, Triskaid. Stud.* 1 f.) ist ein Privatheiligtum, Charmylos nicht der eponyme Geschlechtsheros, sondern der Stifter des Kultes, wie (gegen *Weinreich*) *Herzog* S. 31 feststellt. Die Namen der koischen zwölf Götter sind nirgends erhalten. Die alten hl. Gesetze zeigen, daß die Staatskultordnung des Synoikismos Zeus und die 12 G. besonders betonte. Da sie an einzelnen Götternamen mehr Göttinnen als Götter aufweisen, waren die *δώδεκα* vielleicht nicht paarweise geordnet. Zeus als Führer kann auch außerhalb der Reihe gestanden haben, was *Radermacher, SB Wien* 213, ph. h. Kl. 1, S. 99 bestimmt annimmt auf Grund von *Herzog* 5, 18, während *Herzog* selbst (S. 47) das nur als Möglichkeit ansieht. Er gibt folgende Götter an, unter denen man die Namen der zwölf suchen darf: Zeus, Apoll, Poseidon, Hermes, Dionysos, Herakles, Hera, Athena, Demeter, Artemis; weniger sicher Rhea, Leto, Hestia, Aphrodite, Hekate; schwerlich Charites, Moirai.

δ) Imbros.

35. Weihung der Buleuten *δώδεκα θεοῖς* a. 352/1, *IG* 12, 8, nr. 63.

e) Kreta.

36. Hierapytna. Ein Dodekatheon (*Museo Ital.* 3, 612; *SGDI* 5073). *Ἀπόλλωνι Δεκατοφόρωι καὶ τοῖς δώδεκα θεοῖς καὶ Ἀθηναίαι Πολιάδι* (*Mus. Ital.* 3, 617; *SGDI* 5045; *AM* 11, 181; 18, 275; *Weinreich, Lyk. Rel.* 21). Beides 2. Jh. v. Chr.

f) Sizilien.

37. Leontinoi. Nach *Polyaen. strat.* 5, 5, 2 gelobt Theokles von Chalkis bei der Kolonisation (a. 729) den 12 G. eine Waffenprozession und Opfer an ihrem Altar. Die mit den Chalkidiern siedelnden Megarer (s. o. B 24) leihen ihm und seinen Leuten für diesen Zweck ihre Waffen und werden darauf von Theokles, trotz Hikesia vor den Altären, waffenlos hinausgejagt. In dieser Form natürlich Legende (vgl. *Preller-Robert* 1, 110 A, 2 — von *Petersen* 2, S. 3 f. für historisch genommen als ältestes Zeugnis eines 12 G.-Kults!). 12 G.-Kult mag immerhin in Leontinoi gewesen sein, und Geltung von 12 G.-Altären als Asyl, auch außerhalb Athens (wo das fest bezeugt ist, s. o. B 10) darf man der trüben Quelle wohl glauben. Von einer Waffenprozession hören wir sonst nirgends etwas, aber vielleicht war der *ἀγών* Arrians bei den von Alexander d. Gr. in Indien errichteten 12 G.-Altären etwas ähnliches, s. u. B 52.

38. Tauromenion. Kult wäre zu erschließen, wenn der Name des elften Monats *Δυωδεκατεύς* (*IG* 14, 425; 427) des taurom. Kalenders (*Bischoff, RE* 10, 1579), der kein Zählmonatsname sein kann, sondern Eigenname sein muß (*Dittenberger, RE* 5, 1881; *Nilsson, Griech. Kalender* 52), von den *δώδεκα* käme, was *Bischoff, Lpz. Stud.* 16, 154 und *Nilsson* a. a. O. vertreten. *Vallois, BCH* 55, 268 A. 2 bestreitet das mit dem Hinweis auf den Monat *Πανθεών* (wonach man analog ein *Δυωδεκαθεών* erwarten müsse) und leitet von *δυοδεκάτη* den Namen ab als den Monat, an dessen zwölftem Tag das Fest des Dionysos war. Über Götterfeste am zwölften Monatstag s. o. A 7.

g) Italien.

39. Tarent. Archaisierendes Relief, c. 460, für das im Pariser Kunsthandel Tarent als Provenienz angegeben wurde: *Ed. Schmidt* bei *Brunn-Bruckmann, Denkm. gr. röm. Skulpt.* 660 — danach unsere Abb. 2 —; *Archaist. Kunst in Griechenland* 57; *Weinreich, Lyk. Rel.* 23; *Trisk. St.* 59, 3 (die ebd. 2, 2 erwähnten Zweifel an der Echtheit werden heute nicht mehr geäußert, wie mir *C. Watzinger* mitteilt). Die 12 G. stehen nach rechts, männliche und weibliche wechselnd; sie sind durch stilistische Variatio der Kopfhaltung in drei



Abb. 2. Relief aus Tarent.

Tetraden unauffällig gegliedert (*Weinreich* a. a. O.): Apoll, Artemis, Zeus, Athena, Poseidon, Hera, Hephaistos, Demeter, Ares, Aphrodite, Hermes, Hestia; also die zwölf kanonischen, aber in anderer Reihenfolge, nur 1, 2 und 9, 10 mit dem Kanon identische Paare. Für die Abweichungen mögen tarentinisch(-spartanische?) Kulttatsachen maßgebend gewesen sein (vgl. fürs Einzelne *Schmidt*, Text zu *B.-Br.*); wenn man der Athena zuliebe die Hera von Zeus löste, war *honoris causa* Poseidon der gegebene Partner für diese (in Sparta selbst ist übrigens noch kein 12 G.-Kult nachweisbar). Könnten die o. B 10 angenommenen Reliefs des Pisistratidenaltars formales Vorbild gewesen sein?

h) Gallien.

40. Massilia. Als massiliotische 12 G. wollte *v. Domaszewski, Arch. Rel. Wiss.* 9, 303 ff.; *Abhdl. Röm. Rel.* 144 f. Zeus, Athena, Herakles, Hera, Apoll, Poseidon, Artemis, Ares, Hephaistos, Demeter, Persephone, Dionysos erschließen (so auch *Weinreich, Lyk. Rel* 12 mit Beziehung auf 12 G.- und Kaiserkult) aus der figurenreichen Mainzer Iuppitersäule (ältere und neuere Literatur geben *Cook, Zeus* 2, 1, S. 93 ff., 2, 2, S. 1213; *Koepp, Germania Romana*² 3, S. 8 ff., Taf. 1—5).

Dem widersprach *Wissowa, Hermes* 52, 100 A. 3, da durch *Oxés* richtige Drehung der Säulentrommeln ein anderer Figurenzusammenhang hergestellt ist. Aber es ist überhaupt unmöglich, aus den 28 Gestalten der vier Seiten einen 12 G.-Kreis herauszusuchen, weder einen griechischen, noch einen römischen. Es wäre irrig, dies *Drexel, Götterverehrung im röm. Germanien (14. Bericht d. Röm. Germ. Komm.* 1922) S. 53 f. zu supponieren, nur weil er zufällig zwölf Göttergestalten mit Namen herausgreift.

i) Kleinasien.

α) Karien/Phrygien.

41. Laodikeia am Lykos: ἱερεὺς τῶν δώδεκα θεῶν in einer aus L. zum Tempel des Apollon Klarios in Notion geschickten Delegation: *Macridy, ÖJh.* 15, 49, nr. 12 (Kaiserzeit).

β) Ionien.

42. Magnesia a. M. *Kern, Arch. Anz.* 1894, 78; *Inschr. v. Magnesia* 98; *Syll.*³ 589; *Nilsson, Gr. Feste* 23 ff.; *Harrison, Themis*² 153 f.; *Saxl, Mithras* 76 A. 2. Die Inschrift gehört in das Jahr 196. V. 35 ff.: Beim Fest des Zeus Sosipolis πομπή am zwölften Artemision (zum zwölften Monatstag s. o. A 7). Der στεφανηφόρος ἄγων τὴν πομπὴν φερέτω ξόανα πάντων τῶν δώδεκα θεῶν ἐν ἐσθῆσιν ὡς καλλίσταις (solche Prozessionsstatuen, denen man schöne Gewänder anlegt, kennen wir aus Aigai — s. o. B 28 — und Rom — s. u. C 65 —; von 'Puppen' spricht irreführend *v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 351, der auf katholische Prozessionen hinweist; aber da trägt man recht ausgewachsene Statuen; daß solche bei der *pompa circensis* auf der Schulter getragen werden, sagt *Dion. Hal.*, auf griechischen Brauch hin-

weisend, s. u. C 65; weiteres bei *Nilsson, JdI* 31, 314ff.) καὶ πηγνύτω θόλον ἐν τῆι ἀγορᾶι πρὸς τῶι βωμῶι τῶν δώδεκα θεῶν (über die θόλος — hier ein Zelt — als Bauform für 12 G.-Tempel s. u. K 101, über die Agora als Kultplatz ebenda und B 10), στρωννύτω δὲ καὶ στρωμνὰς τρεῖς ὡς καλλίστας, παρεχέτω δὲ καὶ ἀκροάματα αὐλητὴν συριστὴν κιθαριστήν. Wenn drei Betten für die zwölf ξόανα hergerichtet werden, kommen je vier auf eines (*Wissowa, RE* 12, 1113), gemäß der in Kunst und Spekulation beliebten 3><4 Gliederung der Dodekas (s. u. I 99, M 105), während beim römischen 12 G.-Lectisternium 6 *pulvinaria* für je ein Götterpaar aufgestellt werden, s. u. C 63. Die Opfer für die anderen Götter nennt die Inschrift, das für die 12 G. jedoch nicht. *Eitrem, Symb. Osloens.* 10, 36 vermutet Räucherwerk oder ἔνδορα. War der Altar auf der Agora mit 12 G.-Reliefs geschmückt? Die Namen der magnesischen 12 G. waren gewiß die des Kanons, da Phylen der Stadt folgende Namen tragen: Ἀπολλωνιάς, Ἀρηίς, Ἀφροδισιάς, Διάς, Ἑρμηνίς, Ἑστιάς, Ἡφαιστιάς, Ποσειδωνιάς (*Kern, Hermes* 26, 491ff.). Ob schon Themistokles a. 460 den attischen 12 G.-Kult brachte (*Kern, Arch. Anz.* 1894, 84; *Harrison* a. a. O.; *v. Premerstein, AM.* 38, 222), oder später indirekter Einfluß Platons einwirkte (*Staehlin, RE* 14, 464f.), bleibt ungewiß.

43. Metropolis bei Ephesos. *CIG* 3037 (Kaiserzeit): ein ἱερεὺς δώδεκα θεῶν, ἱέρεια, διάκονοι.

γ) Aiolis.

44. Achaion Limen (zwischen Myrina und Gryneion): βωμοὶ τῶν δώδεκα θεῶν *Strab.* 13, 622; *Hirschfeld, RE* 1, 205.

45. Eleia. *Fränkel, Inschr. v. Pergamon* nr. 246; *Michel, Rec.* 515; *Dittenberger, OGI* 332, 27 (aus der Zeit von 138—135): ein στεφανηφόρος (hier Priester jeder Art gemeint) τῶν δώδεκα θεῶν καὶ θεοῦ βασιλέως Εὐμένου (Eum. II also gleichsam τρισκαιδέκατος θεός, s. u. N 110).

δ) Troas.

46. Vorgebirge Lekton: Altar der 12 G., von Agamemnon errichtet, *Strab.* 13, 605; *Bürchner, RE* 12, 1889.

ε) Mysien.

47. Kyzikos. Hadrian als τρισκαιδέκατος θεός (*Sokrates, hist. eccl.* 3, 23; *Hasluck, Cyzicus* 187) — zu dieser Bezeichnung s. *Höfer*, o. Bd. 5, 638; weiteres u. N 111 — setzt dort 12 G.-Kult voraus. Sein Bild in Zeus-ähnlicher Gestalt inmitten der Zwölf läßt sich aus *Malalas* und *Cyriacus von Ancona* erschließen s. *Weinreich, Lyk. Rel.* 8f., wo auch auf Analogie der Hadriansstatue im athenischen Dionysostheater hingewiesen ist.

ζ) Bithynien.

48. Kalchedon beim sog. Hieron der Kalchedonier. *Harpokration, Photios, Suidas* s. v. Ἐφίερον· . . . ἱερόν ἐστι τῶν ιβ´ θεῶν ἐν Βοσπόρῳ. Es gilt als uralt: Ἰάσονα θῦσαι πρῶτον τοῖς δώδεκα θεοῖς *Polyb.* 4, 39, 6. Nach *Apoll. Rhod.* 2, 540ff. errichten die Argonauten auf der Rückfahrt ihnen dort einen βωμός und opfern, vgl. *Schol.* 2, 531f. = *Herodoros v. Herakleia, Jacoby FGrH* 1, S. 224, nr. 47; *Hesych. Miles. FHG* 4, 152, 23. Nach anderer Version lag der Altar gegenüber, auf dem europäischen Ufer, s. o. B 30. *Timosthenes* (im *Schol. Ap. Rhod.* 2, 532, *FGrH* 1 S. 224) sagt, die Söhne des Phrixos hätten βωμὸν δώδεκα τῶν θεῶν (zur v. l. βωμοὺς in *L* vgl. *Wendels* adnotatio z. d. St.) gebaut, die Argonauten jedoch einen des Poseidon. Vgl. noch *Robert, Gr. Heldensage* 765; 829.

49. Inschrift beim Ἱερόν gefunden (*SGDI* 3051; *Syll.*³ 1010, 3. Jh. n. Chr.): heil. Gesetz über Priesterschaft θεῶν τῶν δυώδεκα, θιασῶται opfern τοῖς δυώδεκα θεοῖς ἐν τῶι κοινῶι τῶι Νικομαχείωι, und βωμός τ. θ. τ. δ. erwähnt.

η) Lykien.

50. Xanthos. Harpagidenstele (*CIG* 4269; *Kaibel, EG* 768; *Tit. Asiae Min.* 1, 44) nach 466 geweiht den δώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς ἐν καθαρῶι τεμένει. Zur Abhängigkeit von Athen, seiner Agora und seinen 12. G. vgl. *v. Domaszewski, S.-Ber. Heidelberg* 1914, 10 S. 16f.; auf die tetradische Gliederung der 12 Verse nicht ionischen, sondern attischen Dialekts weisen *Kaibel* und *Weinreich, Lyk. Rel.* 14f. Der heroisierte Harpagide gewissermaßen ein τρισκαιδέκατος (*Weinreich, Lyk. Rel.* a. a. O.; *Trisk. Stud.* 1, 14) wie Eumenes in Elaia (s. o. B 45) und Charmylos in Kos (s. o. B 34), vgl. auch u. N 110.

51. Zehn späte Weihreliefs (3./4. Jahrh.?) aus verschiedenen Gegenden Lykiens, eines auch nach Lindos verschleppt (s. o. B 33) δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγήν geweiht (*Weinreich, Lyk. Rel.* 1ff. nr. A—K, wo die älteren Publikationen und Einzelnachweise verzeichnet sind), zeigen in zweistreifiger Komposition je sechs identische, speertragende Gestalten r. und l., darunter je 6 antithetisch geordnete Hunde, in der Mitte, durch Umrahmung hervorgehoben, den 'Dreizehnten', unter diesem einen Adoranten, vgl. unsere Abb. 3 nach *Weinreich* Taf. 1. Ein neues Exemplar von der Lykien vorgelagerten Insel Megiste bei *Euangelides*, Ἀρχ. Δελτ. 1918, παρ. 2, 25; *Suppl. Ep. Gr.* 1, nr. 468 Δώδεκα θεοῖς Ἐλουθ... Mit Berufung auf diese Reliefs lassen *Robert* und anfänglich auch *Kern* (s. o. B 11) die 12 G. Griechenlands ursprünglich auch namenlose, unindividualisierte Gestalten sein, gewiß nicht richtig. Die lykischen sind eine epichorische Erscheinung, Jäger oder Krieger, vielleicht wie *v. Domaszewski* vermutete, identisch mit den Ἄγριοι θεοί aus den Höhlen des Kragos (s. *Weinreich, Lyk Rel.* 15ff.; *Trisk. Stud.* 70ff.; *Zwölfgötter* 320f.; *Höfer* oben Bd. 5, 618ff.). Die gleiche unbestimmte Vielheit erscheint vielleicht, zur Dreiheit zusammengefaßt, auf dem lykischen Relief bei *Pace, Annuario* 3, 70f.; *Weinreich, ARW* 24, 383, nur daß diese drei statt des Speeres Doppeläxte tragen. In dem in der Mitte stehenden Führer der δώδεκα erkannte *Petersen* (brieflich) den Kaiser, was *Weinreich* durch die Zeugnisse für τρισκαιδέκατος θεός stützte (s. *Höfer*, oben Bd. 5, 638). *Reitzenstein, Iran. Erlös. Myst.* 225

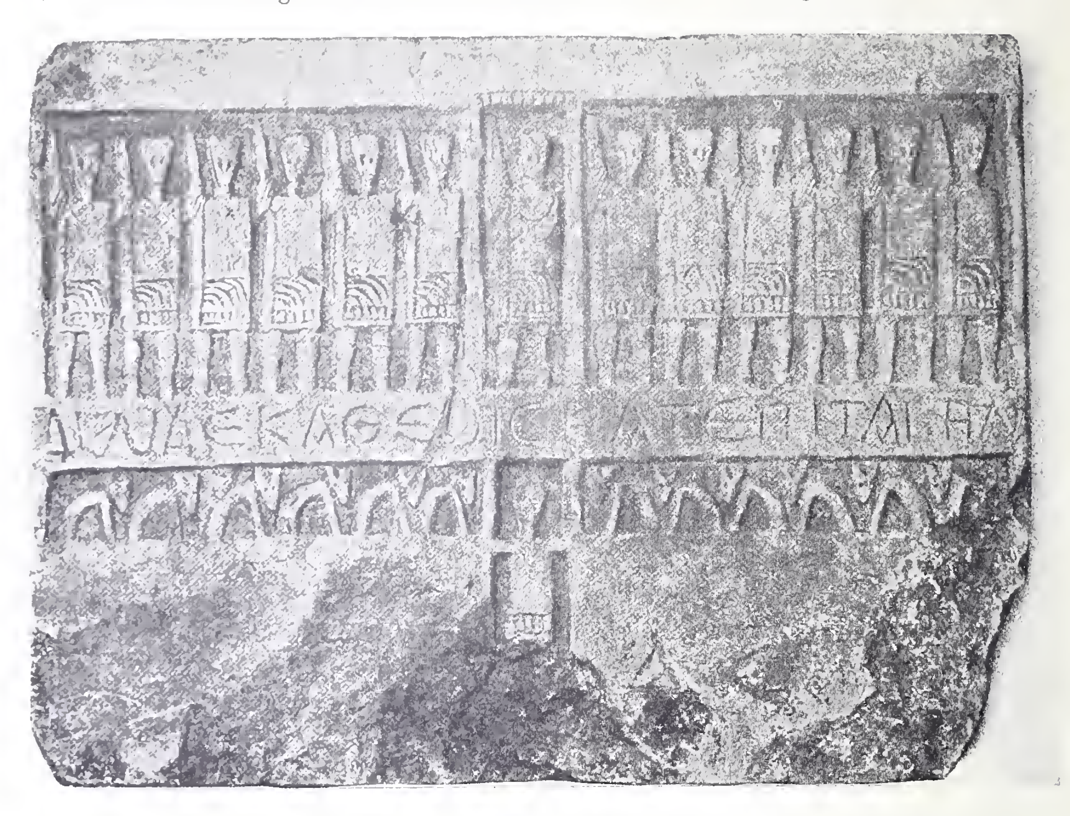


Abb. 3. Lykisches Relief.

möchte hier den Kaiser als Aion inmitten der 12 Monatsherrscher erblicken, *L. Troje, ARW* 22, 117 im *Σεβαστός* den All- und Jahresgott, in den 12 Tieren Rinder (weil im Indischen Rinder die Monate verkörpern). Letzteres zurückgewiesen, weil mit dem Befund der Stücke nicht vereinbar, von *Weinreich, ARW* 22, 117, A. 1; derselbe gegen *Reitzensteins* Monatsgötter- und Aiontheorie für diesen Winkel Lykiens *ARW* 23, 97 A. 3.

Eine epichorische Grundlage anzunehmen rät nicht nur die besondere Art dieser 12 rein männlichen Götter (das gibt es sonst nur noch antik in den 12 Numina des *sacrum Cereale*, s. u. C 70), ferner die Tatsache, daß diese Reliefs auf Lykien beschränkt sind und in der Trias der anatolischen Doppelaxtträger ein Analogon haben, sondern auch das Stilprinzip der Reihung identischer Gestalten, das der klassischen Kunst ebenso fremd wie der orientalischen vertraut ist. Der 12 Zahl wegen dürften die trotz weiten zeitlichen Abstandes nächste Analogie jene zwei Zwölfergruppen von waffentragenden „Soldaten" auf den Felsreliefs von Yazilikaya sein (Figuren 1—12 und 69—80, vgl. *Bittel-Güterbock, Abh. Preuß. Akad.* ph.-h. Kl. 1935 I S. 46; 50f. und *Bittel, Istambuler Forschungen* 5, 1935, Taf. 25), die *Bittel* neuerdings (mündlich) für einen hettitischen 12 G.-Verein hält. Über solche bei den Hettitern s. u. E 81.

k) Indien.

52. Am Hyphasis errichtet Alexander d. Gr. den 12 G. 12 Altäre, *χαριστήρια τοῖς θεοῖς . . . καὶ μνημεῖα τῶν αὐτοῦ πόνων . . . θύει . . . ἀγῶνα ποιεῖ* (*Arrian, Anab.* 5, 29, 1f.); *τῶν δώδεκα θεῶν βωμοὺς πεντήκοντα πηχῶν ᾠκοδόμησεν* (*Diodor* 17, 95, 1); *duodecim aras ex quadrato saxo* (*Curt. Ruf.* 9, 3, 19). *Strabon* 3, 5 p. 171 sagt nur *τῆς Ἰνδικῆς στρατείας ὅρια βωμοὺς ἔθετο*, ohne Götternamen, aber meint wie *Solinus* 52, 7 mit *arae* das Gleiche. Bei der Fortsetzung (*μιμούμενος τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸν Διόνυσον*) erinnert man sich daran, daß Herakles ja auch schon 12 G.-Altäre gestiftet haben soll (s. o. B. 21). Nach *Justins* 'wenig glaubhafter' Angabe soll Alexander schon beim Übergang nach Asien *duodecim deorum aras* errichtet haben (11. 5, 4; *Berve, Alexanderreich* 1, 87). Wenn *Philostr. vit. Apoll.* 2, 43, 34 den Tyaneer auf seinem Indienzug am Hyphasis 30 Altäre antreffen läßt mit den Weihungen *Πατρὶ Ἄμμωνι καὶ Ἡρακλεῖ Ἀδελφῶι καὶ Ἀθηνᾶι Προνοίαι καὶ Διὶ Ὀλυμπίωι καὶ Σαμοθρᾷξι Καβείροις καὶ Ἰνδῶι Ἡλίωι καὶ Δελφῶι Ἀπόλλωνι*, so begnügt er sich mit 7 romanhaft schwindelnden Beispielen aus einer zahlenmäßig übertriebenen '*θεῶν ἀγορά*', weil die 12 G.-Altäre ihm zu simpel waren, vgl. *Ed. Meyer, Kl. Schr.* 2, 140; anders *Smith, Zeitschr. d. Morgenl. Gesellsch.* 68, 1934, 338f. Zur ganzen Tradition s. noch *Baege, De Macedonum*

2 3 4 5 6 7











8 9 10 11 12 1

Abb. 4. Puteal Albani.

sacris 149; *Ehrenberg, Festschr. Winternitz* 1933, 290; 294; *Mederer, Alexanderlegenden* (*Würzburger Studien* 8) 96. *Berve* a. a. O. möchte auch bei dem im Arrian so oft begegnenden ἔθυε τοῖς θεοῖς ὡς νόμος (αὐτῷ) 'nicht nur eine feste Form des Opfers, sondern auch einen festen Kreis der angerufenen Gottheiten' finden, eben die 12 G., weil es auch beim Opfer am Hyphasis heißt θύει ὡς νόμος. Schwerlich richtig! Andernfalls müßten die 12 G.-Testimonia um die bei *Berve*, Anm. 1—3 erwähnten Stellen vermehrt werden. Spezifisch Makedonisches darf man in den 12 G. Alexanders nicht suchen, es sind die ionisch-attischen (*v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 2, 351, Anm. 1), deren Kult ja Philipp schon — eben als hellenisch repräsentativen — verehrt hatte, sich selbst als τρισκαιδέκατος hinzufügend (s. o. B 28), und denen auch in Athen Alexander als τρισκ. hinzugefügt werden sollte (s. u. N 110). Daß man im Barbarenland auf dem Feldzug den 12 G. opfert, ist gewiß historisch richtig; es bedeutet die Unterstellung des Neulandes unter die schützende und kulturell repräsentative Macht des panhellenischen Zwölfgötterkreises (*Weinreich, Zwölfgötter* 328), vgl. auch Trajan beim Aufbruch zum Dakerzug (s. unt. C 68). Soll man bei dem oben erwähnten ἀγών Arrians an Waffenprozession und Kampfspiele denken? Das ließe sich nur durch die Sage aus Leontinoi stützen, s. o. B 37.

II. Darstellungen (soweit nicht topographisch eingereiht).

53. Auf ein Vorbild des 5. oder 4. Jahrh. aus athenischem Kulturkreis geht die römische Kopie (1. Jahrh.) eines 12 G.-Zuges zurück, das Puteal Albani in Rom (*Gerhard, Ak. Abh.* 1, Taf. 16; *Müller-Wieseler* 2, 18, nr. 197; *Helbig, Führer*[3] 1, nr. 783; *Hauser, Neuatt. Reliefs* 60, nr. 86; *Reinach, Répert. Rel.* 3, 202; weitere Lit. bei *H. Stuart Jones, Catal. sculpt. Museo Capitolino* 106 ff., Taf. 29, darnach *Rumpf, Rel. d. Griechen* in *Haas, Bilderatlas*, Lief. 13—14, nr. 49), hiernach unsere Abb. 4. Die 12 G., alle in Profil, in zwei Halbchören schreitend, begegnen sich in der Mitte, von l. her (1—8): Aphrodite, Ares, Artemis, Apollon, Herakles, Athena, Hera, Zeus (hier die Zäsur, durch Zukehrung der zwei männlichen Götter Zeus und Hephaistos), von r. her (9—12):

Hephaistos, Poseidon, Hermes, Hestia (Fuge durch Rückenkehrung von Hestia und Aphrodite). Also formale Gliederung tetradisch (8 + 4), sachlich in der ersten Gruppe Paarung.

54. Die sog. Ara Borghese im Louvre (*Visconti, Mon. Gab.* tav. d'agg. a—c; *Gerhard* Taf. 16; *Musée Clarac* 173 f.; *Müller-Wieseler, Denkm.* 1, Taf. 12 f; *Petersen* 6 f., 29. A. 8, Taf. A; *Fröhner, Not. sculpt. ant. du Louvre* 1; *Overbeck, Plastik* 1[4] 258; *Baumeister, Denkm.* 3, 2136; *Reinach, Rép. Stat.* 1, 65 f.; *Hauser, Neuattische Reliefs* 55, nr. 77; *Ed. Schmidt, Archaistische Kunst* 58) ist eine dreiseitige Basis, kein Altar (*Reisch, RE.* 1, 1677) eklektische Neuschöpfung römischer Zeit. Sie ist neben dem Tarentiner Relief (s. o. B 39) heute weniger wesentlich für die Kenntnis archaisierender 12 G.-Darstellungen. In dem oberen Reliefstreifen: auf Seite a) Zeus-Hera, Poseidon-Demeter, b) Apoll-Artemis, Hephaistos-Athena, c) Ares-Aphrodite, Hermes-Hestia. Auf dem unteren: a) 3 Chariten, b) 3 Horen, c) 3 Moiren (schwerlich nach *Fröhner* Eumeniden). Zur Verbindung dieser weiblichen Dreiheiten mit den 12 G. s. o. B 13 den Niketempel-Ostfries. Die Tetradengliederung der Götter ist dyadisch untergeteilt, die Paare einander zugewendet, die Fuge jeweils durch stärker vortretendes Attribut markiert: Dreizack, Bogen, Kerykeion.

55. Bei Darstellungen olympischer Göttervereine oder -züge hat man zwar gern an der Zwölfzahl festgehalten, aber kein festes Schema befolgt, weder nach Gliederung noch Zusammensetzung (*A. Herzog, Olymp. Göttervereine in griech. Kunst* 5 f.). In der älteren Literatur (*Gerhard, Petersen* u. a., aber auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1099, 1) werden gern die François-vase (*Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei* Taf. 1) und die Sosiasschale (ebd. Taf. 123, Text Bd. 3, 13 ff.) herangezogen. *Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 156 redet noch von Hestia 'auf der Françoisvase im Zuge der zwölf Götter.' Aber da begrüßen 42 Gestalten Peleus und Thetis bei ihrer Hochzeit, und wenn wir die nicht ganz vollwertigen Gottwesen wie Amphitrite, Thetis, Iris, Moiren, Chariten, Musen usw. abziehen, bleiben immer noch Hestia, Demeter, Dionysos, Zeus, Hera, Poseidon, Ares, Aphrodite, Apoll, Artemis, Athena, Hermes, Hephaistos — das sind schon 13 Gottheiten, von denen jede einzelne irgendwo in einem Zwölfgötterkreis zu finden ist, und neben Athena fährt doch noch eine unbenennbare Göttin. Also welches sollen 'die' Zwölf sein? Die zu Wagen Fahrenden können es nicht sein, das wären zu viele; andrerseits gehen sichere Mitglieder von 12 G.-Kreisen wie Hestia, Demeter, Dionysos zu Fuß. Es gibt kein Kriterium, auf Grund dessen man aus dem Riesenzuge 'Zwölf Götter' herausfinden könnte. Aus den 18 Gottheiten der Sosiasschale bei Herakles' Einzug im Olymp lassen sich Zeus, Hera, Poseidon, Ares, Aphrodite, Dionysos, Hestia, Hermes, Apollon, Herakles, Athena sichern — das sind elf! Wo ist die zwölfte? Neben Poseidon geht eine Göttin, das kann nicht Artemis sein, denn sie trägt einen Fisch; hinter Hestia geht eine, die hat den Namen Amphitrite, also wieder nicht Artemis. Vor Ares ist noch eine nicht sicher zu benennende, man schwankt zwischen Hebe und Nike, jedenfalls wiederum nicht Artemis. Mit Recht warnt *Robert, Hermeneutik* 33 davor, auf solchen Monumenten nach 'den' Zwölfgöttern zu suchen.

56. In anderen Fällen sind zwar arithmemetisch 12 Gottwesen vorhanden, z. B. auf einer attischen Triukschale um 400, wo Pluton und Persephone innen, auf dem Rande Amphitrite, Poseidon, Hera, Zeus, Ganymed, Aphrodite, Ares, Ariadne, Dionysos, Komos dargestellt sind (*Rumpf, Rel. d. Griechen* Abb. 52). Das kann natürlich nicht ein 12 G.-Kreis gewesen sein. Ähnliches gilt wohl für die Bechervase aus Vulci bei *Gerhard, Ak. Abh.* 1, 200, Taf. 18, 4, wo außen in Reliefs (megarischer Becher? unteritalische Reliefvase? das Stück konnte in neuerer Literatur nicht ermittelt werden) Poseidon, eine weibliche Gestalt ('Fortuna' nach *Gerhard*), Artemis, Apoll, Ares, Castor, Pollux, Dionysos, Hermes, Athena, Zeus, Hera zu finden seien. Da ist die Zwölfzahl sicher bedeutungslos, obwohl z. B. die Dioskuren auf dem römischen Votivrelief aus Marbach (s. u. C 75) einem Zwölferkreis angehören.

57. In anderen Fällen macht es der fragmentarische Zustand eines Monumentes ungewiß, ob es sich um 12 G. oder einen vielfigurigen 'Götterverein' handelt, das gilt wie für das epidaurische Stück (oben B 19), so auch z. B. für die Ara Albani (*Gerhard, Ak. Abh.* Taf. 16, 2; *Overbeck, Kunstmythol.*, Atlas Taf. 1, 4; 10, 29; *Hauser, Neuattische Reliefs* 62, nr. 91; *Müller-Wieseler-Wernicke, Denkm.* 2[4], 18 ff. Taf. 1, 9; *Helbig, Führer*[3] 458, n. 1930), von der wir nur drei Seiten besitzen; die eine Schmalseite fehlt, und die Ausdehnung der Langseiten ist nicht sicher bestimmbar. So fragt es sich, ob die Reihe Apoll (nur Gewandzipfel erhalten), Artemis, Leto (?), Zeus, Hera, Poseidon, Demeter, Dionysos, Hermes, Hestia (? nur l. Vorderarm erhalten) zum 12 G.-Kreis ergänzt werden darf, was nur möglich ist, wenn man den Langseiten noch je eine Figur, der einen Schmalseite eine Weihinschrift zuweist — beides gleich fraglich, und Leto ist nie in einem 12 G.-Kreis zu finden, Dionysos nur auf dem Parthenon und in Olympia nachweisbar. Das Relief mit 12 G.-Zug *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* 425 f. ist eine Fälschung des Neapolitaners Monti, vgl. *Hauser, Neuatt. Rel.* 81; *Urlichs, Woch. klass. Philol.* 1890, 51; *v. Duhn, Verz. d. Abgüsse ant. Bildwerke Heidelberg*[6] nr. 392.

C. Die 12 G. in Rom.

Literatur: *Petersen* (s. o.) 2. Abt. 1868; *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1, 66 ff.; *Aust, RE* 4, 910 f.; *Wissowa, Rel.*[2] 61.

a) Duodecim dei und dei Consentes.

58. Für den dem griechischen Ausdruck *δώδεκα θεοί* entsprechenden lateinischen *duodecim dei* gibt der *Thes. l. l.* 5, 906 nur sechs Belege:

1. *Plaut. Epid.* 610: *duodecim dis plus quam in caelo deorumst immortalium mihi nunc auxilio adiutores sunt et mecum militant* (vgl. 675: *si undecim deos praeter sese secum adducat Iuppiter* — ganz seltene Form in Schema 11 + 1). Eine solche Wendung ist undenkbar ohne die volkstümlichen Anrufs- und Schwurformeln der griechischen Komödie (s. u. H 95) *μὰ τοὺς δώδεκα*. Das Wort *duodecim* kommt im ganzen Plautus nur hier vor, auch *bis sex* hat er nicht. Aber die breite Einzelausführung mit dem militärischen Einschlag ist gut plautinisch (*Fraenkel, Plautin. im Pl.* 18f.). Vergleicht man etwa *Bacch.* 254—256 mit *Menander, Sam.* 91 ff., hat man ein weiteres Beispiel solcher Erweiterung. 2. *Varro r. r.* 1, 4, 4 (dazu s. u. C 71). 3—5: die *duodecim dei* des *Fest. Paul.* 158 gehen auf oskische, die des *Sen. n. q.* 2, 41, 1 auf die etruskischen 12 G. (für beides s. u. D 77, 79) und *Petrons* c. 39 bezieht sich auf die Monatsgötter (s. u. E 87). 6. zu *CIL* 6, 29848b s. u. H 97.

Aus *Ruggiero, Diz. epigr.* 2, 2072 kann noch *duodecim dii[s] sanctissimis* (*Dessau* 4007) hinzugefügt werden.

59. Für den Hexameter scheidet *duodecim* aus (bis auf vulgäre, seltene Ausnahmen: *Thes. l. l.* 5, 2249, 32); *bis sex caelestes* sagt *Ovid, m.* 6, 72; *bis seni* hat *Mart. Cap.* 1, 42 im Context, der die *Ennius*verse (wohl aus dem *deorum concilium* der *Annales*) zitiert:

1 5 2 6 4 3 3
Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
6 1 2 5 4
Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo

(*Vahlen* fr. 62, aus *Apul., de deo Socr.* 2, 121 und *Mart. Cap.* a. a. O., von *E. M. Steuart, Annals of Qu. Ennius* ohne Begründung nicht aufgenommen). Die Metrik nötigt, die Paare des römischen Lectisterniums zu trennen (s. u. C 63, die Nummern sind der Übersicht wegen übergeschrieben). Hübsch, daß wenigstens das Monosyllabon *Mars* noch zu seiner *Venus* rücken konnte, und daß das Brüderpaar Iuppiter-Neptun nicht getrennt wird. Woher stammt die hier befolgte Sitte, alle Männer und Frauen zusammenzustellen (und dann mußten aus metrischer Not, nicht aus Höflichkeit die Frauen voraus, da nicht jede Hexade in einem Hexameter Platz hat)? Ein Homerismus? Denn *Ω* 603 f. heißt es von Niobes, *κ* 5 f. von Aiolos' 12 Kindern: *ἓξ μὲν θυγατέρες, ἓξ δ' υἱέες*. Jedoch auch *Varro* sagt (wegen Ennius?) *r. r.* 1, 1, 4 von den 12 G. des Forums: *Sex mares et feminae totidem*; die von *Varro* im 16. Buch der *ant. div.* behandelten Götter waren *duodecim mares, octo feminae* (*Augustin, civ. dei* 7, 2); *sex mares et totidem feminas* nennt *Arnobius* (s. u. C 79) und *sexque deos sexque deas* heißt es im Spottepigramm (s. u. C 64). Griechische Theologensitte? Schon *Hesiod* zählt die Titanen nach Geschlechtern getrennt auf (s. u. F 88), ebenso das *Schol. Apoll. Rhod.* (s. u. L 103), das auf theologischer Spekulation beruht. Gab es ein Merksprüchlein für den Schulgebrauch? Das griechische Doppeldistichon bei *Petersen* 28 A. 4, das die Namen der 12 G. enthält, ist nicht antik, aber vielleicht führt das *Amphisfrg.* auf schulmäßiges Hersagen der Namen (s. u. L 102). Über Memorierverse der Namen der zwölf Tierkreiszeichen s. *Cumont, Daremberg-Saglio* 9, 1054.

60. Die in Rom übliche Bezeichnung ist *di consentes* (*Wissowa, Rel.*[2] 61; *Aust* a. a. O.; *Thes. l. l. Suppl.* 2; *Onomast.* 565; *Ruggiero, Diz. epigr.* 2, 606 f.). Wir ergänzen die kurzen Angaben *Wissowas*, oben Bd. 1, 922 f. *Varro l. l.* 8, 70 (*aedes* der *d. c.*). Zu den von *Varro r. r.* 1, 1, 4 erwähnten goldenen Statuen und Portikus der 12 G. in Rom s. *Jordan, Topogr.* 1, 2, S. 367; *Richter, Topogr.* 79 f., über ihre Erneuerung s. u. F 92. Hat *Varro* die 12 G. ausführlich behandelt? Man muß es doch a priori annehmen. Ein Frg. teilt *Agahd* dem 15. Buch der *antiqu. divin.* zu (frg. 6, *Fleck. Jahrb. Suppl.* 24 S. 188), also dem Teil über die *di incerti*. Doch konnten die 12 G. für Varro weder subjektiv noch objektiv zu den *incerti* gehören. Da nun *Augustins* Liste der *di selecti* unter 18 Namen die aller 12 G. enthält (nur hier eben nicht paarweise, s. o. C 59), da andrerseits *Augustins* Ausführungen (*civ. d.* 4, 23) über die innerhalb der *consentes* und *selecti* fehlende *Felicitas* notwendig beidemal auf einen 12 G.-Kreis sich beziehen muß, sonst wäre die Pointe verfehlt (s. u. N 109), betrachten wir es als höchst wahrscheinlich, daß Varro die griechisch-römischen 12 G. als *dei selecti* im speziellen Sinn unter seinen *dei praecipui ac selecti*, also im 16. Buch der *ant. divin.* behandelt hat.

61. Die von *Wissowa* erwähnten Inschriften entsprechen folgenden *Dessaus*: *CIL* 6, 102 = *D.* 4003; *CIL* 3, 942 = 4004; *CIL* 3, 1935 = 4005; *CIL* 3, 1061 = 4006. Dazu neu *Cagnat, IGR* 1, 664, s. o. B 31. Die nach *Orelli* angegebene Inschrift (*aediculam concilii deorum dearumque*) ist *CIL* 11, 4082 = *D.* 4002, dazu vgl. noch *CIL* 11, 5750. Neu: *collegio deorum sacrum, CIL* 9, 5730 = *D.* 4001. Der angeführte *Mithras . . . consens, CIL* 6, 736 ist nicht antik, vgl. *CIL* 6, 30823. Ob übrigens unter diesen Bezeichnungen *collegium, concilium, concessus deorum* immer die gleichen Götter, die typischen *consentes* gemeint sind oder auch individuelle Fälle wie die unten in C 73 ff. zu nennenden? Eigenartig der Altar aus Sarmizegetusa (Ulpia Traiana), wo mehrere zu den *consentes* gehörige Götter neben diesen und mit andern zu einem 15stelligen 'Pantheion' zusammengeordnet sind (*Daicovici, Anuarul Institutului de Studii Clasice* 1930, S. 4 des S.-A.); *I(ovi) O(ptimo) M(aximo), Iunoni, Minervae, Diis Consentibus, Saluti, Fortunae Reduci, Apollini, Dianae Victrici, Nemesi, Mercurio, Herculi, Soli Invicto, Aesculapio, Hygiae, Deis Deabusque immortalibus P. Aelius Hammonius Iun(ior) proc(urator) Aug(ustorum duorum).*

62. Warum die Römer die griechische Zahlbezeichnung *οἱ δώδεκα θεοί, οἱ δώδεκα*, auch artikellos *δώδεκα θεοί, Δωδεκάθεον* u. ä. ganz zugunsten der *dei Consentes* zurücktreten ließen, ist nicht klar. Das Zahlwort zu vermeiden, war im Kult doch nicht nötig, der keinen Hexameter verwendet; und in den *duumviri sacris faciundis, tresviri epulones, quinqueviri, seviri Augusta-*

les, septemviri epulones, decemprimi, decemviri, quindecimviri sacris faciundis gab es Personengruppen genug, die eine göttliche Körperschaft von *duodecim dei* hätten stützen können. Nun wird der Name *consentes* auch für oskische und etruskische 12 G. gebraucht (s. u. D 77, 79). Kamen die 12 G. zu den Römern zuerst auf dem Weg über Etrusker und Osker und haben sie deren Bezeichnung dann sozusagen als interpretatio italica für die δώδεκα beibehalten, auch als die reingriechischen sechs Götterpaare auf Geheiß des Sibyllinenorakels, *graeco ritu* gefeiert, zum ersten Male Lectisternien bekamen? *Petersen* 2, S. 39 kann das durch den einfachen, aber allzu bequemen Schluß folgern: weil auf dem Forum 12 *consentes* gewesen seien, weil Tarquinius Priscus das Forum angelegt habe, habe er sie aus Etrurien genommen. Ich komme auf diese Frage einer römischen Rezeption aus etruskisch-italischem Zwölfgötterkult noch zurück. Das läge auf der Linie der von *Altheim* (s. u.) vertretenen Ansichten, die er aber hinsichtlich der 12 G. noch nicht ausgesprochen hat.

b) Das lectisternium der sechs Götterpaare.

63. Seit 217, nach der Niederlage am Trasimenischen See, wurden in Rom nach Befragung der sibyllinischen Bücher u. a. auch eine *supplicatio* und ein *lectisternium* beschlossen (*Liv.* 22, 9, 10). Die Namen der im *lectisternium* (*Wissowa, RE* 12, 1112 f.) vereinigten 12 G. gibt *Liv.* 22, 10, 9; *sex pulvinaria* (in Magnesia waren es drei gewesen, vier Götter = zwei Paare an jedem, s. o. B 42) *in conspectu fuerunt:* nämlich für 1. Iuppiter Iuno, 2. Neptun Minerva, 3. Mars Venus, 4. Apoll Diana, 5. Vulcan Vesta, 6. Mercur Ceres. Diese Reihe (die *Petersen* wegen der sibyllinischen Bücher der Aeolis des 6. Jahrh. zuschreibt!) ist personell die attische, stimmt in der Einzelordnung mit ihr auch in den Paaren 1 und 3—5 überein. Nur 2 und 6 begegnen in dieser Form in griechischen Zeugnissen nirgends, weder auf Listen noch Monumenten. Die Verbindung ist um so auffallender, als sowohl Mercurius wie Neptunus schon bei den ersten römischen Lectisternien, die von 399—327 viermal gefeiert waren (nur für drei Paare: Apoll Latona, Hercules Diana, Mercur Neptun, s. *Steuding,* oben Bd. 3, 2809; *Wissowa, RE* 13, 1111) vorkamen und zwar als Paar verbunden. Woher haben sie ihre Gefährtinnen a. 217 erhalten? Daß in den Sibyllinen die Namen der 12 G. angegeben waren, ist gewiß nicht anzunehmen (richtig so *Ed. Schmidt,* Text zu *Brunn-Bruckmann* 60, S. 3); dann hat man a. 217 entweder nach einem uns nur nicht mehr nachweisbaren fertigen Zwölferkreis gegriffen — der Tarentinische war es nicht! s. o. B 39 —, oder aus römischen Voraussetzungen heraus zwei Paare der attisch-hellenistischen Zwölf umgeordnet. Griechisch-mythologische Zusammenhänge nimmt *Wissowa, Rel.*[2] 61 A. 5 für Minerva-Neptunus an. Aber weil sie sich um den Besitz Attikas gestritten hatten, wobei die 12 G. Richter waren (s. u. H 94), hat der 12 G.-Kult sie sonst nicht gepaart. Den Fries des Niketempels, wo es sich um Triaden zu handeln scheint (s. o. B 13), wird man nicht heranziehen wollen. Trotzdem erklären auch *Altheim, RE* 15, 1798 und *Weinstock, RE* 16, 2524 die Verbindung von Neptun und Minerva aus ihrem griechischen Wesen. Der römische Kult verbindet sonst Minerva doch (außer mit Iuppiter und Iuno in der kapitolinischen Trias) mit Mars oder mit Iuppiter allein (*Altheim, RE* 15, 1791 ff., 1797 f.). Für Mercur-Ceres führt *Wissowa* 'ihre fast gleichzeitige und sicher in innerem Zusammenhange stehende Rezeption in Rom' an. Doch ist Mercur zweifellos unter stärkstem etruskischem Einfluß zu den Römern gekommen (*Altheim, Griech. Götter in Rom* 39 ff., 91 f.). Ältere römische Kultverbindungen für Ceres-Mercurius kennen wir nicht; die Viergöttersteine, die sie gelegentlich verbinden (*Steuding,* oben Bd. 2, 2826; offenbar so selten, daß *Haug,* o. Bd. 6, 313 sie ignorieren darf) geben dafür natürlich nichts aus. Und Neptun-Minerva kommt (nach *Wissowa,* o. Bd. 3, 204) auch nur vereinzelt auf Inschriften vor. Unsere Frage, wie die zwei Paare entstanden sind, läßt sich offenbar mit rein griechisch-römischen Mitteln nicht lösen. Da nun das Lectisternium (wenn auch nicht das für 12 G.) in Rom älter zu sein scheint als 399 und in Etrurien schon im 5. Jhd. vorkommt (*Wissowa, Rel.*[2] 423; *Altheim, Röm. Religionsgesch.* 2, 28; 91 f.; 94 f.; *Messerschmidt, Studi Etruschi* 3, 519 f.; *W. Hoffmann, Wandel u. Herkunft d. sibyll. Bücher,* Diss. Leipzig 1933, 19 A. 34), so liegt es nahe, wie beim Titel *consentes* auch hier an etruskischen Einfluß zu denken. Da wir die Einzelnamen der etruskischen 12 G. aber nicht kennen (s. u. D 79), ist nichts Sicheres auszumachen; eine Vermutung wird unten zur pompejanischen Reihe (C 67) ausgesprochen. Die große Bedeutung der Feier des Jahres 217 beruht darauf, daß nun die Trennung von *di indigetes* und *novensides* im Staatskult aufgehoben ist und Rom unter dem (für jenes Jahr allerdings nicht explicite bezeugten) Namen der *consentes dei* das Gegenstück zu den δώδεκα θεοί der Griechen hat. Wie diese in Athen und sonst auf der ἀγορά verehrt werden (s. u. K 11), wie für ihr Theoxenion in Magnesia (s. o. B 42) die ἀγορά bezeugt ist, findet auch in Rom das Lectisternium auf dem Forum statt (*Liv.* 40, 59, 7: *in foris publicis*; die Überlieferung schützt *Wissowa*[2] 422, 5; *RE* 12, 1114), und dort bezeugt auch Varro die 12 goldenen Statuen (s. o. C 60).

64. Die berüchtigte *cena quae* δωδεκάθεος *vocabatur* des Octavianus aus dem Jahr 40 gilt als eine Parodie dieser Lectisternien (*Wissowa*[2] 61, A. 3). Nach *Sueton, Aug.* 70 nahm Octavian mit seinen *convivae* daran Teil *deorum dearumque habitu,* er selbst *pro Apolline ornatus.* Antonius gab in einer Invektive gegen ihn die Namen der Teilnehmer an. Ein anonymes Epigramm (bei *Sueton* = *FPL* p. 103 *Morel*) bezieht sich auf diese cena: *Cum primum istorum conduxit mensa choragum sexque deos vidit Mallia sexque deas* (auch hier wieder jene o. C 59 behandelte Trennung nach Geschlechtern!),

impia dum Phoebi Caesar mendacia ludit, dum nova divorum cenat adulteria: omnia se a terris tunc numina declinarunt, fugit et auratos Iuppiter ipse thronos. Als noch Getreideknappheit entstand, witzelte man: *omne frumentum deos comedisse et Caesarem esse plane Apollinem, sed Tortorem.* Diese neuerdings oft behandelte *cena* (*Heinen, Klio* 11, 140; *Holland, Wien. Stud.* 45, 83; *Scott, Class. Philol.* 24, 140 f., *Mem. Acad. Rome* 11, 30 f.; *Bickermann, ARW* 27, 25 A. 1; *Immisch, Roms Zeitwende* 28; 32 f.; *L. R. Taylor, Divinity of Roman Emperor* 119; *Eitrem, Symbol. Osloens.* 10, 42 f.; *Altheim, Röm. Rel.-Gesch.* 3, 65 f.; *Weinreich, Menekrates-Zeus* 16 A. 72; 25 f.) zeigt, neben den Ernst der sonst vorhandenen Anschauung vom 'Apollgleichen' Augustus gehalten, entweder die ganze Bipolarität des Herrscherkultes (die unsere Gelehrten meist gar nicht verstehen) und seiner Formen: man kann sie ernst nehmen und sich doch zugleich über das fragwürdige Gottesgnadentum einmal lustig machen; oder aber ein tatsächlich ernsthaft zu wertender Anlaß erscheint uns nur in der tendenziösen Beleuchtung dieser Zeugnisse aus der zeitgenössischen Invektivenstimmung als frivoles Spiel (so *Altheim* a. a. O.). Daß in jedem Fall hier tatsächlich an die 12 G.-Mahle als Vorbild zu denken ist, erhellt aus einer noch nicht angestellten Überlegung. Die 12 ist dem Römer als Symposienteilnehmerzahl auffällig. Von 3—9 ist es das richtige, *Varro, Men.* 333 (*Gell., n. A.* 13, 11): *a numero Gratiarum ... ad Musarum.* Wer 12 einführt, tut es folglich, so variieren wir *Varro, ad numerum duodecim deorum.* Aus 12 bestand der ἀμιμητόβιοι-Klub des Antonius (*Plut. Ant.* 28, 5), da wird man sich ähnlich olympisch aufgeführt haben (*Eitrem* a. a. O.), Antonius als νέος Διόνυσος (*Immisch* 13 ff.). Die Zwölfzahl der Teilnehmer (an 4 *mensae*) in der Basilika bei Porta Maggiore ist nicht römisch, sondern wahrscheinlich pythagoreisch, jedenfalls sakral (*Carcopino, Basilique Pythagoricienne* 247 ff.). Nach *Hist. Aug., Verus* 5 soll Verus zuerst ein *convivium* von 12 Teilnehmern veranstaltet haben, gegen den Spruch *septem convivium, novem vero convicium.* Also 3, 7 und 9, die römischen heiligen Zahlen sind im allgemeinen das Richtige, 12 ist ganz auffallend (Scheu vor der geraden Zahl? *numero deus impare gaudet?* Ist nur bei 'Göttern' die gerade Zahl nicht gefährlich? Ist sie beim Symposion erst seit der Häufigkeit von 12 G.-Mahlen in augusteischer Zeit auch profan öfters vorgekommen, vgl. *Horaz, sat.* 1, 4, 86, wenn da nicht vielleicht gar an diese höfischen Sitten zu denken ist?).

Wie lange die 12 G.-Lectisternien gefeiert wurden, weiß man nicht sicher. Ein nach dem Ausbruch des Vesuv veranstaltetes Lectisternium bezeugen jedoch noch Münzen des Titus, auf denen begreiflicherweise die Götterpaare nicht selbst dargestellt, sondern jeweils durch ihre charakteristischen Symbole vertreten sind. Die Paare sind die alten, nur beim 3., 5. und 6. ist innerhalb des Paares die Reihenfolge der zwei Symbole vertauscht (*Mattingly, Coins of Roman Empire* 2, 231 ff. u. Einleitung LXXII f.). Endlich aus *Hist. Aug. Marc. Aur.* 13, 2 möchte *Wissowa, RE* 12, 1113 die alten Lectisternien noch für diese Epoche erschließen.

c) Die 12 G. in der pompa Circensis und im Triumphzug.

65. Wie in den griechischen Prozessionen zu Aigai und Magnesia (s. o. B 28. 42) wurden auch bei der *pompa Circensis* an den Ludi Romani Statuen von vielerlei Göttern von Männern auf der Schulter getragen (und dann wohl bei den Spielen aufgestellt), *Dion. Hal.* 7, 72, 13: θεῶν εἰκόνες ἐπόμπευον ὤμοις ὑπ' ἀνδρῶν φερόμεναι. Sie waren nach griechischem Vorbild gestaltet, und als erste Kategorie nennt *Dion. Hal.* diejenigen Διὸς καὶ Ἥρας καὶ Ἀθηνᾶς καὶ Ποσειδῶνος καὶ τῶν ἄλλων, οὓς Ἕλληνες ἐν τοῖς δώδεκα θεοῖς καταριθμοῦσιν. Von den προγενέστεροι erwähnt er Κρόνου καὶ Ῥέας u. a., also das Paar, das in Olympia in den Zwölferverein um 400 kam (s. o. B 22). Es folgen dann noch Namen τῶν ὕστερον und der ἡμίθεοι. Ist das rhetorische Rangordnung? Schwerlich; die zwölf werden wirklich an erster Stelle auf die vielen Gruppen des Kultpersonals gefolgt und in der Mitte des Weges getragen worden sein, dann folgten die an Rang nicht gleichwertigen stufenmäßig geschichtet. Sowohl in der Isisprozession wie in unseren heutigen ist ja diese Crescendo- und Decrescendoform üblich.

66. Bekanntlich ist die *pompa circensis* dem Triumphzug nachgebildet (*Wissowa*[2] 452); gingen da auch die 12 G. mit? Der Triumphator bei ihnen wie Philippos von Makedonien (s. o. B 28) im Bilde ihnen zugesellt als Juppitergleicher Führer der 12 G.? Er war ja, *Iovis Optimi Maximi ornatu decoratus* (*Liv.* 10, 7, 10), wie man gewöhnlich annimmt (Literatur bei *Deubner, Hermes* 69, 316 ff., dessen Widerspruch erst entscheidend würde, wenn er durch eine sichere Parallelstelle nachwiese, daß im klaren Latein eines *Livius* der Ausdruck *I. O. M. ornatus* heißen kann: 'der im Tempel des I. O. M. befindliche Ornat') an diesem Tage dessen Inkarnation. Das konnte den Triumphator jedoch nicht als τρισκαιδέκατος θεός erscheinen lassen, denn die Prozessionsstatuen und der lebende Triumphator-Gott schließen sich nicht zur Einheit eines Kreises zusammen. Sonst hätte eine Einzelheit aus Caesars Triumphzug a. 45 nach Munda für Cicero nicht so anstößig sein können (*Ad Att.* 12, 45, 2; 48; 13, 28, 3). Hier wurde tatsächlich Caesars Elfenbeinbild in der *pompa* mitgetragen (*Suet. Caes.* 76: *iuxta deos*) oder auf eigenem Wagen gefahren (*Dio* 43, 45, 3) μετὰ τῶν θείων ἀγαλμάτων. Wie er bei gleichem Anlaß eine Statue auf dem Kapitol zum festen Kreis der acht römischen Könige hinzu erhielt (*Dio* a. a. O.) — als 'Überschüssiger', der die bedeutsame Neunzahl voll macht, denken wir —, so muß er auch bei der *pompa* zu den δώδεκα (vgl. C 65 *Dionys. Hal.*), weil sie ein fester Kreis waren, gekommen sein, im Elfenbeinbild. Das heißt aber: Caesar war wirklich τρισκαιδέκατος, genau wie Philippos, wie die Hadrianstatue in Zeusbildung in Kyzikos bei den

δώδεκα (o. B 47). Augustus, den Virgil zwölf göttlichen Mächten anreiht (s. u. C 72), war sonach nicht der erste 'Dreizehnte' in Rom, sondern der Triumphator Caesar, den man,



Abb. 5. Fresko aus Pompeji.

wir verstehen das jetzt viel klarer, als Δία Ἰούλιον anredete (*Dio* 44, 6, 4). Da man sich in Rom bei diesem Siege in göttlichen Ehren Caesars nicht genug tun konnte (*Herzog-Hauser, RE Suppl.* 4, 818; *Groebe, RE* 10, 250; *L. R. Taylor, The Divinity of Roman Emperor* 65 f., *Nock, Harvard Stud. Class. Philol.* 41, 1 f.), scheint

es sich wirklich um die Übernahme eines im Hellenismus nach Philipp wohl nur zufällig nicht mehr nachweisbaren Zeremoniells gehandelt zu haben.

d) Zwölfgötterfresken in Pompeji.

67. Die griechische Bildung der Prozessionsstatuen der 12. G. hob *Dion. Hal.* a. a. O. hervor (s. o. C 65). Wie die goldenen am Forum aussahen (C 60), weiß man nicht. Worauf die 12 G.-Fresken in Pompeji zurückweisen, läßt sich beim Mangel an erhaltenen griechischen Wandmalereien der δώδεκα nicht sagen.

Erhalten sind zwei Fresken (*Drexel, Anhang zu Mau, Pompeji*² 39), das eine vom Eckhaus des *Vicolo dei dodici iddii* und der *Via dell' Abbondanza,* das andere in einer Nische an der Außenwand eines Hauses der gleichen Straße, die 12 G. jeweils frontal nebeneinander dargestellt. Das erste (*Helbig, Wandgemälde* nr. 7; *Annali* 1850 tav. K; *Fiorelli, Pomp.* 1, 3, S. 211; *Roux-Barré, Herc. Pomp.* 4, 11; *Gerhard, Ak. Abh.* 211; *Petersen* 2, 47, Taf. C; *Müller-Wieseler-Wernicke,* 2⁴ 62 ff., Taf. 6, 2; *R. M. Peterson, Cults of Campania* 226; *S. Reinach, Répert. de la Peinture* 1, S. 5, 2) gibt 1. Vesta, 2. Diana, 3. Apoll, 4. Ceres, 5. Minerva, 6. Juppiter, 7. Juno, 8. Vulcan, 9. Venus (Pompeiana), 10. Mars, 11. Neptun, 12. Mercur, verzichtet also auf Paarung, hat nur in 2, 3 eine stehende Dyas, in 5—7 die kapitolinische Trias, in 11, 12 die in den ältesten Lectisternien verbundenen Neptun-Mercur (s. o. C 63), in 8—10 eine weitere, mythologisch verbundene Trias. Materiell sind es die 12 G. des Staatskultes. Römisch ist der Esel bei Vesta, bemerkenswert, daß Juppiter bartlos gebildet (s. o. Sp. 746) und als starke Mittelachse des Bildes durch seine Stellung wie durch das lange Zepter hervorgehoben ist.

Dagegen läßt das zweite Fresko (*Notizie d. Scavi* 1911, 418, Fig. 2; 420, Fig. 2a; *Reinach* a. a. O. 6 nr. 2; *Arch. Anz.* 1913, 162 ff., Abb. 17; *Kappelmacher, Röm. Lit.* 84; *Saxl, Mithras* 75, 4, Taf. 30, Fig. 165, darnach unsere Abbild. 5), jeweils einen Gott und eine Göttin miteinander wechseln: 1. Juppiter, 2. Juno, 3. Mars, 4. Minerva, 5. Hercules, 6. Venus Genetrix, 7. Mercur, 8. Proserpina, 9. Vulcan, 10. Ceres, 11. Apoll, 12. Diana, aber das sind nicht alles sinnvolle Paare. Auffällt, daß Vesta und Neptun der ersten Darstellung hier fehlen, dafür sind Proserpina und Hercules eingetreten. Mars trägt oskische Rüstung, deshalb denkt *Delbrueck, Arch. Anz.* a. a. O. an ein vorrömisches Kultbild, auf das der Typus zurückgehe. Wir haben oben C 63 für die Lectisternien der 12 G. in Rom etruskische Vermittlung erwogen, sollten oskische daneben auch in Frage kommen? Die Osker hatten auch 12 G., der einzige, den wir mit Namen kennen, ist gerade Mamers-Mars (s. u. D 77). Da es sich hier aber um große Kunst als Vorbild handelt, scheidet Oskisches aus, und wir sehen nur soviel, daß die δώδεκα durch etruskische Vermittlung sowohl zu Römern wie Oskern gelangt sein können.

e) Erschlossene und zweifelhafte Beispiele von 12 G.-Kult.

68. Augustus unter den Zwölf fanden wir in der seltsamen *cena δωδεκάθεος* (s. o. C 64). War sein Mausoleum ein ernsthaftes *Δωδεκάθεον?* Über Rundbau und Dodekatheon s. u. K 101. Die erhaltenen Substruktionen bieten zwölf halbkreisförmige Nischen, und *Kornemann* (*Mausol. u. Tatenbericht d. Augustus* 5 f.) nimmt an, daß in der dem Eingang gegenüberliegenden Apsis Augustus' Grab war, davor seine Statue; entsprechendes würde für die anderen anzunehmen sein. *Reitzenstein* findet hier wie im Proöm von *Virgils Georgica* (s. u. C 72) Augustus als Aion (d. h. als Herrn bzw. als die Summe der Dodekas), *Iran. Erl. Myst.* 229 A. 4. Wenig wahrscheinlich, denn es wurden auch Mitglieder der Familie bestattet, die nicht *divi* waren (*Weiß, RE* 14, 2409). Eher wäre an Philipps Heroon in Olympia und alexandrinische Mittelglieder (*Weinreich, Lyk. Rel.* 39) zu erinnern.

Im Pantheon waren zweifellos die *consentes* vertreten, ob aber paarweise in sechs der sieben Nischen angeordnet und Caesar als *τρισκαιδέκατος* in der Mitte, ist ungewiß (*Weinreich* 37 ff.; *Koethe, JdI* 48, 1933, 190).

Von Tiberius' zwölf Villen auf Capri (*Tac. ann.* 4, 67) hieß nach üblicher Annahme die erste *Villa Iovis,* und man glaubte, alle zwölf seien nach Göttern genannt gewesen (*Wölfflin* u. a., auch *Hülsen, RE* 3, 1547). Doch gibt bei *Sueton Tib.* 65, worauf man sich neben *Tacitus* stützt, die beste Überlieferung *villa, quae vocatur Ionis,* nur Lδς und die Ausgaben vor *Ihm* bieten *Iovis; Iunonis* hatte *Heinsius* vorgeschlagen, vgl. *Ihm, Hermes* 36, 287 ff. und *Nipperdey-Andresen* zur *Tac.*-Stelle. Aber was soll man sich unter einer *Villa Ionis* vorstellen? Und *Tac.* gesuchter Ausdruck a. a. O. (*Tiberius duodecim villarum nominibus et molibus insederat*) läßt doch darauf schließen, daß die *nomina* nicht minder pompös waren wie die *moles* der Bauten. Nur können die 12 G.-Namen keinen Bezug auf Tiberius' eigene Person haben, da er ja das Gottmenschentum für sich selbst abgelehnt hat.

Auf der Trajanssäule (*Cichorius, Rel. d. Trajanssäule* Taf. 66) opfert der Kaiser vor einem Bauwerk mit großer Exedra an sechs Altären. *E. Petersen, Mél. Boissier* 392 f. hat dabei Opfer an die 12 G. erkannt; auch Alexander d. Gr. tat das an der Grenze zum Barbarenland (s. o. B 52). Dagegen ist *Petersens* Deutung eines Baues in Timgad als Dodekatheon unhaltbar, vgl. *Weinreich, Lyk. Rel.* 37. In den 12 G., denen wohl Trajans Opfer gilt, werden wir die *consentes* des Staates vermuten, nicht jene Gruppe, die die Arvalbrüder beim Auszug Trajans anriefen (s. u. C 69).

f) Andersartige Götter-Dodekaden in Rom, Gallien, Germanien.

69. Das römische Ritual kann bei gewissen Gelegenheiten Gottheiten zu einer Dodekade in einer durch den Anlaß des Gebets bedingten Auswahl zusammenordnen. *Wissowa, Hermes* 52, 96 vergleicht die von den Arvalbrüdern a. 101 bei Trajans Auszug nach Dacien und a. 213 beim Dankopfer für Caracallas Alemannensieg angerufenen Gottheiten (*CIL* 6, 2074 I, 25 ff. und 2086, 22 ff.):

a. 101	a. 213
Iuppiter O. M.	Iuppiter O. M.
Iuno Regina	Iuno Regina
Minerva	Minerva
Iovis Victor	Salus publica
Salus reip. p. R. Quir.	Mars ultor
Mars Pater	Iuppiter Victor
Mars Victor	Victoria
Victoria	(2) Lares militares
Fortuna Redux	
Vesta Mater	Fortuna Redux
Neptunus Pater	Genius des Kaisers
Hercules Victor	Iuno der Kaiserinmutter

Sieben Namen sind gemeinsam, fünf verschieden, wesentlich ist die Gesamtzahl; für Einzelheiten s. *Wissowa,* der auch zeigt, daß solche Ordnungen nicht eine Neuerung der Kaiserzeit sein können.

70. Auch die Bauernreligion kennt besondere 12 G.-Kreise. Der Bauer bedarf des göttlichen Segens in besonderem Maße, wenn sein Werk gedeihen soll (Überblick über die vielen Gottheiten der Landwirtschaft bei *Orth, RE* 12, 660 ff.). Nach *Fabius Pictor* (*Hist. Rom. rel.* 1, 112, 12 *P.* = *Serv. Dan.* zu *Georg.* 1, 21) ruft der Flamen beim *sacrum Cereale* für Tellus und Ceres folgende Götter an: Vervactorem, Reparatorem, Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem. Der viel behandelte Götterkreis (*Steuding,* o. Bd. 2, 181 und in der alphab. Liste der Indigitamenta über die einzelnen Namen; *Usener, Götternamen* 76; *Wissowa, Rel.*² 25; *Ges. Abhandl.* 309 ff.: *Hermes* 56, 97 A. 3; oben 5, 334; *v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Rel.* 158 f.; *Weinreich, Lyk. Rel.* 19; *Fowler, Rel. Exper. Rom. People* 163; *Richter, RE* 9, 1365; *Bickel, Altröm. Gottesbegriff* 28; 30 f.; *Deubner* bei *Chantepie-Bertholet, Handb. Rel.-Gesch.* 2, 443; *Frazer,* Worship *of Nature* 1, 331; *Ohrt* a. a. O.) trifft eine Auswahl aus einer großen Menge solcher 'Funktions'- oder 'Sondergötter' (*proprii dii, qui singulis actibus praesunt,* sagt *Serv. Aen.* 2, 241) auf Grund der typischen Gruppenzahl. Daß es sich um Auswahl handelt, sehen wir aus der Existenz noch anderer agrarischer Numina solcher Art, vgl. *Usener, v. Domaszewski, Orth.* Dem uralten Sinn der Zwölfzahl in der Zeitrechnung entsprechend (s. o. A 2) begleiten diese zwölf Gottheiten gleichsam das ländliche Arbeitsjahr, vom Schollenbrechen, Zweitpflügen usw. bis zum Aufspeichern und Ausgeben des Getreides. Aber einen ursächlichen Zusammenhang mit dem Jahr von 12 Monaten möchte ich damit nicht voraussetzen, da wir das Alter dieses Götterkreises nicht kennen. Er wäre m. E. auch schon im ältesten römischen Jahr, dem 'Romulus'jahr von 10 Monaten denkbar. Eine Bezugnahme auf die Zeitrechnung könnte erst für das dann aufgekommene Zwölfmonatsjahr, das den 12 Lu-

nationen entsprach (*Bickermann, Chronologie* 17) angenommen werden. Ohne auf das allgemeine Problem der Sondergötter eingehen zu wollen (zuletzt *H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik . . . Augustins,* Diss. München 1930), darf mindestens das gelten, 'daß alte, echte Volksgötter den Grundstock bildeten' (*Deubner* a. a. O.), und daß dieser Kreis des *sacrum Cereale* als Ganzes echt und alt ist. In der neueren Diskusssion wird meist zu wenig beachtet, daß diese römische Art, einen Gesamtkreislauf von Tätigkeiten in einzelne Akte zerlegt aufzufassen und jedem einen besonderen Patron oder Bewirker vorzusetzen, einer Eigenheit auch der primitiven und der volkstümlichen Sprache entspricht (*Weinreich, Zwölfgötter* 320 A. 2, mit Literaturangaben), die sehr häufig Handlungen, statt sie in ihrer Allgemeinheit zu erfassen und durch einen allgemeinen Verbalbegriff auszudrücken, in Unterabschnitte zerteilt, deren jeder durch ein vollständiges Verbum ausgedrückt wird, nicht nur, weil das konkrete Anschaulichkeit gibt, sondern weil der übergeordnete, abstraktere, schon mehr reflektierende Allgemeinbegriff, der Generalnenner, u. U. noch gar nicht konzipiert ist. *Farnell, Greek Hero Cults* 80 ff. zieht mit Recht Beispiele aus primitiven Kulturen heran, ebenso *Cassierer, Sprache und Mythos* 36, der auf die Eweer verweist; ihre Sprache ist besonders gekennzeichnet durch jene Eigenschaft, und gerade bei ihnen gibt es Augenblicks- und Sondergötter in größter Fülle. Das *sacrum Cereale* ist nicht nur ritueller Ausdruck einer 'psychologischen' Tendenz, die im Volksbewußtsein eingewurzelt ist (*Fowler*), sondern es spiegelt eine Denk- und Sprachform primitiver Art, die die Griechen längst überwunden hatten. Wohl besitzen sie einzelne 'echte' Sondergötter (man muß an *Useners* Material mit *Farnell* vieles abziehen), aber im Ritus weisen sie sie nicht mehr in festen Gruppen auf.

71. Varros Proömium zu *r. r.* l. Hat beim *sacrum Cereale* uralter Kult ländliche Patrone zur Dodekas gruppiert, so tut Varro selbst in literarischer Fiktion ähnliches, indem er das übliche Schema der Musenanrufung beim literarischen Werkbeginn abwandelt und sinnvoll dem Charakter seines Werkes angemessene 'Helfer' anruft (*r. r.* 1, 4 ff.). 'Nicht die Musen, sondern *XII consentes deos*' ruft er an, und zwar 'nicht die vom Forum' (auch nicht, so fügen wir hinzu, die zu eng funktionsgebundenen Zwölf des *sacrum Cereale*), sondern er erbittet zu Patronen jene Zwölf, *qui maxime agricolarum duces sunt,* nämlich: 1. Juppiter Tellus, 2. Sol Luna, 3. Ceres Liber, 4. Robigus Flora, 5. Minerva Venus, 6. Lympha und Bonus Eventus. Die sechs Paare sind natürlich keine kultisch bestehende Dodekas (das hat *Wissowa* bewiesen, *Rel.*[2] 61 A. 6; *Hermes* 52, 98, *v. Domaszewski* 124 A. 4), deshalb gibt er jeweils Gründe für die Wahl an. Wir vermuten, so hat er auch bei der Erörterung der *dei selecti* nach Gründen geforscht (s. o. C 60). Er ordnet, analog den staatlichen *consentes,* Paare zusammen, hat aber sieben weibliche, fünf männliche Einheiten — das Umgekehrte fanden wir bei der Selektion, die um 400 in Olympia eintrat, s. o. B 22 —; aber er wagte nicht, wie man's dort mit den Chariten tat, die kultische Mehrheit der *Lymphae* als einstellig zu nehmen, daher der Singular. Am Schluß steht *Bonus Eventus*, also in den Zwölfen drin, nicht daneben wie in Athen Agathe Tyche einmal (s. u. N 109). Sollte *Augustins* Kritik am Fehlen der Felicitas in den *consentes* bzw. *selecti* (s. o. C 60) auf einer Bemerkung *Varros* beruhen, der hier für seine Person das Manco vermieden hat?

72. Virgils Proömium zu *Georg.* I. Die gerade erschienenen *r. r. l. Varros* gaben dem Freund Octavians die literarische Anregung, auch einen Zwölferkreis individueller Art aufzustellen, den Octavian als 13. krönt (*Wissowa, Hermes* 52, 92 ff.; *Reitzenstein, Iran. Erlös. Myst.* 224 f.; *Troje, ARW* 22, 114 A. 2; *Taylor, Cult of Emperor* 149 f.; *M. Schmidt, Komposition von V. Georgika* (in *Drerups Studien* 15, 2/3); *Weinreich, Zwölfgötter* 321 f.; vereinzelter Widerspruch: *Witte, PhW* 1926, 511; *Klotz, PhW* 1931, 1243 f.). Keine Musenanrufung als Beginn, sondern Themastellung, dann zwölf Mächte, die im Jahreslauf des Landwirts bedeutsam sind: 1. Sol Luna = Paar 2 *Varros*; 2. Liber Ceres = 3 *V.*, 3. Fauni Dryades (*Virgil* wagt Gruppen gleichartiger Wesen als einstellig zu nehmen, vgl. Chariten in Olympia, s. o. B 22), 4. Neptun (gewichtiger, kosmischer Ersatz der Lympha *V.*s) und Aristäus (mit Ethnikon dieser Name nur umschrieben), 5. Pan Minerva (Minerva = 5 a *Varros*, ebenfalls im vorletzten Paar), 6. Triptolemos (funktionell, als εὑρετής *aratri* umschrieben) und Silvanus (der uns auf einem 12 G.-Relief begegnen wird, s. u. C 74). Das sind vier gemischte Paare und zwei männliche, bei *Varro* war es anders, s. o. Wie bei Inschriften, die nach 12 G. noch „alle Götter" anrufen, wie in der *pompa Circensis,* wo nach den zwölf die *di minorum gentium* kommen (s. o. C 65), folgt nun bei *Virgil*: *dique deaeque omnes, studium quibus arva tueri . . .,* und nun die Krönung — τρισκαιδέκατος θεός — *tuque adeo . . . Caesar,* und zwar als kosmischer Herr, als *novum sidus* zu den *tardis mensibus,* zwischen Erigone und Skorpion, dadurch deutlich als 13. Himmelszeichen gekennzeichnet (*Wissowa* 103 f.). Die Brücke zum agricolaren Zwölferkreis, vom Himmel zur Erde, den Kosmos umfassend, schlägt v. 26 ff.: *te maximus orbis auctorem frugum tempestatumque potentem accipiat etc.* Diese echt virgilsche imitatio — weit über die von *Varro* empfangene Anregung hinausgehend — benutzt noch eine Beziehung, die wir später (u. E 80 ff.) behandeln, die zwischen der Zwölfheit der Götter, des Tierkreises und der Monate, und reicht (nach *Reitzenstein, Troje*) in die Aionvorstellungen hinein (der 13. als Einheit für sich und zugleich als Summe der zwölf) und biegt den Triskaidekatos Theos des Hellenismus sowie Caesars (s. o. C 66) zu einem eigentümlichen, kosmischen Triumphalzug um. Der Sinn von *Virgils* Erweiterung des teils verwerteten teils umgestalteten Zwölferkreises *Varros*: er weiß, mit dem Segen all der zuvor

angerufenen Gottheiten allein ist es noch nicht getan. Aber wenn Octavian, groß wie ein Gott, gleichsam als irdischer Iuppiter (vielleicht ist darum dessen Name, mit dem *Varro* begonnen hatte, ausgeschieden), über den befriedeten Erdkreis herrscht, dann braucht der römische Bauer nicht mehr im Bürgerkrieg zu stehen; dann feiert das Schwert, und ungestört führt wieder Männerhand den Pflug; dann gedeiht das schöne italische Land, und dann ist der Landmann, vom Segen aller Götter durch das Arbeitsjahr geleitet, wieder gesunde Stütze des gesundeten Staates! Ich denke, so gesehen erhebt sich *Virgils* Beginn, aus tiefer Einsicht in die politischen und sozialen Triebkräfte der Zeit, weit über ein hellenisierendes Herrscherenkomion.



Abb. 6. Relief aus Marbach

73. Die römischen *consentes* in den Provinzen lernten wir oben C 61 kennen, jedoch Darstellungen des römischen Staatskreises fehlen hier. Wohl aber sind einige Denkmäler bekannt geworden, die Götter, zum Teil epichorische, nach dem Schema der 12 oder 12 + 1 individuell zusammenstellen.

Ein vierseitiger Altar (1. Jh.?) aus Mavilly (ältere Lit. bei *Espérandieu, Rec. gen. d. Bas-reliefs d. l. Gaule Romaine* 3, nr. 2067, S. 161ff.; *Reinach, Cultes, Mythes et Religions* 3, 166ff., 200ff.; *Répert. de Reliefs* 2, 306; *Weinreich, Trisk. St.* 15f.) zeigt, in acht Zonen geordnet, a) Juppiter, Neptun, b) Venus, Vulcan, widderköpfigen Schlangengott, Mars, Minerva, d) Ceres, Apoll, Diana, e) Mercur, Vesta, Iuno. Ist die Schlange nicht Attribut des Mars, sondern der bekannte keltische Gott (was nach der Größe des Tieres anzunehmen sein wird, vgl. auch *Mac Culloch* bei *Chantepie de la Saussaye — Bertholet, Lehrb. d. Rel.-Gesch.*[4] 2, 617), so haben wir Zutritt des einheimischen „Überschüssigen" zum Kreis der importierten *consentes* (so *Reinach, Rev. Arch.* 1913, Bd. 2, 281 und *Weinreich* a. a. O.). *Wissowas' Polemik* (*Arch. Rel. Wiss.* 19, 48) gegen *Reinach* bezieht sich nicht auf die Deutung der 12 G. auf die *di consentes* als solche, sondern darauf, daß er sie hier dargestellt wissen wollte in einem '*type antérieur aux influences directes de l'art grec sur l'art romain*'.

74. *Wissowa* (*Herm.* 52, 100 A. 3) fragt, ob wir einen individuell zusammengesetzten 12 + 1 Kreis haben auf dem Bonner Altar *CIL* 13, 8007; *Buech. CEL* 20. Da kommt zu Concordia, Grannus, Camenae, Lar Martis et pacis (sicher einstellig) der *deorum stirpe genitus Caesar* hinzu. Er ist jedoch nur dann der 13., wenn wir die Musen als 9 Einheiten rechnen, und das wird kaum gehen. Denn weder in Olympia noch bei Virgil darf man die korporativ auftretenden Gottheiten Chariten, Faune, Dryaden (s. o. C 72), statt sie jeweils als einstellige Gruppe zu betrachten, einzeln zählen. Das tut nur der Witz, den Stratonikos macht: 9 Musen, 1 Apoll (in seinem Studio), 2 Zuhörer = 12 Schüler (s. u. L 102).

75. Ein Votivrelief aus Marbach (*Goessler, Führer Altert. Stuttgart* 51; *Kurzer Führer* 18; *Mettler, OR Limes* B 58 (Benningen) 15, Taf. 4, 1; *Haug-Sixt, Röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs*[2] nr. 331; hiernach unsere Abb. 6; *Reinach, Répert. Rel.* 2, 87; *Paret, Urgesch. Württembergs* Taf. 2, 2; *Drexel, 14. Bericht Röm. Germ. Kommission* 46; *Germania* 8, 56 u. 59 A. 57; *Koepp, Germania Romana*[2] 4, S. 42, Taf. 18, 4; *Espérandieu, Recueil gén. des Bas Reliefs de la Germanie Romaine* 695; *Wissowa, GGA* 1916, 664; *Fehrle, Tacitus' Germania* Taf. 5) ist 'gewiß nicht zufällig mit 12 Gestalten' gefüllt (*Drexel*). Aber es ist ein individuell zusammengestellter Zwölferkreis, dessen einzelne Gestalten nicht alle sicher zu benennen sind. Zweistreifige Komposition, in der Mitte, durch beide Streifen hindurchgeführt, Mercur mit Bock l., Hahn mit Schildkröte r., also stark in die Augen springende, doppelt so große Hauptperson; man möchte *Ovids* Vers *met.* 6, 72f. *bis sex coelestes medio Iove . . . augusta gravitate* sinngemäß variieren! Im oberen Streifen l. eine Gestalt, die wegen zackenähnlicher Gebilde am Kopf von *Mettler* und *Espérandieu* als Cernunnus gedeutet wird, aber doch offen-

bar als sitzende Göttin zu gelten hat (Epona? so *Goessler* jetzt, Mater deum *Haug-Sixt,* Herecura *Koepp*). Sicher folgen dann: Iuppiter, Iuno, wahrscheinlich Ceres, rechts von Mercur Fortuna, Apoll als Sol, Silvanus (mit Hund), Silvanus auch bei *Virgil,* s. o. C 72. Im unteren Streifen l. Castor, Mars; r. Hercules, Pollux (*Espérandieu* gibt für die inneren umgekehrt Hercules und Mars als Benennung), die Dioskuren im üblichen antithetischen Schema, so daß trotz provinzialer Arbeit durch die starke Mittelachse des Mercur und die Antithese unten eine straffe Geschlossenheit der Gruppe augenfällig wird. Sie zerlegt sich in 7 (oben) + 5 (unten) Gestalten. Eine Inschrift fehlt, aber der Fundort war ein wichtiger Handelsplatz, und so wird es sich um die Weihung eines peregrinen Kaufmanns handeln, der in erster Linie den Segen des Mercur, aber überhaupt von zwölf hilfreichen '*di consentes*' individueller Prägung erhofft oder für ihn gedankt hat. Wieweit hier wie in Mavilly (s. o. C 73) unter den antiken Göttergestalten kraft der interpretatio Romana einheimische sich verbergen, läßt sich nicht sagen.

76. Das große Mithrasrelief von Osterburken (*Stark, Zwei Mithräen; Cumont, Textes et Monuments* nr. 246, Taf. 6; *Reinach, Rép. Rel.* 2, 56; *Koepp, Germania Romana*² 4, nr. 3, Taf. 36; *Espérandieu, Recueil gén. Bas-Reliefs Germanie Romaine* nr. 200; *Saxl, Mithras* 75 f., Taf. 30, Abb. 164 (nur die 12 G.-Gruppe, hiernach unsere Abb. 7) zeigt über dem stiertötenden Mithras im Bogen den Zodiakus, in dessen Mitte darüber, also im Himmel wohnend, eine 12 G.-Gruppe: Juppiter thronend in der Mitte, neben ihm von r. nach außen Iuno, Minerva, Venus, links von außen nach der Mitte zu Apoll, Mars, Hercules. In der oberen Reihe, halbverdeckt, r. über Juppiter die ihn kränzende Victoria und außen r.



Abb. 7. Ausschnitt aus Mithrasrelief Osterburken.

Neptun, auf der l. Seite von l. nach r. Diana, Pluton, Proserpina (oder Cybele?). Das ist natürlich nur ein, nicht der 12 G.-Kreis, und er vertritt die Gesamtheit der *caelicolae,* ein 'Sigel für Himmel' (*Saxl*). Man beachte die Aufteilung nicht in 6 + 6, sondern in 7 + 5; soll dadurch die mithrische 7-Zahl und überhaupt ungerade Zahlen, als κατ' ἐξοχήν heilvolle — *numero deus impare gaudet* — herauskommen? Auf dem Relief aus Virunum (*Cumont* nr. 235, S. 336, Fig. 213 oben) scheint die Olympiergruppe überhaupt nur aus fünf Personen zu bestehen. Zu 7 + 5 s. o. C 71, 75.

Daß die Mainzer Juppitersäule für die Rekonstruktion eines 12 G.-Kreises zu Unrecht in Betracht gezogen wurde, ist oben zu Massilia (B 40) bemerkt.

D. Die 12 Götter bei Italikern und Etruskern.

a) Die 12 Götter der Sabiner, Samniter und Osker.

77. Niemand hat bisher an ihrer Existenz gezweifelt, weil man dem einzigen Zeugnis, *Festus* p. 158 M, aus *Alfius, libro primo belli Carthaginiensis* (*Peter, HRR* 1, 372) traute. Da wird das αἴτιον für den Namen der *Mamertini* gegeben in auffallend ausführlicher Darstellung. Bei einer Pestilenz senden die Samniter auf Apolls Geheiß ein *ver sacrum* hinaus (*Roscher* oben Bd. 2, 2394; 2412; 2426). Die Mannschaft hilft in Messana den kriegsbedrängten Einheimischen. Zum Dank laden diese die Samniter zur *communio agrorum* ein, und man erlost einen gemeinsamen Namen. Sie nannten sich *Mamertini, quod coniectis in sortem duodecim deorum nominibus Mamers forte exierat, qui lingua Oscorum Mars significatur.* Dieser Bericht steht völlig vereinzelt da, prüfen wir ihn. *Mamers* oskisch-sabinisch und also auch samnitisch = *Mars,* ist richtig (*Festus* 130 f. *Varro l. l.* 5, 73; *Marbach, RE* 14, 1920 f.). Lostäfelchen mit 12 Götternamen in Italien sind sonst unbekannt, aber Befragen von *sortes* natürlich genuin altitalisch (*Ehrenberg, RE* 13, 1457). Historisch verblüffend: die notorische Mörderbande kampanisch-oskischer Söldner, die nach Niedermetzelung der griechischen Bürger Messana okkupierte (a. 288, *RE* 14, 1227), ist hier ein *ver sacrum* edelmütigster Art. Der Titel *bellum Carthaginiense,* wo man bei einem Historiker *Punicum* erwartete, befremdet. Diese u. a. Erwägungen führten *Cichorius* in einem der suggestivsten Aufsätze seiner *Röm. Stud.* 58 ff. zum Ergebnis (Beweisführung lese man dort nach): *Alfius'* Werk war ein Epos, der Dichter ein Freund *Ovids*; als *Verrius Flaccus* (*Fest. Pauli* 131) die Ableitung *Mamertini* von *Mamers,* oskisch *Mars,* begründete, war jenes Epos noch nicht erschienen gewesen, deshalb trägt er die Sache später ausführlich nach. Beachtenswerte Stütze: Alfii sind Osker, idealisierendes Interesse an den Mamertini leicht anzunehmen, ein Alfius war 215 *medix tuticus* der Campaner (*Cich.* 62), und, wie ergänzend bemerkt sei, dieser oskische Magistratsname begegnet inschriftlich in Messana (*Conway* 1; *Weinstock, Klio* 24, 241). So kann *Cichorius* Recht haben (Bedenken bei *Wissowa, GGA* 1924, 52; unentschieden *Schanz-Hosius* 1, 202). Werden dadurch jedoch — ein Punkt, den *Cichorius* gar nicht berührt —, weil nur in einem augusteischen Epos stehend, auch die 12 oskischen Götter und die *sortes* mit ihren Namen hinfällig? Nicht notwendigerweise, denn der Osker braucht in dieser Einzelheit an sich nicht zu schwindeln. Bei einer Art von 'Synoikismos' sich die 12 G. als

'überparteiische Instanz' (*Ehrenberg* 1464), als Richter sozusagen (s. u. H 94) beteiligt zu denken, klingt nicht befremdlich. Eher, daß eben doch der Name des Oskergottes Mars beim Losen herausfällt, nicht der eines Kultgottes der Messaner; dies schmeckt nach aetiologisch freier Erfindung bezüglich der Rolle der 12 G. in dieser Sache; ihre Existenz als solche wird nicht notwendigerweise diskreditiert.

78. Bei der sprachlichen und sonstigen Verwandtschaft des Samnitisch-Oskischen mit dem Sabinischen (Sabus auch Stammvater der Samniter: *Philipp, RE* 1 A 2138; *Rosenberg* ebenda 1611) sucht man Hilfe bei einem Altarkreis, den nach *Varro* (*l. l.* 1, 177) Titus Tatius (etruskischer Name!) in Rom gestiftet haben soll, und dessen *arae Sabinam linguam olent. Varro* gibt die Namen nach den *annales maximi.* Ergänzend kommt die Liste bei *Augustin civ. d.* 4, 25 und *Dion. Hal.* 2, 50, 4 hinzu. Wir stellen die Altarnamen einander gegenüber, nach *Varro*s Liste geordnet, bei *Aug.* und *Dion. Hal.* in Klammern die Abfolge in ihrem Context bezeichnend:

	Varro	*Augustin*	*Dion. Hal.*
1	Opi	Opem (1)	
2	Florae		
3	Vediovi Saturnoque		*καὶ Κρόνῳ καὶ Ῥέᾳ* (3, 4)
4	Soli	Solem (2)	*Ἡλίῳ τε καὶ* (1)
5	Lunae	Lunam (3)	*Σελήνῃ . . . καὶ* (2)
6	Volcano et Summano	Vulcanum (4)	*Ἡφαίστῳ* (5)
7	itemque Larundae	et quoscumque	
8	Termino	alios, inter quos	
9	Quirino	etiam	*Ἐνυαλίῳ* (7)
10	Vortumno		
11	Laribus		
12	Dianae Lucinaeque	Cluacinam (5)	*Ἀρτέμιδι καὶ* (6)
		Felicitate neglecta	*καὶ ἄλλοις θεοῖς, ὧν χαλεπὸν ἐξειπεῖν Ἑλλάδι γλώττῃ τὰ ὀνόματα*

Keine der Quellen nennt eine Zahl der Altäre, doch meint *Varro* wohl 12 (*Petersen* 2, S. 15; *Philipp, RE* 1 A, 1576); Flora, Sol, Luna kommen auch in seiner Proöm-Dodekade vor (s. o. C 71). *Dion. Hal.* ordnet nach Paaren, ihm schweben griechische Erinnerungen vor, wie namentlich Kronos-Rhea zeigt, vgl. Olympia (s. o. B 22). Falls die *Varro*nische Liste als sabinische Dodekas gelten darf, ist sie immer noch nicht identisch mit der samnitisch-oskischen, denn gerade Mars fehlt bei *Varro.* Aber *Dion. Hal.* hat ihn, und auf dem neuen pompejanischen 12 G.-Fresko steht Mars in oskischer Rüstung (s. o. C 67). Deshalb wird *Varro*s Quirinus und *Dions* *Ἐνυάλιος* auf den Generalnenner Mars Quirinus zu bringen sein. Immerhin, unser Material ist eben zu gering, um die Existenz von altitalischen 12 G. sicher zu erweisen. Dagegen besaßen solche unzweifelhaft die Etrusker, und bei den vielen oskisch-römisch-griechisch-etruskischen Zusammenhängen, die namentlich *Altheims* Arbeiten (auch wenn man Abstriche macht) feststellten, wird man die mögliche Existenz der 12 G. bei *Alfius* trotz der ungewissen Quelle nicht von vornherein leugnen. *Verrius Flaccus,* dem doch das Wesentliche nicht die historische, sondern die sprachliche (religiöse) Seite ist (*Mamers-Mars-Mamertini*), hat jedenfalls an oskischen 12 G. nicht Anstoß genommen. Jene politischen Dodekaden bei den Italikern (s. o. A 5) dürfen wir wohl heranziehen, um mittels ihrer auch die Existenz von 12 G.-Kreisen wahrscheinlicher zu machen.

b) Die etruskischen 12 G.

79. Die ältere Literatur (*Petersen* 2, S. 9 ff.; *Wissowa*, oben Bd. 1, 922 f.; 3, 1893 f.) ist in einem wichtigen Punkt überholt durch *Boll, Sphaera* 478; ihm schließen sich an *Thulin, Die etrusk. Disziplin* 27 ff.; *Götter d. Mart. Capella u. d. Bronzeleber v. Piacenza* (*RGVV* 3, 1), 16, 33 u. s.; *RE* 7, 2443; *Herbig, Mitt. Schl. Gesellsch. f. Volksk.* 23, 9 u. 27; *Fiesel, Rel.* in *Gesch. u. Gegenwart*² 2, 396; *Clemen, Rel.gesch. Europas* 1, 121.

Die Bedeutung der Zwölfzahl in der politischen und religiösen Organisation (*XII populi Etruriae,* auch von kleineren Gruppen ist die Rede, *Müller-Deecke, Etr.* 1, 318 ff., auch wenn wir nicht im einzelnen sie benennen können, vgl. *Körte, RE* 6, 753; sodann die 12 *sortes,* 12 *loci,* 12000 Jahre als Weltalter usw., vgl. *Clemen, Studi e Materiali Stor. di Religioni* 4, 240 f.), ferner die Bedeutung der Zahl 11 in den 11 *manubiae* der Blitzlehre, der 13 (*Weege* bei *Weinreich, Trisk. Stud.* 115 ff.) als mythologische Zahlenschemata der Art $(n-1)$ und $(n+1)$ lassen von vornherein, auch abgesehen von etwaigen Zusammenhängen mit griechischen, kleinasiatischen, italischen Dodekaden, einen 12 G.-Kreis erwarten. Fest stehen 12 *consentes* als *consiliarii Iovis* bei dem Schleudern der zweiten der von der Fulguraldisziplin festgestellten Blitzarten: *Caecina* bei *Seneca n. qu.* 2, 41, 1. Diese Blitze darf Juppiter nur werfen *ex consilii sententia, duodecim enim deos advocat.* Also Juppiter + 12 *consentes,* vgl. auch 42, 1 *Seneca*s Kritik: *adsumi ad consilium a Iove deos, quasi in ipso parum consilii sit.*

Während Juppiter die erste Blitzart, die

harmlose, aus eigenem Ermessen schleudern darf, für die zweite den Rat der *consentes* bedarf, braucht er für die gefährlichste die Zustimmung der *dii superiores et involuti* (41, 2). Darnach dürften wir die *consentes* nicht als Olympier ansehen, da sie eine Kategorie über sich haben. (Waren sie ein unindividualisierter Zwölferkreis wie die lykischen oder die römischen Sondergötter des *sacrum Cereale?*, s.o. B 51). Soviel würde man aus *Caecina-Seneca,* für sich betrachtet, folgern müssen. Nun aber sagt *Arnobius adv. nat.* 3,40: '*Varro* redet von himmlischen Penaten, deren Namen und Zahl man nicht kennt'; *hos consentes et complices Etrusci aiunt et nominant, quod una oriantur et occidant una, sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et miserationis parcissimae; sed eos summi Iovis consiliarios ac participes existimari.* Dieser Wirrwarr ist kaum aufzuhellen; ein Kreis aus sechs Göttern und Göttinnen kann nicht unindividualisiert sein, das gibt es nirgendwo! Wenn 12 *consentes, sex mares, sex feminae* zusammen auf- und untergehen, müssen es, wie *Boll, Sphaera* 478 erkannte, die Monatstutelae des *Platon-Eudoxos* sein, die 12 Olympier der römischen Bauernkalender, die letzten Endes aus dem Iran stammen, die θεοὶ βουλαῖοι bei *Diodor* 2, 30 (für all dies s. u. E). Steht z. B. Juppiter als Gott des Löwen im Aufgang, dann steht Iuno als Göttin des Wassermanns im Untergang, und so bei den übrigen fünf Paaren; vgl. *Thulin, Götter* 66 ff.; 81; *Bickel, Röm. Gottesbegriff* 18; *Herbig* 9; *Goldmann, Studi Etruschi* 2, 262 f., der das Paar Neptun-Iuno für Etrurien nachweist. Die Unklarheit, die bei Arnobius durch das Hereinziehen der römischen *Penates caelestes,* deren Namen und Zahl man nicht kenne (aber offenbar wegen einer etruskischen Gleichung auf zwölf vermutungsweise ansetzen mochte), pflanzt sich fort bei *Martianus Capella* 1, 41 und 45 (dazu *Thulin, Götter* 1 ff.). 1, 41 werden aus den 16 Regionen des Himmels (die etruskische Aufteilung) zunächst entboten die *Penates Tonantis, quorum nomina publicari secretum caeleste non pertulit.* Davon unterschieden sind die dann gerufenen (c. 42) *collegae Iovis,* die *bis seni* der *Ennius*verse (s. o. C 59), dann sieben andere Götter, die nicht in den *duodecim* enthalten sind, dann der Rest. Jedoch c. 45 heißt es, in der ersten der 16 Regionen wohnen *post ipsum Iovem di consentes Penates* (dies die Interpunktion von *Wissowa, Thulin* und *Dick*; dagegen *Reisch* im *Thes. l. l., Onomast.* 2,565 interpungiert wie die früheren: *di Consentes, Penates*), *Salus ac Lares, Ianus, Favores opertanei Nocturnusque.* Wenn man die Namen der Penates Iovis nicht kennt, weiß man doch auch nicht, wie viele es sind, wie können sie also als *di consentes* bezeichnet werden? Alles würde sich lösen lassen, wenn wir für die Etrusker zwei 12 G.-Kreise annehmen dürften: 1. die 12 *consiliarii Iovis,* der dann neben den zwölf steht (vgl. *Seneca*), 2. die 12 gemeinantiken Zodiakalgötter der Monate, also die sechs Olympierpaare, die βουλαῖοι; da ist Juppiter einer von den Zwölfen.

Erstere würde man sich neben Juppiter vorstellen als mythologisch ähnlichen Kreis wie Alkinoos und 12 βασιλῆες, König und 12 Paladine, Richter und 12 Asegen, Odin und seine 12 'Götter' genannten 'Häuptlinge' bei *Snorri,* der Frankenkönig und die 12 Johannesse (*Grimm, D. Sagen* 338) usw. (s. u. N 106). Der Name *consentes* — primär wegen βουλαῖοι wohl bei dem zweiten Kreis — konnte von Römern aber auch auf den ersten angewandt werden, eben wegen der Zwölfzahl. Sie haben ihn für ihre 12 G. wohl zusammen mit dem etruskischen zweiten Kreis übernommen, weshalb sich das gräzisierende *duodecim dei* nicht allgemein durchsetzte (s. o. C 58). Weil nun auch Zeus und seine Olympier eine Zwölfergruppe waren, die in θεῶν ἀγοραί, *deorum concilia* zu beraten hatten, suchte man (ob *Varro* oder *Nigidius Figulus* ist unentscheidbar) die an Zahl und Namen nicht fixierten *Penates caelestes* hypothetisch zu fixieren. Solche Versuche greifen wir noch bei *Arnobius* und *Martianus Capella,* deren Unklarheiten im einzelnen sich eben daraus erklären, daß ursprünglich nicht identische Gruppen auf den gemeinsamen Nenner '*consentes*' gebracht und zu einer Gleichung mit einer Unbekannten (den *Penates caelestes*) mißbraucht worden waren.

Welche Gottheiten den Kreis der etruskischen *consentes* bildeten, ist nicht überliefert. Den griechisch-römischen δώδεκα entsprechend möchte man (nur sichere Gleichungen, vgl. *Herbig* 6 f., berücksichtigend) folgende dazu rechnen: *tinia* (Juppiter), *uni* (Iuno), *menrva* (Minerva), diese Trias, die in jeder *etrusco ritu* gegründeten Stadt verehrt wurde und auf dem ersten pompejanischen 12 G.-Relief die Mitte bildet (s. o. C 67), *śeϑlans* (Vulcanus), *turms* (Mercurius), *turan* (Venus), *aplu* (Apollon), *mariś* (Mars), *neϑuns* (Neptunus). Die restlichen drei lassen sich nicht sicher bestimmen; ich denke, sie entsprachen Ceres, Diana, Vesta, was die Übereinstimmung mit dem gemeinantiken 12 G.-Kreis ergäbe. Als etruskische Bezeichnung der *consentes* vermutete *Thulin* das *ϑuflϑas* der Bronzeleber von Piacenza, was er als die 'Einsichtigen', 'Einigen' deutet, ausgehend von *Torps* Gleichung *ϑu* = Eins. Doch faßt *Goldmann, Beitr. zur Lehre vom idg. Charakter d. etrusk. Sprache* 1, 99 ff.; 105 *ϑu* wieder = zwei. *Herbig* 9 führt die bemerkenswerte Elfzahl der Blitzarten auf babylonische Vorstellungen zurück; um so glaubhafter als, wie jetzt zu zeigen, auch die Vorstellung von einem 12 G.-Kreis in Verbindung mit Zodiakus und Monaten auf altorientalischen Vorstufen beruht.

E. Die griechisch-römischen 12 G. in Beziehung auf die 12 Monate und die 12 Tierkreiszeichen.

80. *Usener* (*Rh. Mus.* 34, 1879, 433 ff. = *Kl. Schr.* 3, 523): 'Der Glaube an einen Zwölfgötterverein, dessen Wurzel keine andere ist als die uralte Anschauung von den zwölf Monaten des Jahres, von Griechen, Makedoniern, Kleinasiaten und Italikern geteilt, hat meistenteils die Form von sechs Paaren männlicher und weiblicher Schutzgötter

des Mondlaufs angenommen.' Diese Paarung als Zeichen von Doppelmonaten, von je einem vollen und hohlen zu betrachten, lehnt er selbst ab, weil in 12 G.-Kreisen keineswegs überall Gott und Göttin regelmäßig ein Paar bildeten. Aber an dem ursächlichen Zusammenhang zwischen der Zwölfzahl der Monate und 12 G.-Kreisen zweifelte er weder damals noch später (*Rh. Mus.* 58, 1903, 350): 'Die Zahl der Monate eines Jahres fand ihr unmittelbares Abbild in den 12 G., deren Zahl überall und immer ebenso fest gestanden hat, wie die Namen schwankten. Griechen, Italikern und den Germanen ist der Zwölfgötterverein geläufig, und auf die indischen Adityas ist die Zahl übertragen worden' (vgl. hierzu o. A 6). Daß für *Böklen, W. Schultz* u. a. Gelehrte ihres Kreises die heiligen Zahlen vom Mond oder der Sonne, den Jahresteilungen kommen, ist bekannt, und *F. Bork* (*Geschichte des Weltbildes,* 1930, S. 15) erklärt kategorisch: 'Wann immer bei einem Volke 12 G. zu einer Einheit zusammengefaßt werden, so sind es die Tierkreisgötter. Als Beleg seien erwähnt die ägyptischen, die griechischen, die römischen ..., die israelitischen Stammesheroen des Jakobssegens..., die 12 elamischen Götter, die Assurbanapal nach der Eroberung von Susa wegführte . . ., die 12 Asen werden auch Tierkreisgötter sein.' Aber auch ein so zurückhaltender und kritischer Forscher wie *F. Boll* (*Sphaera* 478) kommt zu dem Schluß: 'vielmehr wird der 12 G.-Kreis in der Tat überall auf die babylonischen Zodiakalgötter zurückführen.' Ähnlich *Gruppe* 1098 Anm.: 'Wenn auch der Götterkreis selbst rein griechisch ist, so ist doch die Zahl schwerlich unabhängig von den assyrischen Monatsgöttern.'

81. Eine sichere Entscheidung über Altbabylonien ist aus mehreren Gründen schwierig. Das *Gilgamesch-Epos* z. B. kennt nur 11 Bilder des Tierkreises; 12 sind erst durch rein astronomische, spätbabylonische Texte der Seleukiden- und Arsakidenzeit (*Boll-Bezold-Gundel, Sternglaube und Sterndeutung*[3] 7) sicher bezeugt, doch ist die Zwölfteilung des Zodiakus im 5. Jahrh. v. Chr. wohl schon erfolgt (*Meißner, Babylonien und Assyrien* 2, 406 ff., *Greßmann, Hellenist. Gestirnreligion* 5; *Schlachter, Der Globus* 108). Das altbabylonische Pantheon zeigt selten einen Zwölferkreis höchster Götter; *Jastrow, Rel. Babyl. u. Ass.* nennt nur Ea Sin Schamasch Nebo Adad Ninib mit ihren Gemahlinnen in einer Prunkinschrift Sargons (1, 246 A. 8) und als deutlichen Zwölferkreis in einer Inschrift Esarhaddons: Aschur, Anu Bel Ea, Sin Schamasch Adad, Marduk Nebo, Nergal Ischtar Sibitti (249 A. 2); meist sind nur 11 zu einer Großgruppe vereinigt (246 f.; 249), entsprechend dem alten Zodiakus von 11 Zeichen (weil eines immer von der Sonne bedeckt ist). Dagegen spricht *Jeremias* (*Hdb. altorient. Geisteskultur* 151) von 12 als der 'Rundzahl des babylonischen Olymps', entsprechend der wirklichen Zwölfzahl des Tierkreises, der er relativ hohes Alter beilegt. Die Tatsache, daß man in Babylonien und Assyrien 12 Götter mit 12 Monaten in Verbindung gesetzt hat, ist als solche nicht zu leugnen, nur handelt es sich augenscheinlich nicht um einen so relativ 'festen' 12 G.-Kreis wie den griechischen aus Olympiern (*Ed. Meyer, G. d. A.* 1[3] 588). Bei den Hettitern gab es offenbar auch 12 G.-Kreise, s. o. B 51. Neben diesen wesens- und funktionsgleichartigen Dodekaden scheint es auch die Zusammenfassung von verschiedenartigen Gottheiten zur Dodekade gegeben zu haben. In der langen Liste von hettitischen Gottheiten, die im Vertrag des Šubbiluliuma mit Mattiuaza genannt werden (*E. F. Weidner, Boghazköi-Studien* 8 S. 31 Str. 52/53), steht zwischen andern Gruppen eine augenscheinlich zusammengehörende Reihe von 12 Namen, „i nomi di dodici divinità, cioè Nara, Namšara, Minki, Ammuki, Tušši, Ammizzadu, Alalu, Anu, Antum, Enlil, Ninlil, Bēlat-ēkalli" (*Furlani, La religione degli Hittiti* 1936 S. 50). Doch betone ich, daß die Zahl 12 im hettitischen Text nicht steht (wie sie sich auch bei *Furlani* 398 f. unter den heiligen Zahlen der Hettiter nicht findet) und deshalb volle Sicherheit für einen geschlossenen Kreis nicht besteht. Die Griechen bezeichneten die Monatsgötter der *Χαλδαῖοι* als *βουλαίους θεούς* (*Diod.* 2, 30 — aus *Posidonius*? so *Schwartz, RE* 5, 672 —: sie haben 30 Sterne *οὓς προσαγορεύουσι β. θ.* — s. oben *Steuding* Bd. 1, 833 —, *τῶν θεῶν δὲ τούτων κυρίους εἶναί φασι δώδεκα τὸν ἀριθμόν, ὧν ἑκάστῳ μῆνα καὶ τῶν δώδεκα λεγομένων ζῳδίων ἓν προσνέμουσι*, s. *Boll, Sphaera* 476 f.) Diese 12 *θεοὶ βουλαῖοι* des Zodiakus wurden, wie wir oben D 79 sahen, mit den etruskischen Consentes identifiziert.

82. Während wir bei keinem antiken Schriftsteller den Versuch finden, die griechischen 12 G. mit den babylonischen zu verbinden, behauptet *Herodot* 2, 4, die Ägypter, die zuerst das (Sonnen)jahr in zwölf dreißigtägige Monate teilten, hätten auch zuerst 12 Götter benannt, und die Griechen hätten sie von ihnen übernommen (s. *Vogt, Tüb. Beitr. z. Alt.-Wiss.* 5, 111 A. 31). Diese 12 seien jünger als die 8 Urgötter (2, 43; 46; 145), und einer dieser *δυώδεκα θεῶν* sei Herakles gewesen, den die Griechen von ihnen übernommen hätten, (2, 43, daraus *Arrian* 2, 16, 2, s. *Gruppe, RE* 3, 986). Herakles ist da interpretatio Graeca für einen ägyptischen Gott. Es wäre verkehrt, anzunehmen, zu Herodots Zeit hätte der griechische Herakles zum Kreis der attisch-ionischen 12 G. gehört (über sein Verhältnis zu den 12 G. s. u. N 107). Nicht Herodot, erst das *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 262 c sagt, die Ägypter hätten *τὰ μὲν δώδεκα ζώδια θεοὺς βουλαίους* genannt — wieder der Name, den wir eben für die chaldäischen Monatsgötter fanden. In Ägypten gab es keine Dodekas großer Götter, die den Olympiern als fester Kreis vergleichbar wären, s. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* 54; 516. Die in Herakleopolis noch in hellenistischer Zeit verehrten 12 G. (*Wilcken, Urk. Ptol. Zeit* 1, 16 v. 30) können als Äquivalent schwerlich gelten. *Sethe, Zahlen u. Zahlworte b. d. alten Ägyptern* belegt die Zwölfzahl als heilige Zahl überhaupt nicht, nur S. 27 innerhalb des Duodezimalsystems nennt er die 12 Monate und die 36 Dekane

des Fixsternhimmels, die statt der 12 Tierkreiszeichen der Babylonier dienten, führt aber die Zwölfstundenteilung von Tag und Nacht auf babylonischen Ursprung zurück. Muß man sekundäres Eindringen der babylonischen Tierkreis-Monatsgötter erschließen, auf deren jeden dann drei Dekane, die ja auch schon babylonisch sind (*Boll-Bezold-Gundel, Sternglaube* S. 60) kamen, eben das, was nebst dem Dodekaoros und der Dodekaëteris die Planisphäre des Bianchini noch darbietet (*Boll, Sphära* 299 ff.; *Cumont, Oriental. Religionen* [4] Taf. 7, 2; *Boll-Bezold-Gundel, Sternglaube* Taf. 15, dazu *Gundel* 191 ff., bes. 196 zu *Ps. Kallisth.*). Monatsgötter gab es in Ägypten so gut wie in Babylon, aber keinen festen Kreis, wir kennen wechselnde Reihen (*Boll, Sphaera* 476; 477, A. 1).

83. Dagegen hat sich in Griechenland und Rom und bei den Etruskern (s. o. D 79) ein festes Verhältnis zwischen 12 G., 12 Monaten und den Tierkreiszeichen herausgebildet, das uns literarisch zuerst bei *Platon* im *Phaidr.* 246 E ff. begegnet, in den *Gesetzen* 745 B, 848 D, 828 BE leicht modifiziert wird, bei *Vettius Valens* p. 5 ff. *Kroll, Manilius* 2, 439—447 und in den römischen *Bauernkalendern CIL* 1² S. 280 f. sowie auf dem sog. *Gabinischen Altar* begegnet. Da diese Zusammenhänge von *Petersen* 2 S. 20 ff.; *Mommsen, Röm. Chronol.* 398 ff.; *Boll, Sphaera* 492 ff. (s. auch *Boll, Ostasiat. Tierkreiszyklus im Hellenismus* in *T'oung Pao* 13, 1913, S. 699 ff.); *Kerényi, ARW* 22, 249 ff.; den *Manilius*-Kommentaren von *Wageningen* und *Housman* sowie von *Gundel* bei *Boll-Bezold*³ 92 und im *Philol.* 81, 182 ff. ausführlich klargestellt sind, genügt eine kurze Zusammenfassung, (mit einigen Nebenbemerkungen zu Platons Gesetzen).

Platon nennt *Phaidr.* 246 E, 247 A von den ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοί Zeus als ersten auf dem Flügelwagen, hinter ihm κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη die στρατιὰ θεῶν καὶ δαιμόνων, nur Hestia bleibt ἐν θεῶν οἴκῳ zurück (sie gehört natürlich zu den 12); 252 C nennt er mit Namen aus dem Götterzug nur noch Ares, Hera, Apoll. Wenn er nicht alle zwölf einzeln nennt, muß er die meinen, die jeder Athener kennt, also die des Peisistratosaltars (denn dort bleibt ja Hestia, s. o. B. 11). In den *Gesetzen*, wo die Zwölfzahl eine ganz ungewöhnlich starke Rolle spielt*) und ebenso die Zwölfgötter (s. Anm.), erfahren wir von Einzelnamen der δώδεκα (außer den im *Phaidros* enthaltenen von Hestia und Zeus) noch die von Athena und Pluton. Dieser hat den letzten Monat (828 CD), die andern 11 sind Monatsheilige der ersten 11 Monate, zugleich alle auch Phylengötter. Pluton ist zweifellos von *Platon* reformatorisch gemeint, er mag an Stelle Aphrodites oder wahrscheinlicher des Hermes getreten sein, da der Handel im Idealstaat schlecht wegkommt. Die Auswahl der Namen in beiden Werken ist zunächst so undurchsichtig, daß man zu einer befriedigenden Erklärung nur kommt, wenn man unter Berücksichtigung 1. des Zuges der Götter im *Phaidros* durch den Kosmos, 2. ihrer Eigenschaft als Monatsgötter in den *Nomoi* die δώδεκα kombiniert mit der aus *Manilius, Vettius Valens*, den römischen *Bauernkalendern* und der *Gabinischen Ara* bekannten Reihe, wo überall je ein Monat und je ein Tierkreiszeichen einen der 12 G. als *tutela* hat. Das bewies *Kerényi* (a. a. O., anerkannt von *Gundel* bei *Boll-Bezold* 92 und *Philol.* a. a. O. 190; *Reitzenstein, Stud. z. antik. Synkretismus* 6; *Greßmann, Hellenist. Gestirnreligion* 8 f.; *v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 330, u. a.). Die 12 Götter sind nicht selbst Sternbilder, aber *adiecta numina signis*. Die Reihe beginnt mit Zeus als Gott des Löwenmonats (aus *Ges.* 767 C und *Ph.* 246 Ef. zu erschließen) und hatte die Folge (gesperrt die bei *Platon* hier vorkommenden Namen): Zeus, Demeter, Hephaistos; — Ares, Artemis, Hestia; — Hera, Poseidon, Athena; — Aphrodite, Apollon, Hermes (bzw.

*) 745 B ff.: 12 Landteile (dazu Hestia, Zeus, Athena), Mannschaft in 12 Teile, Vermögen in 12 Teile. 12 Lose für die 12 Götter, jeder dieser erlosten Teile (Phyle) nach dem Gott benannt, Stadt in 12 Teile. Das Ganze unterzuteilen in Phratrien, Demen, Komen bis zur Gesamtzahl von 5040 (die mystische Zahl, teilbar durch 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, sie ist 35 × 12 × 12, *leg.* passim, bes. 771). 755 f.: 12 Taxiarchen, 360 (τριάκοντα δωδεκάδες) Buleuten; 12. Teil der Buleuten in einem der 12 Monate auf Posten. 759 D: Priesterin 60 Jahre alt, 12 Phylen schlagen 4 × 12 für Exegetenwahl vor, aus jeder der 12 Phylen 12 Wachmannschaften, die in je einem Monat in jedem der 12 Landteile Dienst tun. 761: 60 Landaufseher. 794 B: 12 Frauen eine Kommission. 771: 12 Monate, Phylen, Götter, Opfer. 828 A ff.: jeder der 365 Tage ägyptisches Sonnenjahr!) einem Gott oder Dämon heilig; 12 Feste für die 12 Götter, 12 Phylen nach ihnen benannt, ebenso die Monate, der 12. gehört dem Pluton. 847 ff.: 12 ländliche Ortschaften, jeder 12. Teil hat Heiligtum für Hestia, Zeus, Athena und den jeweiligen speziellen Schutzgott; die Handwerker in 13 Teile geteilt, einer für Stadt, 12 für 12 Landbezirke. 946: 12 Euthynen. Woher kommt all das? *Salin, Platon u. d. griech. Utopie* 120 f. gibt einiges, sonstige Literatur hilft wenig. Wäre systematisch zu untersuchen 1. im Hinblick auf historisch-politische Zahlengliederungen von Staaten und Bünden, 2. auf spätere Utopien (wo Siebenzahl z. T. Orgien feiert), 3. auf den 'Universismus', die kosmischen Zahlen z. B. im Staatsorganismus der Chinesen (*O. Franke, Vortr. Warburg* 1925/26, 1 ff. zeigt babylonische Wurzeln dort, wie ja auch *Boll* in Ostasien hellenistisch-babylonische Einflüsse in 12 Göttern mit 12 Tieren aufwies) und auf die Kategorien *Cassirers* über mythisches Denken, 4. auf die Zahlenrhythmen der Sonnenstaaten eines *Campanella* u. a., die Spekulationen eines *Joachim de Fiore* usw. Mit pythagoreischer 'Zahlenmystik' allein wird man nicht auskommen. Historisches Nachwirken der platonischen Gedanken glaubten wir für Magnesia a. M. und Demetrias (s. o. B 27. 42) annehmen zu dürfen. Nach *Hekataios* (*Diod.* 40, 3) hat Moses 12 Phylen nach den 12 Monaten eingerichtet. Bei den Priszillianisten treten an Stelle der 12 Tierkreiszeichen die Bilder der 12 Patriarchen (*Gundel, RE* 3 A Sp. 2423). — Zu diesen platonischen Spekulationen vgl. einstweilen *Weinreich, Zwölfgötter* 323; 326. Sie sind zu verstehen als Fortwirken der Rolle der Zwölfzahl in der politisch-staatlichen Organisation (s. o. A 5. 8) und weisen jenes „universistische" Denken auf, das dann auch in der Stoa zu finden ist (s. *Franke* a. a. O. und z. B. *Boll-Bezold-Gundel* 54, die Tabelle). Offenbar ist für *Platon* der Mikrokosmos des Staates durchwaltet von den gleichen Rhythmen wie der Makrokosmos, Götter und Gestirne sind einander zugeordnet, die 12 Tierkreiszeichen den 12 G. unterstellt. Soziale, politische, kultische Organisationen gliedern sich nach den heiligen Zahlen des Raumes (Vierzahl), der Zeit Dreizahl), des Alls (Zwölfzahl, s. o. A 7. 8, u. 99).

Pluton). Legen wir diese Reihe der Monatstutelae zugrunde, so ergibt sich, daß Platon aus jeder Trias Vertreter herausgegriffen hat (*Kerényi* 249).

84. Mit Platon gehen die Römer zusammen; *Joh. Lydus de mens.* 1, 17 läßt sogar Numa Pompilius das Jahr in Monate teilen κατὰ τὸν ἐν Φαίδρῳ Σωκράτην.

Wenn wir die *tutelae* bei *Manilius*, der mit dem März (Pallas-Widder) beginnt, und die der *Bauernkalender*, die mit dem Januar beginnen, aber *Manilius* und *Vett. Valens* gegenüber irrtümlicherweise um je einen Platz nach oben verschoben sind, in der Tabelle der Einfachheit halber ausgleichen, dann sehen wir, daß es sich klärlich um die athenischen 12 G. und um die für *Platon* erschlossene Reihe handelt:

Januar	Wassermann	Iuno	Iuppiter	Löwe	Juli
Februar	Fische	Neptunus	Ceres	Jungfrau	August
März	Widder	Minerva	Vulcanus	Wage	September
April	Stier	Venus	Mars	Skorpion	Oktober
Mai	Zwillinge	Apollon	Diana	Schütze	November
Juni	Krebs	Mercur	Vesta	Steinbock	Dezember

Eine sinnvolle Reihe, auch in der Verbindung von Gottheit und Zodiakalzeichen: Iuppiter mit dem königlichen Tier, Iuno mit Aquarius, als Gemahlin des Iuppiter Pluvius. Vulcan, der Feinmechaniker mit der Wage und die Weberin Minerva mit dem Widder, das ist das Liebespaar des Mythos. Neptun und Ceres, Wasser und Land, Ceres mit der Κόρη. Venus und der zeugende Stier gegenüber dem tödlichen Skorpion bei Mars, ihrem Liebhaber. Apoll-Diana ist klar ohne weiteres. Mercur, der aus der Schildkröte einst die Leier gemacht, ist mit einem andern Schalentier verbunden, die Vesta mit dem Capricornus, weil man, wenn dies Gestirn regiert, den warmen Herd aufsucht. Weiteres und über die Beziehung zu den Dekanen s. *Gundel, Philol.* 81, 183 ff., der in *Nigidius Figulus* denjenigen erblicken möchte, der die Kombination mit den ägyptischen Dekanen vollzog.

Über andere römische Versuche, zu 12 Monatsgöttern zu gelangen (Janus zu Januar, Mars zu März usw.), oder den Gott des Hauptfestes eines Monats zum Monatsherren zu machen (Mercur — Mai, Neptun — Juli usw.), s. *Wissowa, Apophoreton* 38 f.

85. Schon *Mommsen* hat die fast allgemein aufgenommene (doch s. *Gundel, Philol.* 81, 191 Anm.), dann durch *Boll, Sphaera* u. a. weiter entwickelte Vermutung geäußert, der römische Bauernkalender gehe auf Eudoxos von Knidos zurück, der die babylonisch-ägyptische Idee der *tutela* von Göttern über Monate und Tierkreiszeichen aufgenommen und mittels des griechischen 12 G.-Kreises, den er als geschlossene Gruppe übernehmen konnte, für die griechisch-römische Welt fruchtbar gemacht habe. Derselbe Name darf auch für *Platon* genannt werden, wie *Kerényi* zeigte. *W. Jäger, Aristoteles* 133 wies schon auf Eudoxos als Vermittler iranischer Elemente in der Akademie hin, in der er ja eine Rolle spielte, und in der zu Platos Zeit auch ein Chaldäer studierte; *Reitzenstein, Stud. z. antik. Synkretismus* 1 ff.; *Vorträge Warburg* 1924/25, S. 20 ff., *Gundel* bei *Boll-Bezold*[3] 91 ff. bauten darauf weiter (s. auch *Nestle, 50 Jahre Karlsgymnasium in Stuttgart* 132). Daß schon Philolaos ähnliches gelehrt und die 12 G. als Schützer der Tierkreiszeichen betrachtet hätte (*E. Frank, Plato u. d. sog. Pythagoreer* 271) weist *Gundel* bei *Boll-Bezold*[3] 90) zurück.

86. Eine plastische Darstellung dieser astrologischen Lehre liegt in dem sog. Gabinischen Altar im Louvre vor: *Visconti, Mon. Gabini* T. 7 f.; *Musée Clarac* 171; *Petersen* Tafel B; *Fröhner, Not. sculpt. ant.* nr. 2; *Preuner, Hestia-Vesta* 224; *Müller-Wieseler-Wernicke, Denkm.* 2[4] 53 ff., Taf. 5, 5); *Reinach, Rép. Stat.* 1, 64; *Boll, Sphaera* 217, 474 ff.; *Cumont* bei *Daremberg-Saglio* 9, 1056, Fig. 7595; *Cumont, Rel. Orientales*[4] pl. 14, 2 (nicht in der neuen deutschen Ausgabe abgebildet), danach unsere Abb. 8. Die runde Scheibe,

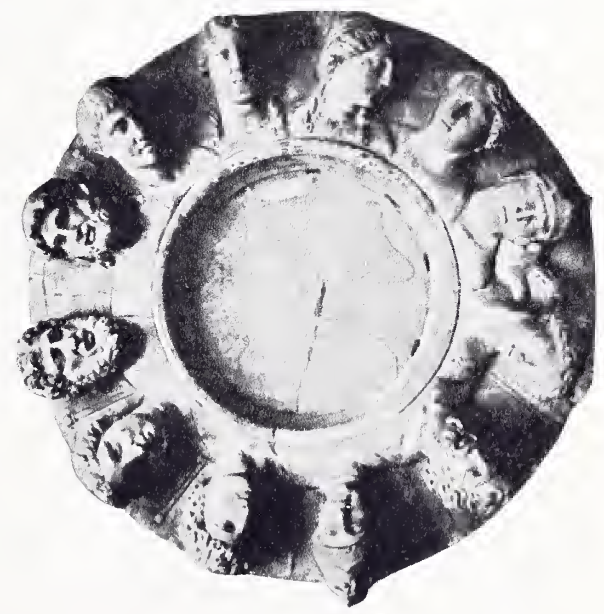


Abb. 8. Gabinischer Altar.

deren Mitte kreisrund vertieft ist und einst als Sonnenuhr diente, trägt in starkem Hochrelief die Köpfe von 1. Iuppiter, 2. Minerva, 3. Apoll, 4. Juno, 5. Neptunus, 6. Vulcanus, 7. Mercur, 8. Ceres,

9. Vesta (oder umgekehrt Vesta, Ceres), 10. Diana, 11. Mars, 12. Venus (Köpfe nr. 2, 4, 5, 7 modern ergänzt, 3, 6 fast ganz erneuert). Dazwischen 12 Götterembleme, auf dem senkrechten Rand der Scheibe die 12 Zeichen des Tierkreises, aber nicht durchweg in normaler Zugehörigkeit zu den Köpfen, was auf den z. T. falschen Ergänzungen der sehr zerstörten einen Hälfte beruht, deshalb stimmt auch die Reihenfolge der Köpfe nicht zur Liste der Astrologen und der Kalender. Der Untersatz, auf dem die Scheibe im Louvre steht (vgl. Abb. bei *Clarac* und *Daremberg-Saglio*) gehört nicht dazu, von *Cumont, Rel.*[4] weggelassen.

87. Dieser Scheibe ähnlich darf man sich Trimalchios Platte vorstellen. Das *rotundum repositorium*, auf dem die *duodecim signa* angebracht sind und verschiedene, den Zodiakalzeichen entsprechende Speisen liegen (*Petron* 35), war ein *caelus, in quo duodecim dii habitant* (39). Daß die 12 G. auch — etwa in Köpfen — dargestellt waren, wird in c. 35 nicht gesagt, darf aber vielleicht aus dieser Erläuterung Trimalchios erschlossen werden. Sonst vertreten eben die *signa* die ihnen notorisch beigeordneten Götter, und wie die Menschen werden, die unter diesen *signa* zur Welt kommen, das erläutert der Protz dann in seiner Popularastrologie, der *De Vreese* (*Petron 39 und die Astrologie*, Diss. Amsterdam 1927) ein Buch gewidmet hat.

Die Astrologie konserviert lange das Ansehen der 12 G.: ein ägyptisches Zauberbuch sucht damit noch seinen Wert zu steigern (s. u. I 100).

2. Teil. Historisch-Systematisches.

F. Die 12 G. in der ältesten Literatur.

Zeit und Ort der Entstehung des 12. G.-Kreises, seine religiöse Bedeutung und seine historische Dauer.

88. Man ist sich heute darüber einig, daß Homer, Hesiod, Lyriker nichts von einem 12 G.-Kreis aussagen, und daß früher zu Rückschlüssen verwendete Indizien getrogen haben. Gewiß fällt es auf, daß bei *Homer, Il.* 20, 31—40 in einer Dekade von Versen 12 Namen stehen, 11 Olympier und unter ihnen der Flußgott Xanthos. Das kann kein gültiger 12 G.-Kreis sein, und es ist unmöglich (mit *Gerhard* 195 f., 202 ff.; dagegen kurz *Welcker* 163), ein Analogon zu Xanthos in dem Alpheios der Altäre in Olympia zu finden (s. o. B. 22). Die 12 Gottheiten zerfallen auch nicht wirklich in zwei Sechsergruppen; Zeus erregt nur den Krieg, kämpft aber nicht wie die fünf ersten auf der Seite der Griechen und die sechs letzten auf der der Trojaner. Es ist eine rein künstlerische, nicht eine irgendwie religiöse Aufteilung der 12 Namen:

Zeus
Hera Athena
Poseidon Hermes Hephaistos
—
Ares
Phoibos Artemis
Leto Xanthos Aphrodite

Die 'Zwölfzahl' als leicht sich einstellende kompositionelle Gruppenzahl ist eben älter als ein Kanon oder Kreis von 12 Göttern (s. o. A 4).

Hesiod hat diese Gruppenzahl für seine 12 Titanen (*Th.* 133 ff., 164; 207), jedoch sind diese nicht entstanden auf Grund der Existenz eines 12 G.-Kreises, zu dem man ein Gegenstück machen wollte (so richtig z. B. *v. Wilamowitz, Kronos* usw., *SB. Berlin* 1929, 43, A. 1, *Kern* 1, 252; falsch *Bapp,* oben Bd. 5, 991 und *Pohlenz, N. Jahrb.* 37, 575; *RE* 11, 2003). Uranos und 12 Titanen als seine Kinder, das ist das Mythenmärchenschema vom Vater und den 12 Söhnen, aber zu den 6 Knaben und 6 Mädchen wie hier gibt es auch genug Analogien (s. o. A. 4; zur Anordnung nach Knaben und Mädchen — wobei Kronos nur aus künstlerischen Gründen zuletzt genannt wird, weil er ὁπλότατος ist —, s. o. C 59). *Welcker* hat auch davor gewarnt, im Proöm der *Theogonie* 11—21 eine Andeutung der 12 G. zu finden. Gewiß, einige der nachherigen 12 G. kommen vor, jedoch mit vielen andern Gestalten verbunden. Ist alles Überlieferte, so wie es dasteht, in diesen Versen hinzunehmen, dann haben wir die Freude an archaisch gereihten langen Listen, denen im Stil der Kunst die Züge der Françoisvase u. dgl. (s. oben B 55) entsprechen. Hat aber *Jacoby* recht (was ich nicht glaube), wenn er *Th.* 16 b, 17, 19, 18 a streicht, dann ergibt der Rest eine gut geordnete Dodekade: Zeus, Hera, Athena, Apoll, Artemis, Poseidon — 6 der nachmaligen kanonischen Götter; Themis, Iapetos, Kronos, Gaia, Okeanos, Nyx — 4 Titanen und (Gaia, Nyx) 2 Chaostöchter. Die 12 als Gruppen- oder Auslesezahl ist bei *Hesiod* da, aber nicht die 12 G. Auch bei den Lyrikern ist eine Fehlanzeige festzustellen, denn Alkaios fr. 133 D. εἷς τῶν δυοκαιδέκων bezieht sich auf irgend ein anderes Beispiel für eine Zwölfergruppe, nicht auf die 12 G.

89. So bleibt der Homerische Hermeshymnos der älteste literarische Beleg. Hermes macht vom Fleisch der dem Apoll gestohlenen Rinder 12 Opferportionen zurecht (*Hymn. Hom.* 4, 128). Die neueren Erklärer (*Allen-Sikes; Ludwich, Hom. Hymnenbau* 99 f; *Radermacher* z. d. St. in *SB. Wien* 213, 1, S. 98 f.) und die Literatur über 12 G. sind darin fast ausnahmslos einig, daß hier eine Anspielung auf die 12 G. vorliegt (s. zuletzt *Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 330 A.). Das wird schon deshalb stimmen, weil nur an dieser Stelle der *Hom. Hymnen* überhaupt das Wort δώδεκα vorkommt. Hermes tut ja nichts anderes am Alpheios, als daß er mit den aufgehängten Häuten ein Aition für eine Lokalmerkwürdigkeit schafft (*Radermacher* 95 f.); da muß das Opfer doch auch einen Lokalbezug haben. Hermes soll damit nicht als κτίστης des 12 G.-Kults in Olympia erscheinen (dazu war Herakles doch zu fest in der Tradition, s. o. B 21). Das Hermeskind opfert, weil der Hermesgott unter den 12 in Olympia ist, und sanktioniert damit den Kult auch seinerseits. Der Witz liegt nicht nur im Doppelspiel Knabe-Gott, sondern auch im Opfermaterial: es sind Apolls Rinder, die Hermes opfert, weil Hermes

und Apoll schon zu der Zeit *Pindars* einen gemeinsamen Altar unter den 12 hatten (s. o. B 21). Der Dichter des Hymnos — anders kann die Stelle (trotz *Radermacher*) nicht verstanden werden — weiß über Olympia Bescheid, und nimmt als Ionier (so *Schmid, Griech. Lit.* 1[7] 237 A. 1; warum Ionisches unwahrscheinlich sein soll, wird aus *Radermacher* 249 nicht deutlich) im Stil des Götterschwanks (oder des Thrymliedes der *Edda*) auch hierzu Stellung. Leider ist die Zeit nicht festzulegen (verschiedene Argumente bei *Schmid* 238, *Radermacher* passim: nach 590, vor *Ἰχνευταί,* nahe an Entstehung der alten Komödie), aber noch ins Ende des 6. Jahrh. wird man gehen können. Ins frühe 6. Jahrh. setzt *v. Wilamowitz* die logographische Quelle *Pindars* (s. o. B 21). Damit ist die Ordnung in Olympia über Pindar hinaus bestätigt, es ist die Zeit, wo auch Athen den Hermes (nur nicht mit Apoll gepaart) auf dem peisistratischen Altar hat (s. o. B 11).

90. Die älteste literarische Anspielung im *Hermeshymnos* und die historische Notiz über Peisistratos stützen sich gegenseitig. Das tarentinische Relief um 460 (s. o. B 39) führt auch weiter hinauf, weil es archaisiert, also ein archaisches Kunstwerk voraussetzt. Da es sich um verschiedene Kulturkreise handelt, in denen gleichzeitig die ältesten Spuren von *δώδεκα θεοί* in geschlossenen 12 G.-Kreisen greifbar sind, wird deren Entstehung zeitlich noch weiter zurückliegen. Sie muß in einem Raume erfolgt sein, wo 1) auch im politisch-staatlichen Organismus die Zwölfzahl eine Rolle gespielt hat, wo 2) die einzelnen Gottheiten bedeutungsvoll waren, die zur Dodekas zusammentraten, und wo 3) namentlich Hephaistos' Anwesenheit unter ihnen sich ebenso leicht erklärt wie das Fernsein des Dionysos. Dies alles berücksichtigt, wird die Entstehung des 12 G.-Kreises im Osten angesetzt werden müssen, dort wo Hephaistos beheimatet ist, der in Athen wie Olympia (da mindestens um 400, in unserer Rekonstruktion jedoch schon dem älteren Kreis zugewiesen, s. o. B. 22) und in Tarent vorkommt. *Wilamowitz* wird Recht haben, wenn er an das frühe Ionien denkt (*Gl. d. Hell.* 1, 329, dem *Weinreich, Zwölfgötter* 323 f. folgt). Die volkstümlich fest gegebene, im Epos wenig begründete Rolle von Hestia und Demeter, vor allem aber die Anwesenheit des Hephaistos und das Fehlen des Dionysos, in dem die Ionier lange das Fremde empfanden — unter den 12 G. ist er ja erst auf dem Parthenonfries nachweisbar, s. o. B 12 —, ließe sich dort am besten verstehen. Das Entscheidende ist eben Hephaistos. Die Zeugnisse, die ihn in Athen und Griechenland ausweisen, lassen sich mit der Fülle der kleinasiatischen Kulttatsachen gar nicht vergleichen: hier ist er bodenständig, populär, und von hier aus ist er nach Griechenland und Italien gewandert, in Athen um 600 sicher zu belegen, aber kaum viel früher angekommen (*Maltens* Nachweis *RE* 8, 324 f. ist schlechthin bündig). Die Kulttatsachen für die 12 G. gehen Athen und vor allem wieder Kleinasien und Ionien an, ein ähnliches Bild wie für Hephaistos, nur daß die athenische Verehrung der 12 G. größeres Ausmaß gewann als die des Hephaistos. Ob Solon schon den Kult einführte, wie *Welcker* 2, 165 und *Farnell* 1, 84 f. auf Grund allgemeiner Erwägungen annehmen, ist uns ungewiß geblieben (s. o. B 9). Keinesfalls können wir *Farnell* folgen, der den 12 G.-Kult von Athen als Zentrum aus sich verbreiten läßt; dem steht die eben erwähnte Rolle des Hephaistos entgegen. Sie spricht auch gegen *Petersens*, von *Gruppe* 1097 gebilligte Annahme, die 12 seien innerhalb der chalkidischen Kolonisation erwachsen. Nicht in der Kolonisation, sondern in den Amphiktyonien und im Synoikismos liegen die Voraussetzungen des 12 G.-Kreises (s. o. A 8). Bei Kos liegt es auf der Hand (s. o. B 34), für Demetrias glaubten wir es annehmen zu dürfen (s. o. B 27), und diese Beispiele (s. auch B 9. 22. 29. C 77) lassen Schlüsse auf die Anfänge ziehen. Ist das richtig, wird man die Entstehung des 12 G.-Kreises im Ionien spätestens des 7. Jhds. ansetzen. *v. Wilamowitz* gibt keine Zeit an, er behandelt die 12 G. ja nur kurz im Kapitel über die 'homerischen Götter', und sein „sehr früh in Ionien" (S. 329) ist leider etwas unbestimmt. Das Schweigen der *Ilias* und *Odyssee* ist kaum eine Gegeninstanz; ihnen lagen ja auch Hestia und Demeter fern und existierten doch. Schwerer wiegt das Schweigen *Hesiods*, aber es kann doch wohl nur beweisen, daß die 12 G. zu seiner Zeit in Böotien noch nicht übernommen waren.

Daß ein derart repräsentativer Kreis, ein ideeller Mittelpunkt, gern den Stadtmittelpunkt, die *ἀγορά* als Kultort zugewiesen erhält (s. u. K 101), begreift sich ebenso leicht, wie daß er dann auch beim Commercium zwischen Mutterland und Kleinasien gern an Hafenplätzen zu finden ist (Kalchedon B 48, Lekton B 46, Achaion Limen B 44, Salamis B 18). Er ist Schützer des friedlichen Verkehrs und vielleicht auch der kämpfenden Neugründer (wenn dieser Schluß aus *Polyän* gestattet ist, s. o. B 37).

Die Mythen über die 12 G. und die *κτίσεις*-Legenden für gewisse 12 G.-Altäre (s. u. G 93) dürfen nicht dazu verleiten, die Institution für hochaltertümlich zu halten; das gemeingriechische Streben, für alle und jegliche Einrichtungen mythische oder sagengeschichtliche (d. h. in ihrem Sinn altgeschichtliche) Urheber zu nennen, drückt mehr die Überzeugung vom Wert und der Geltung dieser Institutionen aus als geschichtlich brauchbare Erinnerungen.

91. Wenn der Kult dieser 12 G. ein Jahrtausend überdauert hat (s. u. F 92 die spätesten Zeugnisse), müssen sie auch für die Frömmigkeit der Menschen, die sie immer wieder ehrten, eine nachhaltige Bedeutung gehabt haben. Wenn man diese aufzeigen will (*Weinreich, Zwölfgötter* 327 f.), muß man nicht von örtlichen Modifikationen ausgehen, sondern von der kanonischen Gruppe (s. u. L 103) und ihren religiösen Sinn gerade im Zusammengeschlossensein von diesen zwölf Götterindividuen mit jeweils charakteristischen Einzelfunktionen zu ermitteln versuchen. Dann wird man in dem sinnvoll geordneten Kreis ein Vorbild des staatlichen und privaten Lebens finden. 1) Er

stellt das Leben seiner Verehrer zunächst unter den Schutz des höchsten Himmelsgottes, des Altvaters Zeus und der mütterlichen Eheschützerin Hera. Die Spitzenstellung dieser beiden weist auf die Bedeutung der patria potestas und der Familie für das menschliche Dasein im Staate hin. 2) Es folgt der Zeusbruder Poseidon, der über das Seefahrervolk der Griechen waltet, und Heras Schwester Demeter, die große Mutter, die den Erdsegen spendet und mit der Gabe des Landbaus den Menschen die Bodenständigkeit und damit die Grundlage aller höheren Kultur gebracht hat. 3) Das dritte Paar, die Zeuskinder der apollinischen Religion, sind Vorbilder hellenischer Haltung: Apollon, der jugendschöne musische Gott, und Artemis, seine strenge jungfräuliche Schwester, die den Gebärenden gnädig ist. 4) Mit Ares und Aphrodite tritt das Patronat über Wehrhaftigkeit und über die — alle Stufen des Eros umfassende —, weltoffene Sinnenfreudigkeit des griechischen Menschen hinzu. Hier, beim Liebespaar des Göttermythos, erkennen wir die dämonische Gewalt des Physisch-Animalischen, hingegen beim delphischen Geschwisterpaar die Sophrosyne der strengen Geistigkeit. Beides gehört zum Wesen des hellenischen Vollmenschen: aber Apoll und Artemis stehen in der Ordnung vor Ares und Aphrodite, das λογιστικόν über dem ἐπιθυμητικόν. Nebenbei bemerkt: die Folge 3. Apoll-Artemis, 4. Ares-Aphrodite ergibt sich wohl aus dem *Schol.* zu *Apoll. Rhod.* (s. u. L 103). Wenn die Römer für ihre Lectisternien (s. o. C 63) Mars-Venus vor Apoll-Diana gestellt haben, begreift man das leicht aus der Wichtigkeit jenes Paares für die römische Nationallegende. 5) Hermes stählt die Jugend der Palästra, gibt dem Handel des findigen Griechen Erfolg und geleitet auf allen Wegen, bis in den Tod; aber Athena läßt Kunst und Wissenschaft unverwelklich blühen. 6) Endlich Hephaistos gewährt dem Arbeiter der Hand Gedeihen, indes als letzte Hestia den Mittelpunkt der Familiengemeinschaft segnet: den häuslichen Herd; sie wacht aber auch am Staatsherd über die Mitte des großen Organismus.

Trifft diese Wesensdeutung der Dodeka Theoi zu, dann waren sie ein wahrhaft sinnvolles Bild griechischer Frömmigkeit und hellenischen Staatsgefühls zugleich. Und darum, scheint mir, hat Alexander d. Gr. am östlichsten Punkte seines Vormarsches nach Asien gerade diesen Zwölfgöttern Altäre errichtet (s. o. B 52). Dieser hellenische Kreis war zugleich aber auch in seinem religiösen Gehalt so umfassend menschlich gültig, daß ihn die Römer als Gesamtheit übernehmen konnten, mit der einen eben erwähnten Modifikation, daß sie das 3. und 4. Paar umgestellt haben. Ich glaube, bei dieser Wesensdeutung des Kreises nichts hineininterpretiert, sondern lediglich herausgestellt zu haben, was das vorherrschende Wesen der einzelnen Gottheiten und die Art ihrer jeweiligen Aneinanderfügung dem Betrachter unmittelbar eröffnet. Die Größe und Tiefe der sinnvollen Konzeption erweist den 12 G.-Kreis als Schöpfung von weitblickenden Priestern und Gesetzgebern der archaischen Zeit, und es ist begreiflich, daß sie ihre Gültigkeit bis in die späteste Nachblüte der Antike bewahrt hat. Dabei ist es durchaus verständlich, daß ein solcher Kreis nicht leicht jene Menschennähe und Vertrautheit gewinnen konnte wie viele einzelne Götter. Dazu war er schon zu groß, zu repräsentativ, mehr eine Angelegenheit des Staates, der hohen Kunst als des einzelnen Mannes. Lediglich in Attika haben die 12 G., wie die Schwurformeln (s. u. H 94) ausweisen, auch eine gewisse Volkstümlichkeit gehabt; μὰ τοὺς δώδεκα ist ähnlich, doch nicht so stereotyp wie ein 'Jesus Maria Joseph'. Die Dreiheit ist eben — abgesehen von der besonderen Geltung gerade dieser Dreiheit — überschaubarer, greifbarer, noch wurzelhafter als die Dodekas ('Dutzend' dürfen wir bei den 12 G. nicht sagen, der Abstand ist zu groß). Die 12 G. des römischen *sacrum Cereale* (s. o. C 70) wurzelten doch wohl seit alters im Volksbewußtsein, aber man spricht nicht davon. Größere Intensität auf engem Raum, zu einer gewissen Zeit, mag die Verehrung der lykischen 12 G. gehabt haben (s. o. B 51).

92. Die lykischen δώδεκα zusammen mit manchen provinzialrömischen beweisen, daß die 12 G.-Vorstellungen ein langes Leben besaßen. Es ist eigentümlich, zu sehen, wie sie im 4. Jahrh. n. Chr. an verschiedenen Punkten und in sehr unterschiedlichen Sphären auftreten. Dort im entlegenen Lykien — ob in Konkurrenz zu den δώδεκα des Christentums? (*Weinreich, Lyk. Rel.* 26 ff.) — standen sie in Verbindung mit dem Kaiserkult. Jedoch Constantin d. Gr. in Konstantinopel entschied sich für seine Person schließlich nicht für den τρισκαιδέκατος θεός, sondern für den τρισκαιδέκατος ἀπόστολος (s. o. B 30). Aber die 12 G. waren noch nicht tot. Etliche Dezennien später befaßt sich (wenn auch in theoretisierender Spekulation) der Zeitgenosse Julians, der Neuplatoniker Sallustios mit ihnen (s. u. I 99). Und zur gleichen Zeit etwa erleben die römischen 12 *consentes* auf dem Forum (s. o. C 60) ihre Restitution durch jenen Mann, der altpatriotischer Römer und neuplatonischer Schriftsteller zugleich war, durch jenen Freund des Symmachus, Mitglied des Kreises, der sich auch die Neubelebung der römischen Klassiker angelegen sein ließ: durch Vettius Agorius Praetextatus. Als Präfekt Roms im Jahre 367 erneuerte er Portikus und Statuen der 12 G.: ein Beweis seiner Frömmigkeit und jenes Eifers, der sich in seiner Grabschrift ausspricht (*CIL* 6, 1779; *CEL* 111; *Dessau* 1259): *Vettius Agorius Praetextatus, augur, pontifex Vestae, pontifex Solis, quindecimvir, curialis Herculis, sacratus Libero et Eleusinis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum* etc. Römische, griechische, orientalische Religion umfaßt er, und so werden die alten Zwölf für ihn noch eine gewiß als Kontrapost gegen die Zwölf des neuen Glaubens empfundene, neuplatonisch gestützte, innerlich wichtige und für die Repräsentation des Staates wesentliche Göttergruppe des Pantheons gewesen sein, für die er gerade als

praefectus urbi sorgen mußte. Daher die feierliche Ausführlichkeit der Inschrift (*CIL* 6, 102): *deorum consentium sacrosancta simulacra cum omni loci totius adornatione cultu in formam antiquam restituto Vettius Practextatus vir clarissimus praefectus urbi reposuit.*

G. Die 12 G. im Mythos.

93. Ihre aktive Rolle beschränkt sich da auf ein Gebiet: sie geben in Streitigkeiten zwischen zwei Göttern oder bei Blutprozessen als repräsentative Instanz die Entscheidung (s. nächster Abschnitt). Sodann treten sie, als passiv sozusagen nur beteiligt, in Kultaitia, in κτίσεις-Legenden auf, insofern Gestalten der Sagenzeit ihnen Altäre weihten oder ihnen opferten, also ihren Kult begründeten oder als (uralte) Institution anerkannten. So Herakles und Hermes in Olympia (s. o. B. 21. F 89), Deukalion in Thessalien (s. o. B 26), Iason und die Argonauten bzw. die Söhne des Phrixos in Byzanz und Kalchedon (s.o. B 30. 48), Agamemnon in der Troas (s. o. B 46). In die Stadtgründungssage von Leontinoi sind sie durch das Opfer des Theokles verflochten (s. o. B 37), Platons 'allegorischer Mythos' (*Gruppe* 1098, A. 1) gehört in den astrologischen Vorstellungsbereich von den 12 G. als *tutelae* der Monate hinein (s. o. E 83). In Rom fehlt, wie zu erwarten, alles Mythologische.

H. Die 12 G. als Richter und Schwurgötter.

94. Für das Wesen der 12 G. als Körperschaft ist bezeichnend die Richterrolle, die ihnen der Mythos bei Streitigkeiten der attischen Frühzeit beilegt: sie sollen im Streit Athenas und Poseidons um das attische Land entschieden haben (*Apollod.* 3, 179; *Kallimachos, Hekale* 60, 10 *Kn.*; fr. 34, 25 *Pf.*, *Ovid m.* 6, 72 f.; *Robert, Heldensage* 1322). Das Bewußtsein, daß Gleiche nur von Gleichen Entscheidungen erhalten dürfen, spiegelt der (schwerlich alte!) Mythos ebenso wie vielleicht einen ehemaligen 12-Richterkreis frühgeschichtlicher Zeit. Gerade im Rechtswesen indogermanischer Stämme sind dodekadische (oder triskaidekadische) Richterkollegien häufig (*Weinreich, Trisk. Stud.* 34 ff., 52, 2). Man hat aus der Hervorhebung des Zeus bei *Ovid* a. a. O. (*bis sex coelestes medio Iove sedibus altis augusta gravitate sedent*, was man als 12 + 1 verstehen wollte, vgl. *Kallim.* a. a. O. ψήφῳ τε Διὸς δυοδεκαίδεκα τ' ἄλλων ἀθανάτων) sowie aus der Tatsache, daß 2 der 12 Kläger sind, schließen wollen, daß die Götter bei Streitigkeiten untereinander 'Ersatzmänner' nahmen, vielleicht auch, daß für Zeus noch einer eintrat, damit eine ungerade Zahl entstehe und Zeus wie ein Vorsitzender Stichentscheid geben könne. All das ist ganz fürwitzig gefragt. *Bis sex* bezeichnet das Kollegium, ob es voll besetzt ist oder nicht; die Zählung des Zeus als außerhalb des Kollegiums stehend, nach dem Schema 12 + 1 oder 6 + 1 + 6, ist nur scheinbar, s. dazu *Weinreich, Lyk. Rel.* 20 f. Das Relief aus Marbach (s. o. C 75) zeigt, daß auch bei 12 G. ein ganz ähnlicher Eindruck der betonten Mitte darstellerisch erzielt werden kann wie bei den lykischen mit ihren 6 + 1 + 6 Gestalten.

Auch über Ares sollen nach der Tötung des Halirrhothios (*Roscher* oben Bd. 1, 484; *Friedländer, RE* 7, 2269, *Robert, Heldensage* 3, 1322) die δώδεκα θεοί gerichtet haben. Aus der vielfachen Überlieferung gibt nur *Apollod.* 3, 180 das Zahlwort bei θεοί; über andere, die θεοί allein oder οἱ θεοί sagen, vgl. *Frazers Komm. z. d. St.* und *Jacoby, Marm. Par.* S. 29 f.; bei *Demosth.* 23, 66 steht τοὺς δώδεκα θεοὺς zwar bei der gleich zu nennenden Orestessage, bezieht sich aber zweifellos auch auf die im gleichen Satz erwähnte Aresgeschichte mit. Doch mußte man in Athen, wenn man *Eurip. Elektra* 1258 ff., *Iph. Taur.* 945 f. 961 ff. hörte, auch ohne das Zahlwort an die 12 G. des attischen Landes gedacht haben, die den ersten Mordprozeß auf dem Areopag zu entscheiden hatten. Von den mannigfachen Versionen über die Entsühnung des Orestes bringt nur die attische die 12 G. als Richter hinein: *Demosth.* a. a. O.; *Höfer*, oben Bd. 3, 988; zu *Schol. Aristid.* 13 (*Παναθην.*) 108, 7 C (186 B), das Athena mit der 13. Stimme die Entscheidung geben läßt, vgl. *Robert, Heldens.* 1322 Anm. Die delphische Sage kann diese Rolle der 12 G. schon deshalb nicht aufweisen, weil hier kein 12 G.-Kult lebendig war.

95. So zeigen alle diese Mythen über die Richterrolle der Zwölf spezifisch attisches Gepräge und zeugen von der Wertschätzung des Kultes, den sie in die Urzeit projizierten. Wann sie aufkamen, läßt sich nicht sagen. Aber die mittlere Komödie parodiert die Richterrolle der δώδεκα θεοί schon. Im *Pythagoristes* des *Aristophon* (*Athen.* 13, 563 B, *Koch* 2, S. 280, fgr. 11) haben sie δικαίως beschlossen, den Eros als Störenfried aus dem Himmel auszuweisen, ihm die Flügel abgeschnitten (damit er nicht wieder heraufkann) und sie der Nike als περιφανὲς σκῦλον ἀπὸ τῶν πολεμίων gegeben. Das fällt auf, denn kriegerisches Wesen zeigen die 12 G. selten, doch s. o. B 37. B 52. C 68 Ende. Im übrigen wirkt die Situation ganz wie ein Vorklang der Menippea (*Helm, Luk. und Menipp* 106). Denkt man an *Senecas Apocolocyntosis*, empfindet man den Unterschied: da sind die Götter als *patres conscripti* gedacht bei der Ausweisung des Claudius: die *XII consentes dei* hier zu bemühen, konnte keinem Römer einfallen; Kult und parodische Mythenfiktion liegen da weit auseinander. Menippeisch ist es, wenn *Lukian deor. cons.* 15 eine Siebenmännerkommission der ἐπιγνώμονες wählen läßt: 3 aus der alten βουλή des Kronos, 4 aber ἐκ τῶν δώδεκα καὶ ἐν αὐτοῖς τὸν Δία. Die Stelle ist auch für die Teilung der 12 in Tetraden (s. u. M 105) von Interesse. Wer zu den 12 gehört, hat Autorität, auch wenn er, wie Apollon, noch jung und unbärtig ist. Momus (*Luc. Iupp. trag.* 16) nimmt Apoll seine Schüchternheit, indem er ihn daran erinnert, daß er ja längst eingeschrieben sei εἰς τὸ τῶν δώδεκα ληξιαρχικόν: als eingeschriebener Bürger muß er mündig sein und hat Stimmrecht (*Kahrstedt, RE* 12, 2431).

96. Strafmacht und Recht zum Freispruch haben im Asylrecht des Kults (gesichert für Athen, s. o. B 9, doch wohl auch sonst, s. o. B 37) ihre tatsächliche Analogie gehabt; vielleicht war (*Petersen* 2, S. 6) — wegen Orestes, der Fremder war — auch die Entscheidung bei Streitigkeiten zwischen Fremden einmal sakralrechtlich geregelt unter Mitwirkung der 12 G.-Priesterschaft, und lag in Zeiten des Synoikismos bei ihnen die zwischenstaatliche Gerichtsbarkeit. Wenn aus *Libanios* 2, 97, 6 (*or.* 26, 11 *Foerster*) mit Recht ein Fragment der neueren Komödie rekonstruiert ist (*Kock* ἀδεσπ. 369, Bd. 3 S. 478): ἅ γ' εἴ τις εἰς τὸ φῶς ἄγει, σάφ' ἴσθι, τῶν δώδεκα θεῶν δέοιντ' ἂν εἰς σωτηρίαν, wird man sich die 12 G. als Retter in einer schwierigen (Prozeß?)-Situation denken. Als Nothelfer sind sie auch durch den *Libanios*text schon sicher.

Weil die 12 G. Gerichtsbarkeit und Strafmacht hatten, fällt die Geringschätzung, die Alkibiades ihnen bezeugt haben soll, besonders auf (*Ael. Arist.* 2 p. 389 *Dind.*; p. 323 vergleicht *Arist.* 12 G. und Richter).

97. Die Strafmacht ist im Volksglauben lebendig, daher ein Ausruf wie dieser *Aristoph. av.* 95: οἱ δώδεκα θεοί εἴξασιν ἐπιτρῖψαί σε. Weil sie segnen und strafen können, schwört man bei ihnen (*v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 329, wo aber *Menander, Kolax* 1 *Jens.* zu Unrecht herangezogen ist; denn die Olympier πάντες καὶ πᾶσαι sind eben nicht die δώδεκα) und ruft sie in Beteuerungen an, *Aristoph. equit.* 235: μὰ τοὺς δώδεκα θεούς, ebenso *Menander Sam.* 91, *Kolax* 113 *Jensen; Alciphron* 4, 18, 8. Plautinische Verbreiterungen dieser Formeln lernten wir o. C 58 kennen (*W. Blaszczack, Götteranrufung und Beteuerung*, Diss. Breslau 1932, behandelt das im Teildruck noch nicht, aber die ganze Arbeit soll in den *RGVV* erscheinen). Wie typisch der Schwur war, erhellt noch aus *Palladas A. P.* 10, 56, 17 f.: ἀλλὰ μεθ' ὅρκον ζητεῖν ἐστι τοὺς θεοὺς δώδεκα, im Hinblick auf die notorisch lügnerischen Liebesschwüre, die also eigentlich die Strafmacht der Zwölf herausfordern müßten. Die Strafgewalt offenbart am drastischsten die o. C 58 nur der Terminologie wegen erwähnte Inschrift an den Titusthermen (*CIL* 6; 29848 b): *Duodecim deos et Deanam et Iovem optimum maximum habeat iratos quisquis hic mixerit aut cacarit.*

I. Die 12 G. im poetischen Enkomion, theologischer Spekulation und im Zauber.

98. Im Homonymenverzeichnis der Träger des Namens Herakleitos nennt *Diog. Laert.* 9, 1, 17 zwischen dem Philosophen H. und dem Freunde des Kallimachos H. als δεύτερος einen ποιητὴς λυρικός *Herakleitos*, οὗ ἐστι τῶν δώδεκα θεῶν ἐγκώμιον. Ist die Einreihung chronologisch zutreffend — wir wissen sonst nichts über den Mann; *Fraustadt, Encomiorum historia*, Diss. Lpz. 1909 ist das Beispiel entgangen —, wird man daran denken, daß im 5./4. Jahrh. z. B. in Athen (s. oben B 12—16), aber auch auf Kos (s. oben B 34) 12 G.-Kult häufig ist, und die uns mit Namen bekannten Schöpfer von 12 G.-Gemälden und Statuen (s. unten M 104 f.) dem 4. Jahrh. angehören. Um 400 schreibt *Herodoros* über die von Herakles und den Argonauten begründeten 12 G.-Altäre (s. o. B 22. B 48). Dergleichen mag ebenso wie die mythischen Traditionen über die Richterrolle der 12 G. (s. o. H 94) im Enkomion enthalten gewesen sein. Über die reiche Hymnendichtung des 5./4. Jahrh. s. *Wünsch, RE* 9, 162 ff.

99. Der Neuplatoniker Sallustios (4. Jahrh.) π. θεῶν c. 6 (ed. *Nock*, vgl. dessen Einleitung S. 57 ff.) scheidet die ἐγκόσμιοι θεοί in vier Gruppen nach ihren vier Aufgaben; da jede Aufgabe ein πρῶτον μέσον τελευταῖον hat, müssen 3 × 4 = 12 Götter beteiligt sein, die dann auch 12 verschiedenen σφαῖραι zugeordnet werden. Andere Götter sind in den 12 enthalten, wie Dionysos in Zeus, Asklepios in Apoll, Chariten in Aphrodite. Aufgabenkreise und Sphären seien, statt durch den langen Text, durch zwei Tabellen veranschaulicht. Bei der zweiten gehe ich in der Planetenfolge von *Nock* ab, weil dann die von *Sall.* nicht einzeln aufgezählten ἕξ, ὧν ἔθος νομίζειν θεῶν nicht durch die von ihm genannten Sonne und Mond getrennt zu werden brauchen. Diese hier angenommene Folge ist auch verbreitet, vgl. *Boll, RE* 7, 2566 f., z. B. *Ps. Arist.* π. κόσμου c. 2. *Sallust* selbst stellt die Elementarsphären an den Anfang, wir ordnen anders.

I. *Δώδεκα διοικοῦντες.*

1	ποιοῦντες τὸν κόσμον	1	Zeus	2	Poseidon	3	Hephaistos
2	ψυχοῦντες τὸν κόσμον	4	Demeter	5	Hera	6	Artemis
3	ἁρμόζοντες τὸν κόσμον	7	Apoll	8	Aphrodite	9	Hermes
4	φρουροῦντες τὸν κόσμον	10	Hestia	11	Athena	12	Ares

II.

σφαῖραι			θεοί
7 Planeten	Saturn	1	Demeter
	Iuppiter	2	Zeus
	Mars	3	Ares
	Mercur	4	Hermes
	Venus	5	Aphrodite
	Sonne	6	Apoll
	Mond	7	Artemis
4 Elemente	Feuer	8	Hephaistos
	Luft	9	Hera
	Wasser	10	Poseidon
	Erde	11	Hestia
1	αἰθήρ	12	Athena
1	ὁ δὲ οὐρανός		(1—12) πάντων κοινός

Andere 3 × 4 Teilungen (s. *Kroll, orac. Chald.* 37; *Proklos, Theol. Plat.* 6,10, p. 367 u. s.) notiert *Nock* S. 57, A. 84. Da sie auch z. T. solche Götter betreffen, die zu den üblichen 12 nicht gehören, übergehen wir sie. Über die arithmetische Beliebtheit der Teilung in 3 × 4 s. o. A 2. A 7, über solche in der bildenden Kunst und im Kult s. u. M 100.

100. Im Zauber verwendete man ein Heilkraut *maximae auctoritatis, quam dodecatheon vocant, omnium deorum maiestatem commendantes;* so soll es auch *omnibus morbis mederi* (*Plin. n. h.* 25, 28; 26, 107; *Paul. Aegin.* 7, 11). Man sieht, wie die Zwölfzahl Repräsentantin der Allheit ist!

In einem Londoner Zauberpapyrus (*Preisendanz, Pap. Mag. Gr.* 2, S. 38, nr. 7, 862 f.) heißt es: 'dieses Buch selbst, den 12 G. eigen (⟨δ⟩ώδεκα ἴδια θεῶν, überl. ωδεκαιατων, was wohl eher auf ⟨δ⟩ώδεκα ἴ⟨δι⟩α τῶν ⟨θεῶν⟩ führt; doch s. *Eitrems* ganz andersartige, bei *Preisendanz* zitierte Herstellung, bei der keine 12 G. herauskommen) wurde gefunden in Aphroditopolis, in der Nähe der größten Göttin Aphrodite, der Himmlischen, die das All umfaßt.' *Preisendanz* denkt an die in v. 900—907 einzeln angerufenen ἄγγελοι der 12 ägyptischen Doppelstunden. Danach wären es die anderswo als Götter oder Archonten bezeichneten, zu einer Gruppe von 12 Tieren gestellten, von Ägypten bis Ostasien verbreiteten Herren der Dodekaoros (über diese *Boll, Sphaera* Kap. 12; *RE* 5, 1255 f.; *Boll-Bezold-Gundel, Sternglaube*³ 57; 147; 187 ff.), die die Nachfolge der 12 griechischen Götter als *tutelae* angetreten haben (*Gundel* bei *Boll-Bezold* 191). Da der Zauberer für sein Buch doch Reklame machen will — beachte besonders die Fundortangabe: aus einem Tempel (geläufige Fiktion: *Boll, Offenb. Johannis* 7; *Ganschinietz, Ursprung der Zehngebotetafeln* 5 ff.) —, so möchte ich doch eher an die gemeinantiken 12 G. denken, die im 3. Jhd. n. Chr. doch noch durchaus naheliegen. Die 12 Monatsgötter kommen noch im *Leidener Papyrus* des 4. Jhds. ('8. Buch Moses') 13, 736 *Prdz.* (Bd. 2 S. 120) vor: τοὺς ιβ' τριακοντάρχας.

K. Kultformen.

101. Als bevorzugter Ort der 12 G.-Verehrung ergibt sich die ἀγορά. Schon in homerischer Zeit, nachweislich auch in archaischer ist sie überhaupt ein wichtiger Kultplatz, auf dem man möglichst allen Göttern der Stadt und des Landes eine Stätte bezeichnet (*Tritsch, ÖJh.* 27, 76; 81; 83; 86). Daher begegnen uns die 12 G. auf der Agora — als dem Zentralpunkt auch der Landstraßen — in Athen (B 9), Xanthos in Lykien (B 50), Magnesia (B 42), Rom (B 60), wohl auch Leontinoi (B 37); das darf allgemein als typisch gelten (*v. Premerstein, AM* 38, 222).

Altäre sind häufig zu belegen: angeblich aus der Heroenzeit stammende (G 93); die berühmtesten historischen waren die des Peisistratos in Athen (B 9—11) und die Doppelaltäre in Olympia (B 21—22). In Delos (B 32) hatten je drei der 12 G. je einen Altar. Andere kennen wir aus Athen (B 14. 16), Magnesia (B 42), Xanthos (B 50), Epidauros (B 19), Leontinoi (B 37), Gallien (C 73), Germanien (C 74), Mösien (C 61), auch Indien (B 52). Über das Asylrecht s. o. H 97. Als umschreibende Bezeichnung für die Heiligtümer bzw. Tempel haben wir auf Delos οὗ τὰ δώδεκα u. ä. in älterer Zeit, dann Δωδεκάθεον (B 32), ebenso letzteres in Kos (B 34), Hierapytna (B 36), Byzanz (B 30), ohne Gewähr erst spät für Olympia (B 22), wo hellenistisch-spätantiker Sprachgebrauch auf die Quelle einwirkt.

Der Name Δωδεκάθεον ist nach *Wilamowitz* (*Gl. d. Hell.* 2, 166) von Ionien ausgegangen, wurde das Vorbild dann für das Πάνθειον. Über den Namen des Heilkrauts s. o. I 100. Von einem ἱερόν ist in Thelpusa (B 20) und Kos (B 34) die Rede. Eine *aedes* erwähnt *Varro* (s. o. C 60); über die Porticus in Rom s. o. C 60; F 92; eine *Aedicula* bildet die Trajanssäule ab (C 68).

Θόλος wird das Festzelt und der Theoxenienort der 12 G. in Magnesia genannt (B 42). Die Frage, ob zwischen den Tholoi als repräsentativen Rundbauten des Herrscherkultes und den Dodekathea — ursprünglich in runder, den Himmel (Πάνθειον!) abbildender Form — ein Zusammenhang besteht, ist noch nicht klar zu beantworten. *Weinreich, Lyk. Rel.* 37 ff. und *Jacobi,* Πάντες Θεοί 101 ff. sind geneigt, sie zu bejahen, *v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 2, 345 A. findet den Gedanken sehr beachtenswert (s. auch o. C 68; u. N 113 f.; *Reitzenstein, Iran. Erlös. Myst.* 229 A. 4). Wenn *Eitrem* (*Symb. Osloens.* 10, 36 f., A. 2 im Anschluß an *Bulle*) für die archaische Zeit die Form des Rundbaus für Hestia in Anspruch nehmen möchte, so scheint sich beides vereinigen zu lassen: wie Hestia sind auch die 12 G. ein Mittelpunkt gewesen, und Hestia hat fast immer zu ihnen gehört. *Fiechter, RE* 6 A Sp. 307 ff. geht auf diese Seite des Tholosproblems nicht ein. *Koethe, JdI* 48, 1933, 185 ff. erweist festen Zusammenhang zwischen Rundbau und Herrscherkult.

Priester der 12 G. kennen wir aus Athen (B 16), Kos (B 34), Kalchedon (B 49), Elaia (B 45), Laodicea (B 41), Metropolis (B 43), Dionysopolis (B 31), Lectisternien mit Prozession aus Aigai (B 28), Magnesia (B 42), Rom (C 63. 65 f.), Waffenprozession aus Leontinoi (B 37), s. auch Indien (B 52). Die Opfer scheinen einfacher Art gewesen zu sein, jedenfalls hören wir nichts von großem Aufwand (B 37, 42, 48, 49, 52), Hermes opfert Fleisch (F 89).

Ein Monat der 12 G. ist nicht sicher erweislich (s. o. B 38). Über Verbindung der Zwölf mit anderen Gottheiten s. Athen (B 16), Hierapytna (B 36), Kos (B 34), mit Heroen- und Herrscherkult s. u. N 110 ff.

L. Übersicht über die Namen der 12 G.

102. Vor der Übersicht über die Namen müssen wir auf die These von ursprünglicher Namenlosigkeit der 12 G. (s. o. B 11. 51) zurückkommen. Anfängliche oder gar noch lange Zeit festgehaltene Namenlosigkeit darf aus öfterem

Wechsel der Namen, der durch Kultbedürfnisse jeweils bedingt ist, nicht geschlossen werden, wie *Robert* folgend *Kern* und *Radermacher* taten (doch hat *Kern* den Gedanken inzwischen aufgegeben, s. o. B 11). Vor allem darf man sich nicht auf die 'namenlosen' etruskischen G. stützen (s. o. C 79), weil der Fall nicht klar liegt und die Stelle ebensogut subjektives Nichtwissen des Gewährsmanns bezeichnen kann, wie — vermeintlich — objektive Namenlosigkeit. Eher könnte man an geheimgehaltene Namen denken. Selbst die Sondergötter des *sacrum Cereale* haben Einzelnamen (s. o. C 70); fraglich ist nur, ob die lykischen 12 + 1 Individualnamen besaßen (B 51). Aus ihnen Rückschlüsse auf die 12 G.-Institution überhaupt ziehen zu wollen, ist methodisch unzulässig.

Robert (*Hermeneutik* 22, kürzer *Gr. Heldens.* 3, 1321) berief sich für seine erst in neuerer Zeit gewonnene Ansicht (anders *Preller*[4] 110) auf eine Stelle aus *Amphis Γυναικομανία* (*Kock* 2, S. 238, frg. 9 aus *Athen.* 14, 642 A). Einer fragt ἤδη ποτ' ἤκουσας βίον ἀλληλεμένον, der andere sagt 'ja', und der erste zählt her: τοῦτ' ἐκεῖν' ἐστὶν σαφῶς·

ἄμητες, οἶνος ἡδύς, ᾠά, σησαμαῖ,
μύρον, στέφανος, αὐλητρίς —

da unterbricht der andere die Aufzählung der Delikatessen: ὦ Διοσκόρω, ὀνόματα τῶν δώδεκα θεῶν διελήλυθας. *Robert* findet das ohne Pointe, wenn die Namen der 12 G. damals schon festgestanden hätten und nicht vielmehr als etwas Geheimnisvolles erfragt worden wären. Damals, also zur Zeit *Platons* (*Kaibel, RE* 1, 1953 f.)! Der kennt und nennt sie doch, ersetzt sogar einen durch Pluton. *v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 1, 392 A. 2 ironisiert diese Hypothese *Roberts*, ohne dessen Namen zu nennen und ohne seinerseits zu sagen, worin die Pointe liegt. Der Witz geht nicht auf das geheimnisvolle Was der Namen, die man zu erraten gesucht hätte, sondern auf das Wie ihres Hersagens, auf das Herleiern einer langen Liste, einer ganzen Litanei von Namen (die vielleicht noch durch die Geste des Fingerabzählens darstellerisch unterstrichen war). Der Gedanke ist: das zählst du her, wie man (in der Schule? s. o. C 59) die Namen der Zwölf aufsagt. Wem diese Erklärung von der Assoziation mit dem listenartigen Herzählen nicht behagt, der halte sich an *Lehrs'* Deutung der Delikatessenreihe: 'Also das Schönste und Herrlichste' (*Vortr.*[2] 246). Ein anderer Scherz illustriert die Variabilität der 12 G.-Kreise (*Athen.* 8, 348 B aus *Kallisthenes ἀπομν. Στρατονίκου*; *v. Wilamowitz, Lesebuch* 1, S. 36, nr. 15; *Brecht, Spottepigramm* 28 f.). Stratonikos, Kitharode und berühmter Witzbold (c. 410—360; *Maas, RE* 4 A 326 f.) hatte in seinem Unterrichtszimmer 2 Schüler, Bilder der 9 Musen und des Apoll. Auf die Frage, wieviel Schüler er habe, antwortet er: σὺν τοῖς θεοῖς: δώδεκα. Der Witz kann 9 Musen als neunstellig zählen; der Kult in Olympia rechnet die 3 Chariten einstellig. Ob der Dedikant des Bonner Altars sie auch als 9 gezählt hat (s. o. C 74), schien uns fraglich.

103. Als gemeingriechischer 12 G.-Kreis stellt sich derjenige heraus, den wir für den pisistratischen Altar und für Altolympia vermuteten, der als Monatstutelae des Eudoxos nach Italien überging und im römischen Staatskult begegnet und noch der neuplatonischen Spekulation zugrunde liegt. Die Unterschiede in der Reihenfolge sowie der paarweisen Bindungen — beides kann ja wechseln, bzw. unterliegt auf den Monumenten u. U. besonderen Prinzipien — außer Berücksichtigung gelassen, ist es folgende Göttergruppe:

Zeus, Hera, Poseidon, Demeter,
Apollon, Artemis, Ares, Aphrodite,
Hermes, Athena, Hephaistos, Hestia.

Die Belege s. unter Athen, Peisistratosaltar (B 11), Olympia, ältester Kreis (B 21), Tarent (B 39), Rundaltar Athen (unvollständig! B 14), Ara Borghese (B 54), *Livius'* 6 Lectisternien (C 63), Pompeji 1 (C 67), *Platons Phaidr.*, *Manilius*, *Vettius Valens*, *Bauernkalender*, Ara Gabii (E 83—86), *Sallust π. θ.* (I 99). Magnesia und Demetrias gehören wohl auch dazu (B 42. 27); Nikefries (B 13) ist fraglich. Abweichungen: Chariten, Dionysos, Alpheios, Kronos, Rhea treten in Olympia ein statt Aphrodite, Ares, Hephaistos, Demeter, Hestia (B 22). Dionysos auf Parthenonfries statt Hestia, (s. B 12). Leto Dionysos (statt wessen?) auf Ara Albani, wenn hier überhaupt eine 12 G.-Gruppe vorlag (B 57). Herakles statt Demeter, Puteal Albani (B 53). Hercules Proserpina statt Poseidon Hestia in Pompeji 2 (C 67). Pluton setzte *Platon* (E 83, vgl. B 27) wohl statt Hermes ein. Auffallend ist nun, daß die 12 G.-Liste im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 532 (nicht mehr zu *Herodoros'* vorherigem Zitat gehörig, vgl. *Jacoby* 1, S. 224 und *Wilamowitz* 1, 329 A.) Hades, als mit Pluton gleichwertigen Namen darbietet. Der neueste Herausgeber der Scholien, *C. Wendel*, hatte die Freundlichkeit, mir zu bestätigen, daß außer dem Laurentianus, den *Keil* abdruckt, und dem Parisinus, bzw. dessen neben L stehender Vorlage, keine Hs. sonst in Betracht kommt. *Wendels* Auffassung, die überzeugend ist, geht dahin: L nennt zuerst 6 Götter: Zeus, Poseidon, Hades, Hermes, Hephaistos, Apollon, dann die 5 Namen: Demeter, Hestia, Ares, Aphrodite, Athena. Es fehlt also Hera, die die weibliche Hexade führen müßte, und statt Ares in der weiblichen Gruppe ist Artemis zu setzen. Der Parisinus, oder seine Vorlage, erhält 12 G. dadurch, daß er Hades durch Artemis ersetzt und Ares beläßt; auch ordnet er paarweise an: Zeus-Hera, Poseidon-Demeter, Apollon-Artemis, Ares-Aphrodite, Hermes-Athena, Hephaistos-Hestia. Den Text des *Schol.* 2, 532 gibt *Wendel, Scholia in Apoll. Rhod. vetera* (1935), vgl. auch *GGA* N. F. 3, 1 S. 35 jetzt so: εἰσὶ δὲ οἱ δώδεκα θεοὶ οὗτοι· Ζεύς, Ποσειδῶν, Ἅιδης, Ἑρμῆς, Ἥφαιστος, Ἀπόλλων, Δημήτηρ, Ἥρα, Ἑστία, Ἄρτεμις, Ἀφροδίτη καὶ Ἀθηνᾶ. Diese Folge kann m. E. in der Stellung von Demeter und Hera nicht ursprünglich sein, da entsprechend Zeus, als Führer der männlichen Hexade, Hera als Führerin der weiblichen zu erwarten wäre. Stellen wir diese beiden Namen um und teilen diese Reihe triadisch ab, dann ergeben sich vier genealogisch ge-

schlossene Gruppen, wie schon *Ahrens*, *De duodecim deis Platonis* 1864, 4 erkannt hatte (vgl. *Petersen* 2, S. 50):

Ζεύς, Ποσειδῶν, Ἅιδης = 3 Kronossöhne,
Ἑρμῆς, Ἥφαιστος, Ἀπόλλων = 3 Zeussöhne.
Ἥρα, Δημήτηρ, Ἑστία = 3 Kronostöchter,
Ἄρτεμις, Ἀφροδίτη, Ἀθηνᾶ = 3 Zeustöchter.

Diese Theologie stammt aus keinem Kult, stimmt auch mit keinem sonstigen Verzeichnis oder Monument überein, sondern beruht auf *Platons* νόμοι, wegen Hades = Pluton, mit Angleichung des Namens an die alte Genealogie. Die Scheidung der 12 in eine maskuline und eine feminine Hexade ist schon oben zu Ennius (C 59) besprochen.

Besonders geartete, aber als Zwölfergruppen sichere Fälle abweichender Prägung sind die lykischen δώδεκα (B 51), die 12 Sondergötter des *sacrum Cereale* (C 70), die individuellen Bildungen des *Varro* und *Virgil* (C 71. 72), der Reliefs aus Marbach und Osterburken (C 75. 76) sowie des Altars von Mavilly (C 73); zweifelhafte Fälle individueller Art der Bonner Altar (C 74) und die Vasen oben B 56.

M. Die 12 G. in der bildenden Kunst (Grundsätzliches).

104. Schwarzfigurige Vasen mit sicheren Darstellungen von 12 G.-Zügen konnten wir nicht anerkennen (s. B 55); die in Olympia angeblich von Herakles geweihten Statuen (B 21) sind Schwindel. Als Werk der archaischen Kunst altionischer Art müssen die Reliefs des pisistratischen Altars gelten, wenn die Vermutung, daß er mit den Darstellungen der 12 G. geschmückt war, zu Recht besteht (B 11). Das archaisierende Relief des 5. Jahrh. aus Tarent (B 39) kann diese Art besser veranschaulichen als die nachher zu nennenden neuattischen. Phidias und seine Werkstatthelfer schufen die Reliefs im Parthenonfries (B 12). Dem Ende des 5. Jahrh. gehören die 12 Göttergestalten — falls sie als Kreis gelten dürfen — des Niketempels auf der Akropolis an (B 13), dem 5./4. Jahrh. der fragmentierte attische Rundaltar (B 14), dem 4. das Fragment aus Epidauros — wenn es eine 12 G.-Basis war! (B 19). Von berühmten Meistern des 4. Jahrh. sind drei Darstellungen bezeugt: Euphranors Wandgemälde bzw. Tafelgemälde in der Stoa Eleutherios in Athen (B 15), dasjenige des Asklepiodoros in Elatea (B 25), von Praxiteles die Statuen in Megara (B 24).

Im 2. Jahrh. werden für Delos Marmorstatuen im Dodekatheon erwähnt (B 32). Die neuattische Kunst ist vertreten durch das Puteal Albani, Ara Borghese, Ara Albani (wenn sie 12 G. enthielt!), B 53. 54. 57. Das astrologische Monument, der sog. Gabinische Altar (E 86) gibt nur die Köpfe der 12 G. der Monate in hochplastischem Relief mit Göttersymbolen dabei. Symbole allein vertreten die 12 G. auf den Münzen des Titus (E 63).

Im Rom des 1. Jahrh. v. Chr. standen auf dem Forum goldene Statuen der 12 G.; wann sie aufgestellt wurden, ist unbekannt; 367 n. Chr. wurden sie erneuert (C 60. F 92). Pompeji ist mit zwei Fresken vertreten, in denen sich Griechisches mit Italischem mischt (C 67). Im Giebel des Zeustempels in Kyzikos war Hadrian inmitten der 12 G. dargestellt (B 47).

Die in Prozessionen mitgetragenen 12 G.-Bilder (vgl. Aigai B 28, Magnesia a. M. B 42, Rom C 65. 66) werden in entsprechender Verkleinerung und Modifikation jeweils den Kultstatuen nachgebildet gewesen sein. An kaiserzeitlich provinzialen Darstellungen wären noch zu nennen die gallisch-germanischen (C 73. 75. 76) und die lykischen (B 51), die alle ja besonderer Art sind.

105. Nahezu alle Tendenzen, die bei der Gliederung oder Reihung einer Zwölfergruppe möglich sind, treten uns in den erhaltenen Werken entgegen. Das betonte Nebeneinander gleichsinnigen Schreitens mit nur leichter Modulation der Kopfhaltung, die tetradische Gruppen andeutet, haben wir auf dem tarentinischen Relief; in Lykien zwei symmetrische Hexaden identisch gereihter Gestalten. Scheinbar freieste Komposition, aber doch mit vernehmlichem, inhaltlich bedingtem Zweier- und Dreierrhythmus gibt der Parthenon, der auch die literarisch vorkommende Hexadenteilung (vgl. *bis sex*, C 59 und die männlichen und weiblichen Hexaden, L 103) noch erkennen läßt.

Das Puteal Albani scheidet Tetraden ab, ebenso die Ara Borghese, wo sie schon durch die Dreiseitigkeit des Monuments herausgefordert sind, sich aber mit dyadischer Unterteilung verbinden; zu Tetraden vgl. noch *Lukian* H 95 und beim Theoxenion B 42. Die pompejanischen Fresken zeigen in den frontal gestellten Gestalten freiere Rhythmen, das erste betont stark die Mitte. Ganz überdimensional tritt das Zentrum auf dem Marbacher Relief hervor, weil Mercur in der zweistreifigen Komposition durch beide Streifen hindurchgeht. Betonung des Antithetischen und des Reihenschlusses haben wir hier durch die Dioskuren, auf Pompeji 1 durch die Bäumchen. Es fehlt in der bildenden Kunst das klare Schema 3 + 3 + 3 + 3. Das zeigten zwar für die Altarinhaber die delischen Altäre (B 32) und die theologische Spekulation (I 99. L 103), aber für das Auge konnte die kultisch übliche Paarung der 12 G. (Doppelaltäre!) nicht leicht gänzlich aufgehoben werden. Und wenn einmal (wie in Pompeji 1) die kapitolinische Trias in die Mitte gestellt wird, so wirkt sich das nicht weiter in die sonstige Gliederung hinein aus. Durch die starke Fuge (Minervas Schild und Iuppiters Szepter) wird für das Auge Minerva sogar eher der größeren Gruppe links zugeordnet. Mit der Schwierigkeit, bei 12, einer geraden Zahl, eine Gestalt als stark betonte Mitte herauszuheben und doch den Eindruck einer gewissen Symmetrie zu erzielen, haben die Verfertiger des Osterburkener Mithrasreliefs (C 76) und des Marbacher Reliefs zu ringen (C 75). Zur seltenen Gliederung 7 + 5 s. o. C 71, 75, 76. Ganz irregulär, bald einzelne, bald mehrere Gestalten auf die Fläche verteilend, arbeitet der Steinmetz des Altars aus Mavilly (C 73).

N. Die 12 G. und der '13. Gott'.

(12 G. und Herrscherkult.)

106. Jede runde, typische oder heilige Zahl neigt dazu, eine kleine Zugabe, einen Überschuß zu erhalten, τρὶς καὶ τετράκις, 12 + 1 als 'Bäckerdutzend', 100 + 1 Kanonenschüsse, 1000 + 1 Märchen usw., oder aber in unvollständiger Form (— 1) zu erscheinen. Die Zahlen 11 und 13 als unter- und übertonte Formen der 12 aufzufassen, mutet uns paradox an. Aber auch beim Tierkreis kennen wir Exemplare mit 11, 12, 13 Zeichen, und in der Zeitrechnung wechselt mit dem Jahr von 12 Monaten das von 13 (mit Schaltmonat). Mit einem der Metrik entnommenen Bild spricht *Weinreich, Zwölfgötter* 321 von 'katalektischen und hyperkatalektischen' Formen der Zwölfzahl. Die 12 erscheint z. B. als 11 + 1 besonders im alten Orient: 11 Helfer + Kingu, 11 Strahlen + Marduk u. a., *Jeremias, Hdb. d. altor. Geisteskultur* 150f. Es liegt ein 'mythologisches Schema' (n + 1) und (n — 1) vor, das zuerst *J. Grimm*, dann vor allem *R. M. Meyer, ARW* 10, 89ff. klar legte unter den Termini 'Der Überschüssige' und 'Alle außer —'; vgl. auch *Weinreich, ARW* 18, 622f.; *Studien zu Martial* 18ff.; *Eitrem, Festskrift Falk* 247; speziell für 12/13: *Weinreich, Lyk. Rel.*; *Trisk. Stud.*; *Zwölfgötter*. Da *Höfer* oben Bd. 5, 638 die Frage nur streift, sei hingewiesen (außer auf das von ihm genannte Buch von *Böklen, Die Unglückszahl Dreizehn*) auf *Wilke, Die Zahl 13 im Glauben der Indogermanen* (*Mannus* 10, 121ff.); *L. Troje, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot; Rühle, Rel. in Gesch. u. Gegenwart*[2] 5, 2066f.; *Staerk, Theol. Blätter* 15, 1936, 70f. Die Haupttypen für mythische und märchenhafte 13 sind: Hauptgott und 12 Untergötter oder Helfer; Vater und 12 Söhne (oder 6 Söhne, 6 Töchter); König und 12 Mannen, Berater, Tafelgenossen, Richter; Forseti und die 12 Asegen; Teufel und 12 Menschen; Meister und 12 Gesellen; Frau und 12 Mägde; Lehrer und 12 Schüler, Christus und 12 Apostel, Muttertier und 12 Junge. Gewiß mag in manchen Fällen der Kreis lunar gemeint sein (Jahr und 12 Monate), aber generalisieren soll man nicht. Für die Antike sei (außer auf schon erwähntes, A 4; C 79; vor allem Alkinoos als θεὸς δ' ὣς geehrter τρισκαιδέκατος βασιλεύς neben 12 βασιλῆες, oben A 5) hingewiesen noch auf Pan und 12 kleine Πᾶνες, *Nonnos* 14, 72f. Wenn zum Mondjahr von 12 28tägigen Monaten der Schaltmonat als 13. kommt, war es auch notwendig, dem Tierkreis ein 13. Zeichen zu geben, den Raben — das ist der 'Unglücksrabe', weil jede Überschußzahl bipolar ist, Schlechtes (als Störung der Rundzahl) oder Gutes bedeuten kann (13. Gott, der die gerade 12 zur ungeraden, also 'guten' Zahl aufhöht). Daß man gerade in der Aionlehre von 12 oder 13 sprechen kann, je nachdem ob man den Aion als Zwölfheit (Summe) rechnet oder ihn zu den 12 als 13. hinzunimmt, haben *Reitzenstein, Iran. Erlös. Myst.* 205 u. sonst und *Troje*, a. a. O. und *ARW* 23, 97 gezeigt. Umgekehrt kann man von 'den Zwölf' reden, auch wenn einer aus dem Kreis herausgenommen ist, 'Zeus und die 12 G.' usw., genau wie man von *Pindarus novemque lyrici* sprechen kann, obwohl es *novem* doch erst mit ihm sind (*Wilamowitz, Textgesch. Lyriker* 4), vgl. über diese Zählweise *Weinreich, Lyk. Rel.* 20f., *Boll, Offenb. Johannis* 103 und oben H 94 sowie die lateinische Inschrift in I 97.

Zum τρισκαιδέκατος θεός sollen hier nur Nachträge zu *Höfers* Artikel gegeben werden, vgl. o. Bd. 5, 638, auch 1513. 1520. 1528. Zunächst sei ein Einwand von *v. Wilamowitz, Gl. d. Hell.* 2, 264 A. 1, der von grundlegender Bedeutung scheinen könnte, widerlegt. Hinsichtlich der u. (N 110) zu erwähnenden *Aelian*-Stelle über Alexander als 13. Gott sagt er: „sinnlos wird von Alexanders Aufnahme als dreizehnter Gott geredet, als ob es nur zwölf gegeben hätte oder die Einzelpersonen in den Zwölf unterschieden wären". Zunächst kommt es in einem solchen Fall gar nicht auf die Einzelpersonen der 12 G. an, sondern auf den Zwölferkreis und seine Erweiterungsfähigkeit um eine hinzutretende Gestalt. Und unterschieden hat man sie doch von Anfang an, wenn man ihre Namen gekannt, sie in Kultmonumenten dargestellt oder statt einer der kanonischen Gottheiten je nach lokalen Bedürfnissen eine andere dafür in den Kreis aufgenommen hat. 2, 351 bei Erwähnung von Philipps Statue bei der πομπή der 12 G. (s. o. A 28) hebt *v. Wilamowitz* seine unüberlegte Bemerkung auch so gut wie auf, wenn er meint, „in solchen Fällen" seien die einzelnen Personen unterschieden worden. Inwiefern ist denn der Fall Alexanders von dem Philipps verschieden? Und τρισκαιδέκατος θεός ist nun doch einmal ein antiker Ausdruck!

107. Herakles unter den 12 G. fand *Herodot* in Ägypten (s. o. E 82), wir sehen ihn als Glied der 12 auf dem Puteal Albani (B 53), in Pompeji 2 (C 67) und auf dem Mithrasrelief in Osterburken (C 76). Nach *Diodor* 4, 39, 4 sollte er εἰς τοὺς δώδεκα θεούς aufgenommen werden, lehnte die Ehre aber ab, weil er nicht wollte, daß ein anderer austreten müsse. Er für seine Person dachte also nicht an den τρισκαιδέκατος θεός. Schwerlich darf man diese spezielle Würde erschließen aus der Igeler Säule, wo die Himmelfahrt des Herakles vom Zodiakus umschlossen ist (*Dragendorff-Krüger, Grabmal von Igel*). Zwar könnten die Tierkreiszeichen, weil den 12 G. sonst beigeordnet (s. E 84), diese selbst vertreten. Aber es wird doch wohl nur die Andeutung des himmlischen Raumes sein wie auf den Mithrasreliefs (s. u.) oder dem Diptychon mit der Apotheose des Antoninus Pius (so tauft *Delbrueck, Consulardiptychen* nr. 59 das Stück, das bisher als Apotheose des Constantius Chlorus galt). Oder man müßte an Herakles als Sonne im Kreis der Tierkreiszeichen als Symbole seiner 12 ἆθλα denken, gemäß *Lydos de mens.* 4 S. 21 *W.*, vgl. *Gundel, RE* 3 A Sp. 2422. Ferner müßte man dann auch Mithras, Sarapis, Isis als 'Dreizehnte' ansprechen, die mitunter in der Mitte des Zodiakus dargestellt werden (*Vogt, Alexandrin. Münzen* 116; *Sammlung Sieglin* 2, 1, A S. 120 des Textbandes; *Saxl, Mithras* 95ff.) und ebenso

jene Verstorbenen, deren Kopfbüste auf Sarkophagen vom Zodiakus umgeben ist (*Cumont, Daremb. Saglio* 9, 1058). Ernstlich zu erwägen scheint mir allenfalls Mithras als 13. Er ist κοσμοκράτωρ, der Zahlenwert seines Namens 365; so könnte er der Herr der 12 Monate und ihrer durch den Zodiakus vertretenen Monatsgötter gewesen sein.

Dagegen fällt für Herakles als 13. ernsthaft ins Gewicht der in einer Komödie des *Diodoros von Sinope* (*Kock* 2 p. 421, frg. 2 aus *Athen.* 6, 239 D) um die Mitte des 4. Jahrh. erwähnte Brauch: in Athen gab man in allen Demen dem Herakles Theoxenien, zu denen man 12 παράσιτοι einlud, nicht Schnorrer und Beliebige, sondern sorgfältig aus der besitzenden Bürgerschaft ausgewählte δώδεκ' ἄνδρας von ehrbarem Lebenswandel, so daß παράσιτοι ein ὄνομα σεμνὸν καὶ ἱερόν war. *Eitrem, Symb. Osl.* 10, 37 f. deutet die 12 einleuchtend als Vertreter der 12 Götter. Man denke an den Papst, der 12 alten Männern die Füße wäscht, das ist irdische Stellvertretung von Christus und den 12 Aposteln. Der attische Ritus (zu ihm noch *Gruppe, RE, Suppl.* 3, 925 o., 930 u., 1006; *v. Kampen, De parasitis apud Graecos sacrorum ministris*, Diss. Göttingen 1867, 25 ff.) muß dann die Nachahmung des ersten 'Liebesmahles' des unter die 12 G. aufgenommenen Herakles sein, der als 'Dreizehnter' unsichtbar anwesend gedacht wird — oder vielleicht sichtbar in Gestalt seines Bildes da ist.

108. Ob Zeus in Kos noch neben den 12 besonders stand, ist nicht sicher (B 34). Auch in Delos hat man diese Möglichkeit erwogen (B 32). Bei den etruskischen *consiliarii* scheint es der Fall zu sein (D 79), so daß wir hier das Schema Obergott + 12 Berater oder Paladine hätten. Selbst wenn man ihn, wie Alkinoos, als τρισκαιδέκατος bezeichnet hätte, wäre das doch nur eine arithmetische Ausdrucksweise gewesen, die seiner Führerstellung so wenig wie bei Alkinoos Abbruch tat.

109. Man sollte meinen, die 12 mächtigen Götter könnten den Menschen genug Glück und Segen spenden. Trotzdem fühlte sich ein Athener getrieben, sicherheitshalber seine Weihung an die 12 und die Agathe Tyche zu richten (s. o. B 16). Das gewinnt besonderes Interesse durch *Libanios, or.* 25, 13: χρὴ γὰρ οἴεσθαι καὶ τῇ Τύχῃ κεῖσθαι ἐν οὐρανῷ θρόνον, εἰ καὶ μὴ ἐν τοῖς δώδεκα θεοῖς ἠρίθμηται (*Malzacher, Tyche bei Libanius* 26) und durch *Augustins* Deklamationen über die *Felicitas, civ. dei* 4, 23. Er findet es unerträglich, daß sie weder unter den *consentes Iovis* (das sind die etruskischen 12 G., s. o. D 79), noch unter den *selecti* (damit müssen hier die römischen 12 Consentes gemeint sein, s. o. C 60) zu finden ist. Nun, der Athener aus dem Kolonos hat die religiöse Aporie für sich gelöst, er fügte sie — als 13. dürfen wir sagen — in der Zeit, wo Athen für Alexander den τρισκαιδέκατος θεός erwog, den 12 hinzu. Varro selbst läßt seine *XII consentes*, die der Landwirtschaft und seinem landwirtschaftlichen Buch 'Glück' und 'guten Erfolg' bringen sollen, schließen mit Bonus Eventus als 12. Gott (*r. r.* 1, 1, 4, s. o. C 71). Da er einen individuellen Zwölferkreis zusammenordnet, kann er das Glück in ihnen ansiedeln und bedarf der Überschußzahl nicht.

110. Wenn Herakles, das Prototyp des Heroengottes, zu den 12 G. bei der Apotheose kam, ist es nicht verwunderlich, daß der Harpagide von Xanthos (B 50), der vergöttlichte Eumenes von Pergamon (B 45), der Heros Charmylos in Kos (B 34) mit den 12 G. verbunden sind.

Damit ist schon die Überleitung gegeben zum lebenden Herrscher als 13. Gott, einem Spezialfall der öfters bezeugten Verbindung von Kaiserstatuen mit 12 G.-Kult (Megara, B 24; Delos, B 32). Von Philipp von Makedonien, der sein Bild in der Prozession mit dem der 12 G. einhertragen ließ, war schon die Rede (B 28). Seinen Sohn Alexander zu den 12 G. als τρισκαιδέκατος θέος hinzuzufügen, beantragte a. 324 Demades in Athen, wo der 12 G.-Kult auch in dieser Zeit lebhaft war (s. o. B 16): *Aelian v. h.* 5, 12; *Clem. Alex. Protr.* 10, 96, 4; *Lukian* und andere Quellen, die von einem τοῖς δώδεκα προστιθέναι oder ähnlich reden, s. *Weinreich, Lyk. Rel.* 8; *Gabrielson, Quellen d. Clem. Alex.* 2, 212 f.; *Berve, Alexanderreich* 1, 94; 2, 132; 329. *Berve* will aus der Diogenesanekdote (*Laert. Diog.* 6, 63) und aus des Protogenes Dionysosbild erschließen, daß Alexander als 'Dionysos' hätte aufgenommen werden sollen. Das wäre wichtig, denn es würde bedeuten, daß er nicht zum Parthenonkreis der 12 G. — da ist ja schon ein Dionysos —, sondern zum altattischen des Peisistratosaltars käme. Jedoch hat *Nock, JHS* 48, 22 ff. dieser Dionysos-Hypothese *Berves* den Boden entzogen, vgl. auch *Tarn, JHS* 48, 217; *Wilcken, Alex. d. Gr.* 200; 310; *v. Wilamowitz* (s. o. N 106).

111. In Rom fand dergleichen auch Eingang. Über Caesars Ehren nach Munda und sein Elfenbeinbild in der Götterprozession s. o. C 66. Eigenartig ist eine Stelle *Horazens* in der vielbehandelten *Ode* 1, 12. Zu dem Kreis der heroischen Männer Roms, der 'Heldengalerie', wie *Birt* sagt, tritt Caesar, bezeichnet durch *sidus Iulium*. Die Helden waren: Romulus, Numa, Tarquinius (3 Könige), Cato, Regulus, Scaurus der Vater, Scaurus der Sohn, Paullus, Fabricius, Curius, Camillus, Marcellus (8 Republikaner) zusammes 12, so daß Caesar als 13. zum Heldenkreis käme, so wie Miltiades etwa zur Dodekas nach Marathon (s. o. A 15), wie Lysander zu 3 × 12 nach Aigospotamoi in Delphi gekommen war (*Weinreich, Neue Jahrb.* 43, 132 ff.). *Heinze* hat (brieflich noch kurz vor seinem Tode) diese Kombination gebilligt. Sollte man, was wenig einleuchtet, *Scauros* einstellig auffassen wollen in der Reihe, so hätten wir das antik seltene, orientalische (s. o. N 106) Schema 11 + 1, das *sidus Iulium* würde dann die Dodekas erst voll machen. Augustus im Virgilproöm, der (unsichere) Bonner Altar in *Wissowas* Auffassung und Hadrian als 13. der Götter sind schon besprochen (C 72. 74. B 47).

112. Dagegen muß Severus Alexander

ausführlicher betrachtet werden, weil zwar *Wissowa* (s. u.) und *Jacobi, Πάντες Θεοί* 102, A. 1 *Weinreichs* Auffassung (s. u.) gebilligt haben, aber *v. Domaszewski* (s. u.) wieder die alte Deutung vorgetragen hat.

Joh. Chrysost. in epist. II ad Cor. hom. 26, 4 (*Migne, PG* 61, 580), setzt der Apotheose Christi und der Apostel die des Severus Alexander entgegen: *Ἀλέξανδρον τρισκαιδέκατον ἐνόμισεν εἶναι θεὸν ἡ σύγκλητος Ῥωμαίων.* Gegenüber *Montfaucon*, der an Alexander d. Gr. gedacht hatte (s. o. N 110), hat *Usener, Kl. Schr.* 4, 396 ff. richtig Severus Alexander erkannt, aber das Zahlwort so gedeutet, daß es ihn als 13. in der Reihe der *divi* bezeichne. Da es nun bis a. 224 schon 20 *divi* gab, muß *Usener* eine Reduktion annehmen, gemäß deren a. 235 nur 12 als echte *divi* anerkannt worden seien, und findet deren Spur im Kalender des *Philocalus* und *Polemius Silvius*. Ihm folgte *Wissowa, Rel. d. Röm.*² 346 A. 5, während *Weinreich, Lyk. Rel.* 11f. auch Severus Alexander als einen 'Dreizehnten' der sonst von ihm nachgewiesenen Art ansprach. Zustimmend jetzt *Wissowa, Hermes* 52, 101. Doch greift *v. Domaszewski* wieder auf *Useners* Erklärung zurück (*Personennamen b. d. Script. hist. Aug., SB. Heidelberg* 1918, 13. Abh. S. 143 f.), indem er noch die Consecrationsmünzen heranzieht, in denen aber Severus Alexander auch nicht an 13. Stelle steht. Die Kombination dieser Münzen mit *Polem. Silv.* und *Philoc.* liefert nur dann die 13. Stelle, wenn man 1. Caesar bei *Philoc.* aus *Polem. Silv.* ergänzt, 2. wenn man bei *Polem. Silv.* Augustus und Trajan als verschentlich ausgefallen ansieht — was gut sein kann — und 3. bei ihm Faustina ausscheidet, die weder auf Consecrationsmünzen noch bei *Philoc.* erscheint — darüber sagt *Domaszewski* gar nichts; — und 4. annimmt, daß für den Commodus der Münzen, der in den Kalendern fehlt, Pertinax eingetreten sei, den wieder nur *Phil.* bietet. All diese prekären Operationen werden entbehrlich, wenn man den Ausdruck *τρισκ. θ.* so wie *Weinreich* und *Wissowa* versteht. Ergänzend sei bemerkt, daß diese Würde gerade für Severus Alexander besonders sinnvoll erscheint: er suchte seinen Stammbaum auf Hadrian zurückzuführen (*CIL* 3, 709), und der war ja *τρισκαιδέκατος* gewesen, s. o. B 47.

113. Auch über Severus Alexander hinaus ist diese Form göttlicher Ehren geblieben. Das beweist das Verhalten Constantins, der den '13. Gott' zum *τρισκαιδέκατος ἀπόστολος* christlich umbog, und zwar auf einer Stelle, wo vorher ein *Δωδεκάθεον* gewesen war. Diese bisher nur durch ein byzantinisches Zeugnis belegte Tatsache hat durch die von mir o. B 30 angeführten Testimonia für alten Zwölfgötterkult wesentlich an Tragfähigkeit gewonnen und entkräftet m. E. das Bedenken von *Baynes, Constantin the Great* 94 (in *Proceedings Brit. Acad.* 15, 1931), ebenso wie meine Ausführungen über Rundbau, 12 G.- und Herrscherkult durch *Koethe, JdI* 48, 1933, 185 ff. eine entscheidende Weiterführung gefunden haben; mir stimmt zu auch *Staerk, Theol. Blätter* 15, 70 Anm. 39 und *W. Weber, Probleme der Spätantike* 92. Für die Lebendigkeit der Vorstellung vom „dreizehnten" Gott spricht die seltsame, bei *Weber* 68 erwähnte Überlieferung, die ich indes in ihrer Primärquelle noch nicht ermitteln konnte, und namentlich der 'Dreizehnte' der Lykischen Reliefs (B 51), in dem *Petersen*, dem *Weinreich* u. a. folgten, den Kaiser erblickte. Es ist die Zeit, in der man in Rom die Portikus der 12 Consentes und deren Bilder erneuerte (F 92). Die 12 Götter wehren sich noch gegen die 12 Apostel und ihre Führer! Über bildliche Analogien zwischen Christus- und Aposteldarstellungen und den lykischen 12 bzw. 13 Göttern vgl. *Lyk. Rel.* 26 ff.; namentlich manche da noch nicht berücksichtigten Denkmäler romanischer Zeit geben — natürlich ohne jeden historischen Zusammenhang — merkwürdige Convergenzerscheinungen formaler Art für die bildmäßige Darstellung eines Kreises von 12 + 1.

114. *Desinunt ista, non pereunt.* Was Jahrtausende lang eine gültige Denkform gewesen war, reißt nicht ab. An Pantheon, Heroon des Constantin u. a. denkt man, wenn man im *Dôme des Invalides* steht. Über dem quadratischen Unterbau steigt als Rundbau der Tambour auf, über dem sich die vergoldete Kuppel wölbt, 107 m hoch mit dem Kreuz. Im Tambour sind 12 Medaillonbilder französischer Könige — eine Heroengalerie! (s. o. N 111) — angebracht, durch 12 große Fenster fällt das Licht darüber herein. Im Kuppelgewölbe sieht man Jouvenets 12 Apostelbilder, im obersten Teil des Gewölbes die Aufnahme des hl. Ludwig in den Himmel. Das ist die Apotheose des 13., des heiliggesprochenen Königs, des Kreuzzugshelden, der für Frankreich *ἰσαπόστολος* gewesen war, wie für Rom Constantinus, der Sieger im Kreuzeszeichen. Aber tief unter der Kuppel, im magischen Licht numinos wirkend (nur in der Peterskirche oder im 'Atreusgrab' faßt den Betrachter ein ähnlicher Schauer) ruht der riesige Porphyrsarkophag mit den Gebeinen Napoleons. Das ist die Apotheose des Imperators, der sich den 12 repräsentativen Königen, sie alle überragend, hinzugesellt, und ist das Gegenbild zur Apotheose des Heiligen. 12 Siegesgöttinnen in Marmor, 6 Trophäen mit den zerschossenen Fahnen umgeben im Kreisrund des Herrschermonumentes diesen anderen *τρισκαιδέκατος*.

[Weinreich.]

Zyrratêl (*Ζυρρατήλ*), Engelname auf einer Gemme bei *J. B. Passeri, Thesaurus gemmarum astriferarum,* II (Flor. 1750), nr. 81. Im Index der Zauberworte S. 286 wird vermerkt: 'vel Surratel', der Text S 263 gibt nur Zyrratel.

[Preisendanz.]

NACHTRÄGE

Abaios (*Ἀβαῖος*), Beiname des Apollo von der phokischen — nah *Triklin.* und *schol. rec. Soph. Oed. R.* 899 fälschlich von der lykischen — Stadt *Ἀβαί Hesych.*; berühmt war sein Orakel, das für älter als das Delphische galt *Steph. Byz.* s. v. *Ἄβαι*, und sein Tempel (*ἱρὸν Ἀπόλλωνος πλούσιον, θησαυροῖσί τε καὶ ἀναθήμασι πολλοῖσι κατεσκευασμένον Herod.* 8, 33) *Herod.* 1, 46. 8, 27. 134. *Soph. Oed. R.* 899. *Kallisthenes* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τεγύρα. Paus.* 4, 32, 5. 10, 35, 1 ff. *Diodor.* 16, 58. Das *Ἀβαῖον* auf der aiginetischen Inschrift *CIG* 2, 2138 ist mit *Fick, Die Siegessäule des Damonon* bei *Bezzenberger, Beiträge* 3, 126 wohl nicht als ein Tempel der Hebe (= *Ἁβαῖον*), sondern = *Ἀβαῖον*, als Tempel des Apollon *Ἀβαῖος* aufzufassen; vgl. auch *Rangabé, ant. hellén.* 1 zu nr. 33. [Höfer.]

Abaris (*Ἄβαρις*), **5)** ein Hyperboreer s. Bd. 1, Sp. 2814, Z. 60 ff. Sp. 2819, Z. 41 ff. und außerdem *Plato Charmid.* 13 p. 158 b. *Eust. Dionys. Per.* 31. [Höfer.]

Aberis(?), *Ἄβερις*(?), auf einer Inschrift von der Akropolis in Athen las *Göttling Ἄβερις θεῶν Βερνι[κιδείων* und nahm an, daß der Skythe *Ἄβαρις* (= *Ἄβερις*) im Demos Berenikidai göttliche Ehren genossen habe; dagegen aber haben *L. Roß, Archaeol. Anzeig.* 1854, 438 und *W. Fischer, Epigraph. und archaeol. Beiträge* 69 (Taf. VII, 8) wahrscheinlich gemacht, daß zu lesen sei *Λαβέρις* (= *Λαβέριος*) *Θέων Βερνι[κίδης*. [Höfer.]

Achaios (*Ἀχαιός*), Sohn des Phthios nach *schol. Apoll. Rhod.* 1, 284 (vgl. Bd. 1, 6, 39 ff.). [Höfer.]

Acharneus (*Ἀχαρνεύς*), Genosse des Dionysos auf seinem indischen Feldzuge, *Nonn. Dionys.* 13, 194. 47, 23. [Höfer.]

Adikia (*Ἀδικία*), die Personifikation der Ungerechtigkeit, Mutter des Thorybos *schol. Pind. Pyth.* 8, 1; Dike und Adikia s. Bd. 1, Sp. 1019, Z. 57 ff. [Höfer.]

Aeropos (*Ἀέροπος*), Sohn des Emathion, der erste König der Stadt Pieria, die später Lynkos hieß, *Melisseus* bei *Tzetz. Chiliad.* 6, 936. *schol. Hes. op.* p. 32; ob mit dem Bd. 1, Sp. 88, Z. 12 ff. genannten identisch? [Höfer.]

Aethlios (*Ἀέθλιος*), Sohn des Endymion, Vater des Epeios *schol. vet. Pind. Ol.* 9, 86; mit dem Bd. 1, Sp. 89 erwähnten Aethlios identisch? [Höfer.]

Aetos (*Ἀετός*), **1)** ein Inder, von dem der alte Name für Aigypten, *Ἀετία*, herstammen soll *Steph. Byz.* s. v. *Αἴγυπτος. Eust. ad Dionys. Per.* 239; nach *Steph. Byz.* s. v. *Συήνη* war er der Vater des Syenos, des Gründers von Syene. — **2)** alter Name des Neilos, der noch früher Okeanos hieß *Diodor.* 1, 19. *Tzetz. Lyk.* 119; vgl. aber 576. [Höfer.]

Agesilaos (*Ἀγησίλαος*), Beiname des Hades, s. Bd. 1, Sp. 1783, Z. 18 ff. u. außerdem *Kallim. hymn.* 5, 130. *Etym. M.* 8, 34. *Hesych. Ἀγησίλαος· ὁ Πλούτων· Lactant. de fals. rel.* 1, 11; ähnlich heißt er bei *Hesych* auch *Ἀγήσανδρος*; oder *Ἡγησίλεως Ἀίδης Hegesippos* in *Anth. Pal.* 7, 545, 4; *Χθόνιος Ἡγεσίλαος Athen.* 15 p. 684 d; vgl. *Schneider, Callimachea* 1, 362 f. *Boeckh* ad *CIG.* 2598. [Höfer.]

Agestratos (*Ἀγέστρατος*), ein Troer, von Aias getötet, *Quint. Smyrn.* 3, 230. [Höfer.]

Agraios (*Ἀγραῖος*), Sohn des Eulaios und Bruder des Phlogios, Genosse des Deriades *Nonn. Dionys.* 26, 45. 34, 223. [Höfer.]

Aigialos (*Αἰγίαλος*), Genosse des Dionysos, von Deriades getötet, *Nonn. Dionys.* 32, 186. 35, 378. [Höfer.]

Aischyne (*Αἰσχύνη*), personifiziert und *θεός* genannt *Dioskorides* in *Anth. Pal.* 7, 450. [Höfer.]

Akesines (*Ἀκεσίνης*), der Flußgott des gleichnamigen indischen Stromes *Arrian. Ind.* 18; vgl. *Nonn. Dionys.* 23, 276. [Höfer.]

Akteus (*Ἀκτεύς*), alter König von Attika, das von ihm *Ἀκτή* genannt sein soll *Tzetz. Lyk.* 111; s. Aktaios. [Höfer.]

Alastos (*Ἄλαστος*), Bruder des Thersandros *schol. Pind. Ol.* 2, 76; vgl. Bd. 5, Sp. 662, Z. 43 ff. [Höfer.]

Alesias (*Ἀλησιάς*), Beiname der Aphrodite entweder *διὰ τὸ περὶ πᾶν ζῷον ἀλᾶσθαι* oder wegen ihrer Verehrung am Flusse Aleis (*Paus.* 8, 28, 3) bei Kolophon *Etym. M.* 62, 38 ff.; im *Etym. Gud.* 34, 42 heißt sie *Ἀλησία*. [Höfer.]

Alexidamos (*Ἀλεξίδαμος*), einer der Freier der Alkeis oder der Baske, der Tochter des kyrenaischen Antaios (Bd. 1, Sp. 363, Z. 50 ff.), die er im Wettlauf mit Antaios oder den anderen Freiern gewann, *Hypothes. schol. Pind. Pyth.* 9 und *schol. Pind.* a. a. O. 183. *Pind. Pyth.* 9, 121 (215). [Höfer.]

Alkaia (*Ἀλκαία*), Tochter des Hypseus und der Chlidanope, Schwester der Kyrene *schol. Pind. Pyth.* 9, 31. [Höfer.]

Alkaidai (*Ἀλκαίδαι*), Name der acht Söhne des Herakles und der Megara, *Menekrates* im *schol. Pind. Isthm.* 4, 104 = *Müller fr. h. G.* 2 p. 344; sie wurden in Theben verehrt *Pind. Isthm.* 4 (3), 61 (105 ff.) und *schol.* a. a. O. u. 110; denn Herakles hieß früher Alkaios (s. Bd. 1, Sp. 231, Z. 14 ff.) und außerdem *schol. vet. Pind. Ol.* 6, 115. *Menekrates* bei *Tzetz. Lyk.*

662 f. p. 345 *Müller*. Vgl. den Artikel Kreontiades. [Höfer.]

Alkis (Ἀλκίς) **1)** Tochter des Boioters Antipoinos; als vor der Schlacht, die Herakles und die Thebaner den Orchomeniern lieferten, diesen durch Orakelspruch der Sieg verheißen wurde, wenn derjenige freiwillig sein Leben für das Vaterland gebe, der von Geschlecht der edelste sei, weigerte sich Antipoinos — denn er war von Abkunft der erlauchteste — dessen; Alkis aber und ihre Schwester Androkleia opferten sich, freilich ohne die Niederlage ihrer Landsleute zu verhindern; ihr Grab befand sich zu Theben in dem Tempel der Artemis Eukleia *Paus.* 9, 17, 1. *Knoll, Studien zur ältesten Kunst in Griechenland* (*Programm von Bamberg* 1890) S. 71, Anm. 2 erblickt in dem vor dem Tempel der Artemis aufgestellten Löwen eine Erinnerung an den Opfertod der Jungfrauen. — **2)** Beiname der Athene in Pella *Liv.* 42, 51, 2 (wo aber der Text nicht sicher ist). [Höfer.]

Alko (Ἀλκώ), Schwester des Likymnios aus Mideia in Argolis, *schol. vet. Pind. Ol.* 11 (10), 76. [Höfer.]

Altios (Ἄλτιος), Beiname des Zeus von dem heiligen Haine Altis in Olympia *schol. vet. Pind. Ol.* 11 (10), 55. [Höfer.]

Amnax (Ἄμναξ), König der Libyer, bei dem die Antenoriden nach Troias Eroberung Aufnahme fanden *Lysimachos* im *schol. Pind. Pyth.* 5, 108. [Höfer.]

Amphichytos (Ἀμφίχυτος): *Βάκις καὶ Ἀμφίχυτος προφῆται Ἀπόλλωνος schol. Aristid.* p. 371 *Dindorf*. [Höfer.]

Amphidamas (Ἀμφιδάμας) **9)** ein Diener des Erechtheus *Nonn. Dionys.* 37, 466. [Höfer.]

Amphipolis (Ἀμφίπολις), Sohn des Demophon (s. d.) und der Phyllis (s. d.), nach dem die gleichnamige Stadt in Makedonien benannt ist, *schol. Aeschin. de fals. leg.* 215 § 30; vgl. *Schneider, Callimachea* 1, 421. [Höfer.]

Amphitos (Ἄμφιτος) heißt der sonst Amphistratos (s. d.) genannte Wagenlenker der Dioskuren bei *Charax* im *schol. Dionys. Per.* 687 (= *FHG* III 639); als sein Genosse wird Telchis genannt. [Höfer.]

Amphotera (Ἀμφοτέρα), korrupter Name einer Okeanide, der Mutter der Nymphe Kamarina *schol. vet. Pind. Ol.* 5, 1. *Boeckh* z. d. S. dachte an Ἀμφιτρίτη. [Höfer.]

Anaxagoras (Ἀναξαγόρας), Sohn des Megapenthes, König von Argos; er teilte sein Reich mit Melampus und dessen Bruder Bias zum Dank dafür, daß ersterer die von Dionysos mit Wahnsinn geschlagenen Argiverinnen geheilt hatte *Paus.* 2, 18, 4. *Diod.* 4, 68. *schol. Eur. Phoen.* 181. *schol. Hom. Il.* 2, 564. Der Sohn des Anaxagoras ist Alektor *Paus.* 2, 18, 5; seine Nachkommen heißen Anaxagoridai (Ἀναξαγορίδαι) *Paus.* 2, 18, 5. 30, 10. *Menaichmos* im *schol. Pind. Nem.* 9, 30 (= *FGrHist.* 2, 675). [Höfer.]

Andcuus, Name eines illyrischen Gottes auf einem an der Grenze von Makedonien und Dardanien in Kačanik gefundenen Marmorstein *Arch.-epigr. Mitth. aus Österr.* 7 (1883), 145, nr. 2. *Tomaschek* bei *Bezzenberger, Beiträge* 9, 99, deutet den Gott als den 'blühenden, jugendkräftigen', als Ἀνθηνός. [Höfer.]

Androgeneia (Ἀνδρογένεια), eine kretische Nymphe, die dem Minos den Asterios (s. Asterion 2) gebar *Nonn. Dionys.* 13, 226. 247. [Höfer.]

Androtimos (Ἀνδρότιμος), Bruder des Thersandros *schol. Pind. Ol.* 2, 76; vgl. Bd. 5, Sp. 662, Z. 43 ff. [Höfer.]

Anomia (Ἀνομία), die personifizierte Gesetzlosigkeit, zusammen mit Ὠμότης, Ὕβρις und Στάσις *Dio Chrys. or.* 1 p. 71 *R.* [Höfer.]

Zu **Antaios 1)** Tempel nahe Gau-el-Kebîr. *W. Golenischeff* in *ZÄS.* 20, 1882 p. 135—145, Tafel III u. IV; er findet den Gott dem asiatischen Reŝpu ähnlich und neigt zu der Ansicht, daß er aus Asien eingeführt sei. Münzen des Nomos Antaiopolites: *Tôchon d'Annecy, Recherches historiques et géographiques sur les médailles des nomes ou préfectures de l'Égypte*, Paris 1822, 4°, p. 94—98; *V. Langlois, Numismatique des nomes d'Égypte sous l'administration romaine*, Paris 1852, 4°, p. 17—19; *J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Egypte, Revue num.* 1874—77, vol. XV p. 19—20 Pl. 1, 10, 11; *Feuardent, Collections Giovanni di Demetrio, Numismatique, Égypte ancienne* II p. 301, nr. 3514—15 usw. Sie zeigen eine kriegerische Gestalt mit der Lanze in der L. und einem Sperber auf der R., ferner eine Gestalt im Pallium mit der Lanze in der L. und einem Krokodil auf der R., eine Gestalt mit Lanze in der L. und einer Nike in der R., endlich das Krokodil für sich allein. Die Gestalt mit der Nike ist nach meiner Vermutung möglicherweise Nephthys, von welcher *Plut. de Is. et Os.* cap. 12 p. 20 *ed. Parthey* sagt, daß sie von einigen Nike genannt wird, und welche nach *Golenischeff* zwei Bildern des Antaios in einer Höhle bei Gau-el-Kebîr beigegeben ist. Eine Inschrift des Tempels, berichtend von der Widmung des Pronaos durch Ptolemaios Philometor und seine Gemahlin und von Reparaturen durch M. Aurel und L. Verus *CIG.* 4712 = *Letronne Rec. d. Inscr. gr. et lat. d'Ég.* I p. 24 ff. u. IV p. 210 nr. 20; ausführlich behandelt von *Letronne, Rech. pour servir à l'hist. de l'Égypte* p. 42 ff., dort 62 ff. über den Gott Antaios. [Drexler.]

Antaios (Ἀνταῖος) **3)** einer der Telchinen *Tzetz. Chiliad.* 7, 124. 12, 836. [Höfer.]

Antesion (Ἀντεσίων), Genosse des Dionysos, von Korymbasos getötet *Nonn. Dionys.* 28, 112. [Höfer.]

Anthemoeisia (Ἀνθεμοεισία), Tochter des Flußgottes Lykos, Gemahlin des Daskylos (Bd. 1, Sp. 963, Z. 67 ist sie fälschlich Mutter des Daskylos genannt), Mutter des Lykos, des Königs der Mariandynen *Nymphis* u. *Herodoros* im *schol. Ap. Rhod.* 2, 752: nach ihr soll der See Ἀνθεμοεισίς in Bithynien benannt sein *schol. Ap. Rhod.* 2, 724. [Höfer.]

Antikleia (Ἀντίκλεια) **4)** Tochter des Iobates, Gemahlin des Bellerophon, Mutter des Hippolochos *schol. vet. Pind. Ol.* 13, 82. [Höfer.]

Antimenes (Ἀντιμένης) **1)** Sohn des Deiphontes, Bruder des Argeios, des Xanthippos und der Orsobia *Paus.* 2, 28, 6; das Nähere s. unter Deiphontes. — **2)** Sohn des Neleus *Askle-*

piades im *schol. Apoll. Rhod.* 1, 152, wohl derselbe, den *Apollod.* 1, 9, 9 Eurymenes (s. d.) nennt. [Höfer.]

Antiphateia (Ἀντιφάτεια), Tochter des Naubolos, von Krisos Mutter des Strophios *schol. Eur. Or.* 33. [Höfer.]

Antolie (Ἀντολίη), Dienerin der Harmonia *Nonn. Dionys.* 41, 283. 290. [Höfer.]

Antriades (Ἀντριάδες), die in Felsgrotten hausenden Nymphen *Phrynichos* in *Bekker, anecd.* 17, 5. *Theodoridas* in *Anth. Pal.* 6, 224, 3. [Höfer.]

Aphras (Ἄφρας), einer der Genossen des Herakles beim Raube der Rinder des Geryoneus; nach Aphras soll Afrika benannt sein (s. Bd. 1 Afer): *Eust. ad Dion. Perieg.* 175; *Alex. Polyhist.* bei *Ioseph. Ant. Iud.* 1, 15 = *Euseb. praep. ev.* 9, 20, 2 erzählt von zwei Begleitern des Herakles auf dessen Zuge nach Libyen und gegen Antaios, Aphras (Ἀφράς) und Apher (Ἀφέρ), von denen die Stadt Aphra und der Erdteil ihre Namen erhalten hätten; Herakles soll die Tochter des Aphras geheiratet haben. Vgl. den Art. Didoros. [Höfer.]

Apollon. **2)** Ἀπόλλων, ὄνομα κύριον, βασιλεὺς Φρυγῶν, ἐκ τοῦ ἀπολύειν τοὺς ἀνθρώπους τῶν κακῶν· ἰατρὸς γὰρ καὶ μάντις, *Etym. Gud.* 68, 25, ist natürlich mit dem Gotte identisch; vgl. Ἄρτεμις . . . ἔστι δὲ ὄνομα κύριον βασιλίσσης Σκυθῶν ebend. 81, 20. [Höfer.]

Araxes (Ἀράξης) **1)** Sohn des Pylos, der seinen Großvater Arbelos aus Herrschsucht tötete und, von den Erinyen verfolgt, den Tod im Flusse Baktros suchte, der nach ihm Araxes benannt wurde *Ktesiphon* bei *Pseudo-Plut. de fluv.* 23. — **2)** ein König von Armenien; als ihm in Kriegsgefahr vom Orakel der Sieg verheißen wurde, wenn er die zwei edelsten Jungfrauen opfere, tötete er statt der eigenen Töchter die Töchter des Mnesalkes; dieser rächte sich an Araxes durch die Ermordung von dessen Töchtern, worauf sich Araxes in den Fluß Halmos stürzte, der nun den Namen Araxes empfing, *Pseudo-Plut.* a. a. O. — **3)** der Flußgott des Araxes *Nonn. Dionys.* 23, 81. [Höfer.]

Archippos (Ἄρχιππος), Freund und Gefährte des Herakles, *Oppian. Kyn.* 2, 114 und *Schol.* 2, 109. [Höfer.]

Ardettes (Ἀρδήττης), ein athenischer Heros, der die durch bürgerliche Zwistigkeiten gespaltenen Athener wieder einigte; nach ihm war der Hügel Ardettos (*Plut. Thes.* 27; *Bekker, anecd.* 183, 4), auf dem die Heliasten ihren Eid leisteten, benannt *Bekker, anecd.* 207, 2. 443, 23 ff. *Pollux* 8, 122. [Höfer.]

Ardor, personifiziert und *nunquam sobrius* genannt, mit verwandten Daimonen zusammen bei *Stat. Theb.* 4, 662. [Höfer.]

Argennos (Ἀργεννός) **2)** einer der Söhne des Pan, *Nonn. Dionys.* 14, 75. [Höfer.]

Argilipos (Ἀργίλιπος), ein Kyklop, *Nonn. Dionys.* 28, 174, vielleicht identisch mit Argos (s. d. 6. Bd. 1, Sp. 539, 66). [Höfer.]

Argos (Ἄργος) **9)** einer der zwölf Pane, Sohn des Pan, bei *Nonn. Dionys.* 14, 86. [Höfer.]

Ariontia (Ἀριοντία), lakonische Göttin auf der Siegessäule des Damonon: κὴν Ἀριοντίας ἐνίκη Δαμώνων, *IGA* 79. *Cauer, Del.*² 17. *Wide, Lakon. Kulte* 142 polemisiert gegen *K. F. Johansson, Beiträge zur griech. Sprachkunde* 121 ff., der sie als ὡπλισμένη erklärte, und vermutet, daß in 'Ἀριοντία eine Erinys steckt' (gl. Ἀρεί-Ϝων, Ἐρί-Ϝων, Ἐρι-νύς). *W. Schulze, Berl. Phil. Wochenschr.* 1890, 1408 = Ἀρι-εντία (von ἔντος Waffe). *Br. Keil, Athen. Mitth.* 20 (1895), 437, 1 erklärt Ἀρι|οντία als Nebenform zu Ἀρι|άδνη, Ἀρι-άγνη, Ἀρι-άντη, Ἀρι-δήλα und identifiziert A. mit der 'Weingöttin' Ἀριουσία auf Chios, nach der der von *Strab.* 14, 645 beschriebene berühmte Weinort benannt sei. [Höfer.]

Aristobule (Ἀριστοβούλη) **1)** wird mit Eunomia und Nemesis als Göttin genannt *Artemid.* 2, 37 p. 219 *Reiff.*: Ἀριστοβούλη δὲ καὶ Εὐνομία τὰ αὐτὰ τῇ Νεμέσει σημαίνουσιν (für die Träumenden; hieraus folgt wohl auch die sonstige Gleichbedeutung obiger Namen). — **2)** ist Aristobule ein Beiname der Artemis, den ihr Themistokles beilegte ὡς ἄριστα τῇ πόλει καὶ τοῖς Ἕλλησι βουλευσάμενος; ihr Tempel war in Athen *Plut. Them.* 22; *de malign. Her.* 37; das ἕδος Ἀριστοβούλης, dem gegenüber die Rhodier an den Kronia einen Menschen opferten *Porphyr. de abst.* 2, 54, wird wohl auch ein Bild der Artemis gewesen sein; vgl. *Anon. Laur.* 12, 3. [Höfer.]

Aristomeda (Ἀριστομήδα), Beiname der Demeter auf einer argivischen Inschrift aus Didymoi: Φάντα, Ἀριστομήδα Δάματρι δεκάταν. *Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inschr.* 3, 3407. [Höfer.]

Arktos (Ἄρκτος) **3)** Dienerin der Harmonia *Nonn. Dionys.* 41, 287. [Höfer.]

Arpheie (Ἀρφείη). In einem Orakel aus Kallipolis (Gallipoli), publiziert *Athen. Mitth.* 6, 261; *Kaibel, epigr.* 1034 p. 448, das mit den Worten beginnt Ἀρφείης υἱῆι τετειμένον ἱερὸν ἄστυ erblickt *Mordtmann, Athen. Mitth.* a. a. O. 262 in Arpheie eine Nymphe oder Heroine, die Mutter des mythischen Gründers der Stadt Kallipolis; vgl. dagegen Bd. 1, Sp. 2864, 24 ff. [Höfer.]

Asgelatas (Ἀσγελάτας), Beiname des Apollo auf einer anaphaeischen Inschrift *Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inschr.* 3, 3430. *Bechtel* z. d. St. erklärt den A. Ἀσγελάτας für identisch mit dem A. Αἰγλήτης *CIG* 2482. *Strabo* 10, 484, spricht sich aber gegen *Wilamowitz'* (*Isyllos* 93) Ansicht aus, der beide Worte für lautlich zusammenhängend hält; der Name Ἀσγελάτας findet sich noch bei *Collitz* a. a. O. 3431; vgl. auch *Prellwitz* bei *Collitz* a. a. O. 3 p. 166. [Höfer.]

Askles (Ἄσκλης), Tyrann von Epidauros, den der früher Ἤπιος genannte Asklepios geheilt und davon seinen Namen erhalten haben soll, *Tzetz. Lykophr.* 1054. *Chiliad.* 7, 992. 10, 714. *Etym. M.* s. v. ἀσκελίς; vgl. auch Bd. 1, S. 616, 2 ff.; der Name ist natürlich nur erfunden, um einerseits den Namen Asklepios, andererseits die Verehrung des Gottes in Epidauros zu erklären. [Höfer.]

Aspetos (Ἄσπετος) **1)** Name des in Epeiros göttlich verehrten Achilleus, s. Bd. 1, Sp. 61, 12 ff. — **2)** ein Inder, Anführer der Uatokoiten *Nonn. Dionys.* 26, 96. [Höfer.]

Aster (Ἀστήρ), ein Gigant, der von Athene getötet wurde; zum Andenken an dieses Ereignis sollen die Panathenaien gestiftet worden sein, *Aristoteles* im *schol. Aristid.* p. 323. *Dindorf* (= fg. 637 *Rose*); ebenda heißt er auch Asterios (Ἀστέριος) und soll zur Zeit des Erichthonios, des Sohnes des Amphiktyon, gelebt haben. [Höfer.]

Astraeis (Ἀστράεις), ein Inder, Gegner des Dionysos *Nonn. Dionys.* 14, 305. 310. 318. 326. 17, 98. 355. 29, 257. [Höfer.]

Astrochiton (Ἀστροχίτων), Name des tyrischen Herakles (θεὸς Ἀστροχίτων Τύρου πολιοῦχος *Nonn. Dionys.* 40, 489), der den Dionysos gastlich aufnahm *Nonn.* a. a. O. 367. 369. 413. 422 f. vgl. mit 428. 574. 576 f.; zur Erklärung des Namens s. *Nonn.* a. a. O. 409 ἐννύχιοι γὰρ οὐρανὸν ἀστερόεντες ἐπαυγάζουσι χιτῶνες. Er wird identifiziert mit Belos, Ammon, Apis, Kronos, Zeus, Sarapis, Phaethon, Mithras, Helios, Apollon, Gamos oder Aither *Nonn.* a. a. O. 392 f. 399 ff.; auch hierdurch wird er wie schon durch seinen Namen als Lichtgottheit bezeichnet. [Höfer.] — [Vgl. *Rob. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, passim,* bes. 255 ff. Ziegler.]

Attalos (Ἀττάλως) heißt der sonst Talos (s. d. 2, Bd. 5, Sp. 35, 66) genannte Sohn der Perdix, der Schwester des Daidalos, *Tzetz. Chil.* 1, 493. [Höfer.]

Aulariokos (Αὐλαριοκός), Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus der Nähe von Tirnova, *Arch. epigr. Mitth. aus Österr.* 14 (1891), 154; vgl. *Revue archéol.* 19 (1892), 106, Anm. 6. *Hesych.* αὔλαρος = οἰκοφύλαξ. [Höfer.]

Babaktes Βαβάκτης, δαίμων τις θορυβώδης. *Cram. Anecd. Oxon.* 1, 50, 14. [Höfer.]

Bakchis (Βάκχις), Sohn des Dionysos in Korinth; von ihm leitete das Adelsgeschlecht der Bakchiaden seinen Ursprung her, *schol. Apoll. Rhod.* 4, 1212; sonst wird Bakchis ein Heraklide und Sohn des Prumnis genannt, *Paus.* 2, 4, 4. *Diod.* 7, 7 (*Georg. Syncell.* p. 327. *Euseb.* p. 163). [Höfer.]

Bakchos (Βάκχος), Sohn des Dionysos und der Nymphe Aura (s. d. 1) *Nonn. Dionys.* 48, 952. [Höfer.]

Barke s. Alexidamos (in den Nachträgen).

Bathykleia (Βαθύκλεια), von Poseidon Mutter des Halirrhothios *schol. vet. Pind. Ol.* 11 (10), 83. [Höfer.]

Belonike (Βελονίκη), in der euhemeristischen Deutung des *Tzetzes Lyk.* 111 anderer Name für Athene, Tochter des Bronteas (Broteas? ein Broteas als Sohn des Hephaistos und der Athene *Ovid. Ibis* 515 und *schol.*), die von Hephaistos den Erichthonios gebiert. Hängt dieser Name der Athene vielleicht mit der von *Hygin. fab.* 274 erwähnten Erfinderin der Nadel, Βελόνη, zusammen? Über Athene als Göttin weiblicher Kunstfertigkeit s. Bd. 1, Sp. 681, 16 ff. [Höfer.]

Bilithos (Βίλιθος), Krieger des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 32, 222; eine andere Lesart ist Biblithos (Βίβλιθος). [Höfer.]

Billaios (Βιλλαῖος), ein Inder, Sohn des Hippalmos (s. d. 3), Bruder des Pyloites, *Nonn. Dionys.* 26, 217. [Höfer.]

Boason (Βοάσων), Beiname des Apollon in Korinth, Weihinschrift auf einem Frosch von Bronze Ἄμων Σωνόου Βοάσονι s. die Ausführungen von *Fränkel, Geweihter Frosch* in *Jahrb. des Kais. deut. arch. Inst.* 1, 50 f, der diesen Beinamen, den er aus der Orakelspendung erklärt, dem Apollon zuweist. [Höfer.]

Bottiaios (Βοττιαῖος), Beiname des Zeus, s. d.

Branchiates (Βραγχιάτης), Beiname des Apollon *Menandros* bei *Spengel, Rhetores graec.* 3, 445. [Höfer.]

Bresagenes (Βρησαγένης), Beiname des Dionysos auf einer Weihinschrift vom Vorgebirge Bresa. *Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inschr.* 1, 292 (Bd. I, 1082, 44). [Höfer.]

Brombios (Βρόμβιος), Vater des Priasos, eines Kriegers des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 13, 544. [Höfer.]

Brongos (Βρόγγος), ein Landmann, bei dem Dionysos einkehrt, Vater des Kyllaros und des Astraios (s. d. 6), *Nonn. Dionys.* 17, 40. 56. 70 ff. 26, 221. [Höfer.]

Zu **Bubastis.** Die unter Hadrian geprägten Münzen des Nomos Bubastites zeigen uns die Göttin Bastet einem altertümlichen Aphroditebilde ähnlich, ganz bekleidet, auf der R. wohl eine Katze, mit der L. ihr Gewand haltend; *Langlois* p. 47, nr. 89. *Tôchon d'Annecy* p. 172; *J. de Rougé Rev. num.* XV p. 49, nr. 1; *Feuardent* II p. 317, nr. 3554 u. a. m., eine Darstellung, die übereinstimmt mit den von *Reinisch* in *Paulys RE* I p. 2509 u. d. *Aeg. Denkm. in Miramar* p. 175 aus der *Pistis Sophia* p. 366, 23; 369; 370 gesammelten Stellen, die Bastet mit Aphrodite identifizieren; mit der Bezeichnung „Liebespalme" *Pierret, Panth. ég.* p. 98 aus *Brugsch, Dict. géogr.* p. 191, vgl. einen Text von Dendera, worin die gewöhnlich mit Aphrodite verglichene Hathor genannt wird 'Hathor, die Herrin von On zu Dendera, die Größte in Bubastis, die Herrin des Festrausches, Fürstin des Tempels, Herrin des Springens, Fürstin der Ausgelassenheit' *Ebers, Durch Gosen* p. 483 nach *Dümichen, Bauurkunden der Tempelanlagen zu Dendera* p. 32. Andere Münzen des Nomos Bubastites zeigen das heilige Tier der Göttin, die Katze: *Birch, Observations of some unedited coins principally of Asia Minor* (S. A. aus *Num. Chron.* April 1849) p. 13—14; *Langlois* p. 47, nr. 90; *Feuardent* II p. 318, nr. 3555; *J. de Rougé* p. 49, nr. 2 Pl. II, nr. 12, welches Tier sehr oft den obersten Teil der Sistra ziert: *Beyer, Thes. Brandenburgicus* III p. 399 f.; *Parthey, Zu Plutarchs Über Isis u. Osiris* p. 256; *Fabretti, Inscr. ant. quae in aedibus paternis asservantur expl.* p. 489—90; 492; *Bacchini* in *Graevii Thes. ant. rom.* VI p. 412. 415. *Montfaucon, L'ant. expl.* II, Pl. CXVII; *D. Monaco, Guide gén. du Musée nat. de Naples.* 1884 p. 183, nr. 76945 ff., *Not. d. sc. di ant.* 1880 p. 103 u. a. m., auch auf einem Wandgemälde aus dem Isistempel zu Pompeji mit dem Lotos auf dem Kopfe hinter einem ägyptischen Priester mit Schriftrolle *Helbig* p. 219, nr. 1099, sowie auf einem in Bovillae gefundenen „*signum figulini operis ad os dolii maximae mensurae*" nebst Sistrum und Blüte(?) anzutreffen ist, *Fabretti, Inscr. patern.* p. 491, nr. 180. Den von *Herodot* 2, 67 erwähnten Friedhof der Katzen zu Bubastis mit Millionen von Knochen und zahlreichen Bronzekatzen hat *Stern* wieder-

erkannt, *Ztschr. f. äg. Spr.* 21, 1883, 22. Vgl. die Ausgrabung: *Naville, Bubastis,* London 1891. Über das Fest der Göttin handelt *Ebers, Durch Gosen zum Sinai* p. 482—483; über eine Kapellengründung in Bubastis vgl. *Acte de fondation d'une chapelle à Bast dans la ville de Boubastis l'an 32 du roi Amasis* in der *Revue égyptologique,* 2de année, nr. I 1881. Auch in Speos Artemidos wurde nach *Brugsch, Dict. géogr.* p. 225—226 s. v. Peh, Pi-Peh — so lautete nach ihm der ägyptische Name dieses Ortes — Bast-Isis-Hathor verehrt. Vom Nomos Leontopolites berichtet *Brugsch, Div. admin. de l'anc. emp. ég.* p. 50, daß die Hauptgottheit daselbst eine Form des Amon Ari-hos-pehuti 'der sehr starke Löwe' war, der genannt wurde Ari-hos, der Sohn der Bastet. Es liegt nahe, diese Bastet mit der *ἀγρία Βούβαστις* des Josephus zu identifizieren.

Daß die Phönizier den Kult der Bastet annahmen, zeigt der von ihr gebildete Eigenname in der Inschrift aus Sidon bei *Waddington, Voy. arch., Syrie* nr. 1866, c Abdubastis: *Διότιμος Ἀβδουβάστιος.* Man begegnet einer katzenköpfigen Göttin und Gestalten von Katzen auf von den Phöniziern gearbeiteten in Sardinien gefundenen Gemmen: *A. della Marmora, Sopra alc. ant. sarde etc. Tav. A,* nr. 53—54; nr. 56—57; bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die von *Tölken* p. 22, I Kl. 2. Abth., nr. 79—82 und von *Ch. Lenormant, La triade éleusinienne* und nach ihm von *Chabouillet* p. 387, nr. 2632 u. *Lafaye* p. 314, nr. 169 = *Caylus Rec. d'ant.* IV, Pl. LXXXVIII, 1 u. 2 p. 288 als Bubastis bezeichneten Figuren auf Gemmen und an einem Goldringe diese Bezeichnung keineswegs mit irgend einiger Sicherheit beanspruchen können. *v. Maltzan, Reise auf der Insel Sardinien* p. 218 erwähnt eine ¾ Fuß hohe Marmorstatue der katzenköpfigen Bubastis aus Tharros in der Sammlung des *Giudice Spano* in Oristano. *Ebers, Antichità sarde, Ann. d. Inst.* 1883. *Tav. d'agg.* C 3; *Mon. d. Inst.* XI tav. LII, nr. 23. 24 p. 80 teilt Statuetten der eng mit Bubastis verwandten Sechet (d. h. Sachmet, Göttin mit Löwinnenkopf) aus Sardinien mit, von denen die LII nr. 24 abgebildete eine ägyptische Totenfigur (Uschebti) ist. Auch in Corneto ist eine löwenköpfige weibliche Statuette aus grüner glasierter Erde gefunden worden mit zwei die von zwei Federn überragte Sonnenscheibe einschließenden Hörnern auf dem Haupte und zwei langen Locken. Der Herausgeber *W. Helbig, Bull. d. Inst.* 1882, p. 214—15 betrachtet sie als eine phönizische oder karthagische Nachahmung, *Dümichen* bezeichnet sie ihm brieflich (p. 216) als entschieden ägyptisch und als 'eine besondere Form der Isis-Hathor, die unter dem Namen Sechet-Pacht-Bast als Tochter und Gefährtin des Ptah einen Kult in Theben, Memphis, Bubastis und anderen Städten hatte.' *Schiaparelli* präzisiert sie in einem von *Gherardo Ghirardini Notizie degli scavi di antichità* 1882 p. 185, tav. XIII bis, 10 mitgeteilten Schreiben als eine thebanische Form der Sechet, die man als Mut-chenti-pa-ptah = Mut, welche residiert im Tempel des Ptah, bezeichnen könne.

Für die Verbreitung des Kultus der Bastet in der römischen Kaiserzeit kann man für Rom zu *Henzen* 5974 = *Bull. d. Inst.* 1851 p. 180 = *CIL.* VI 2249 noch hinzufügen *CIL.* VI 3880 D. | CORNELIA . MO | BVBASTIACA . FE (cit sibi et) | M. VLPIO . AVG . LIB · A | MARITO . QV | (li)BERT; für Nemi die von *Henzen, Bull. Inst.* 1871 p. 55—60 und *Hermes* VI p. 8—11 trefflich kommentierte Inschrift, welche uns lehrt, daß auf der Area des Nemorensischen Dianentempels sich zwei Fana der Isis und Bubastis angesiedelt hatten, und die ein Verzeichnis der diesen Heiligtümern geweihten Kostbarkeiten gibt. [Drexler.]

Bukolides (*Βουκολίδης*), Sohn des Bukolion **1)** Euphorbos, *Orph. lith.* 457. *Tzetz. Chil.* 1, 229. — **2)** Sphelos, Vater des Atheners Iasos. *Hom. Il.* 15, 338. [Höfer.]

Bulaios (*Βουλαῖος*), Beiname des Zeus, s. d.

Bulephoros (*Βουληφόρος*) Artemis s. Skiris. [Höfer.]

Zu **Busiris.** Über den Totendienst des Osiris in PI-USIRI, der Wohnung oder dem Tempel des Osiris, pi-Usiri-neb-dad, der Wohnung des Osiris, Herrn von Dad (*J. de Rougé, Rev. num.* XV p. 54) vgl. die Nachrichten der klassischen Schriftsteller bei *Duncker, Gesch. d. A.* I⁴ p. 44—45; ferner *Brugsch, Dict. géogr. s. v. PI-USIRI* p. 166 u. *Dad* p. 978—979; *Lauth, Busiris u. Osymandyas,* München 1878, 4°, 74 S., S. A. aus d. *Abhandl. d. K. Bayer. Ak. d. W.; E. v. Bergmann, Die Osiris-Reliquien von Abydos, Busiris und Mendes, Ztschr. f. äg. Spr.* 18, 1880 p. 87—93, speziell p. 89—90. Wertvolle Angaben enthält ein über die Osirisfeste im Monat Choiak handelnder Text von Dendera: *Lauth, Ztschr. f. äg. Spr.* 1866 p. 64 ff.; *Brugsch, Das Osiris-Mysterium von Tentyra, Ztschr. f. äg. Spr.* 19, 1881 p. 77—111; *Loret, Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak, Recueil de travaux rel. à la phil. et à l'arch. ég. et assyr.* vol. III—V.; *J. Dümichen, Die dem Osiris im Denderatempel geweihten Räume und deren ehemalige Verwendung, Ztschr. f. äg. Spr.* 20, 1882, p. 88—101. 148—149, bes. p. 96. Nach diesem Texte wurde am 24. Choiak der unterweltliche Osiris auf silbernem Wagen eingeführt in das heilige Grab über der Erde 'die Tiefe über der Erde' und ruhte daselbst 7 Tage auf den Blättern von Sykomorenbäumen. Am 30. Choiak wurde er in einem Kasten auf einem Schiffe, welches auf einem Gestell von 4 Holzbänken ruhte, in Aat-n-beh 'dem Quartier der Palmzweige', wie *Brugsch, Dict. géogr.* p. 989 übersetzt, in der 16 Ellen langen, 12 Ellen breiten, mit 7 Türen versehenen Höhle der Perseabäume der 'Tiefe unter der Erde' in seinem Sarge auf 7 Ellen hohem Sande beigesetzt, *Brugsch, D. Osiris-myst. v. Tentyra* l. c. p. 94. 96. 99. Am 30. Choiak wird auch die Tat-Säule, die nach *Brugsch, Dict. géogr.* p. 979 in Gemälden und Skulpturen oft den Körper des Osiris vertritt, feierlich aufgerichtet, *Brugsch, D. g.* l. c.; *Osiris-Myst.* p. 96.

Die Münzen des Nomos Busirites zeigen nach *J. de Rougé, Rev. num.* XV p. 54, nr. 1 u. *Feuardent* II p. 322, nr. 3568 Osiris mit einem Bock auf der R., einer Schlange in der L., während *Langlois* p. 53—54, nr. 103 hier Isis

mit Skorpion und Bock sehen will, *Tôchon d'Annecy* p. 190—192 keine bestimmte Bezeichnung gibt. [Drexler.]

Zu **Buto.** Buto, ägyptisch Uto (w3dj.t), die Göttin des Nordens, wird abgebildet als eine geflügelte Uräusschlange mit der roten Krone auf dem Haupte, *Pierret, Panth. ég.* p. 31—32. Ihr Heiligtum befand sich in Per-UTo, Buto, dem Hauptort des 19. Nomos von Unterägypten, welche Stadt aus den zwei Quartieren Dep und Pe bestand und mit ihrem gewöhnlichen Namen ÂM, jetzt Kom-el-âman, hieß: *Brugsch, Dict. géogr.* p. 940 s. v. *Dep*; p. 25 s. v. *ÂM*; *Divis. adm. p Q.* Die Göttin ist Isis selbst. Im geographischen Texte von Edfu heißt es: 'Die Stadt Buto (ÂM) schließt ein die Augenlider des Gottes, dessen Herz still steht (des Osiris). Die Göttin Isis wird dort als Buto, Herrin von ÂM, angebetet. In Übereinstimmung mit den klassischen Autoren berichten die ägyptischen Texte, daß in den ÂDHU, den weiten Papyrussümpfen von Buto, dem Niederland von Chebi, der Insel Chemmis, Isis ihren Sohn Horus vor den Nachstellungen des Typhon verborgen und großgezogen habe: *Lauth, Pyramidentexte, Sitzungsber. d. philos.-philol. u. h. Kl. d. K. B. Ak. d. W.* 1881, II p. 279 ff. Text III, speziell p. 284—285; *W. Golenischeff, Die Metternichstele,* Leipz. 1877; *Brugsch, Eine geographische Studie, vier Texte der Metternichstele, Ztschr. f. äg. Spr.* 17, 1879 p. 1—29; *Brugsch, Dict. géogr.* p. 89—92 s. v. *ÂDH*; p. 568—571 s. v. *Cheb* p. 901—902; *Brugsch* in *Schliemanns Ilios* p. 818. Aus Pato-n-Uto 'das Land der Buto', wie der Distrikt n-Âdhu genannt wurde, entstand der spätere Name des 19. Nomos: Phteneotes: *Brugsch, Div. adm. p. Q; J. de Rougé, Rev. num.* XV p. 61.

Die Münzen desselben, unter Hadrian geprägt, zeigen Horus stehend, auf jeder Hand einen Sperber: *Langlois* p. 58, nr. 113; *Tôchon d'Annecy* p. 204, nr. 3; *Feuardent* II p. 324, nr. 3573; *J. de Rougé* dagegen will l. c. p. 61, nr. 1 auf der R. einen Sperber, auf der L. einen Widder mit dem Sonnendiskus auf dem Kopfe erkennen; andere bringen die zwei Sperber als selbständige Darstellung; das Haupt derselben ziert nach den Beschreibungen das Pschent, es ist aber wohl eher die rote Krone allein: *Tôchon d'Annecy* p. 203, nr. 2; *Langlois* p. 58, nr. 114; *J. de Rougé* p. 62, nr. 2; *Feuardent* II p. 324 f., nr. 3574; noch andere zeigen, übereinstimmend mit der Angabe, daß Horus seine Jugend zubrachte 'auf den Staudenbüscheln von Chebu', *Brugsch, Dict. géogr.* p. 901, nr. 99, Horus (in gekauerter Stellung) auf einer Pflanze sitzend, die R. an den Mund gerichtet, in der L. eine Keule nach *Feuardent* und *de Rougé*, eine Geißel nach *Langlois: Tôchon d'Annecy* p. 203, nr. 1; *Langlois* p. 58, nr. 115; *J. de Rougé* p. 62, nr. 3; *Feuardent* II p. 325, nr. 3575. [Drexler.]

Cheimarrhoos (*Χειμάῤῥοος*), Sohn des Ares, zeugt mit der Muse Polyhymnia den Triptolemos *schol. Hes. op.* 1 p. 28 Gaisford. [Höfer.]

Chlidanope (*Χλιδανώπη*), Tochter der Alkaia, Gemahlin des Hypseus, Mutter der Kyrene *schol. Pind. Pyth.* 9, 31. [Höfer.]

Chnubis erscheint unzählig oft als aufgerichtete Schlange mit Löwenkopf und Strahlen um das Haupt auf Gemmen der römischen Kaiserzeit. Die ältere Literatur über dieselben verzeichnet *Stephani, Nimbus und Strahlenkranz in d. Werken der alten Kunst* p. 90, Note 1; p. 138; weitere dieser Gemmen finden sich *Fundgruben des Orients* Bd. VI, Tafeln IV, nr. 1 bis 4; *Le gemme antiche fig. di M. Angelo Causes de la Chausse Parigino* 1700, 4°, Tav. 140; *Chabouillet, Cat. g. d. c. et p. gr. de la bibl. imp.* p. 290—292, nr. 2185—2190; p. 294, nr. 2200; p. 295, nr. 2201; *H. Cohen, Descr. d. méd gr. etc. de feu M. Badeigts de Laborde.* Paris 1869, *Antiquités* p. 18, nr. 185. 187; *A. André, Cat. rais. du Musée d'arch. et de céram. et du Musée lapid. de la ville de Rennes,* 1876, p. 45—47, nr. 81; *Musée de Ravestein* II p. 130, nr. 1761. 1762; *King, The Gnostics and their remains,* London 1864, p. 73—76; 244; *woodcuts* nr. 12, p. 235; Pl. III 2. 7, p. 205; V 9 p. 213; VII 6 p. 217; *King, Ancient gems and rings* II, Pl. VIII 8 p. 46; *Cat. of the Coll. of antiquities formed by B. Hertz. London* 1851, 4°, p. 72, nr. 1510; *Cat. d. Gemmensammlung d. Tobias Biehler,* Wien 1871 p. 37—48, nr. 311—312 = *Wieseler, Gött. Nachr.* 1882 p. 251; *v. Baudissin, Stud. z. semit. Religionsgeschichte* p. 191, nr. 14; p. 202, nr. 10; *Museo Borgiano* in den *Doc. ined. p. s. a. st. d. musei d'Italia* vol. III p. 458—459, III Cl., VI div., nr. 35—39; *F. Lajard, Mém. de l'Ac. d. Insc. et B.-L.* XV 2. 1845 p. 256, Note 1: dreigestaltete Hekate zwischen Harpokrates und Chnubis; *Renan, Mission de Phénicie* p. 214, wo falsch ANOYBI gelesen, berichtigt p. 857, aus Byblos; *A. Conze ed A. Michaelis, Rapporto d'un viaggio fatto nella Grecia nel* 1860, *Ann. d. Inst.* 1861, p. 37—38 in Sparta; *Περιγραφὴ ἐκτυπωμάτων ἀρχ. σφραγιδολίθων ἀνεκδότων ὑπὸ Γ. Γ. Παππαδοπούλου ἐν Ἀθήναις* 1855 (S. A. aus der Pandora) p. 27, nr. 517, interessant durch die beigegebene Inschrift: ꓕHN ꓒⱯdⱯ-ꓕIΘƎWƎNHN ꓕdƎƸƸƎIN OΦIN *τὴν παρατιθεμένην τρέσσειν ὄφιν.* Was aber besonders interessant ist, die löwenköpfige Schlange mit Strahlenkranz, zuweilen auch mit Nimbus, erscheint auf den Münzen einiger niedermoesischen und thrakischen Städte, und zwar besonders auf solchen des Septimius Severus und seiner Familie. So sieht man sie auf Münzen von Marcianopolis unter Caracalla und Julia Domna: *Cat. of the gr. c. in the Brit.-Mus. Tauric Chersonese-Thrace* p. 31, nr. 24; *Mionnet* I 358, 33; Nicopolis ad Istrum, Geta *Mionnet* II 146, 525; Diadumenian *Mi.* II 159, 599 = *Eckhel, Cat. Mus. Caes. Vind.* I p. 59, nr. 45, cfr. 166, 638; Elagabal *Mi.* II 169, 654. Gordianus Pius *Mi.* II 179, 708 = *Eckhel l. c.* p. 60, nr. 59; Anchialus, Septimius Severus *Cat. of Brit. Mus.* p. 84, nr. 9; Hadrianopolis, Sept. Sev. *Cat. of Brit. Mus.* p. 117, nr. 10; Caracalla *Mi.* II 321, 726 = *Wiczay, Mus. Hed.* I 89, 2324; 727; 738; Nicopolis ad Mestum, Caracalla *Mionnet* II 349, 885 aus *Sestini Lett. num.* IV p. 94; Pantalia, Sept. Severus *Mi.* II 379/80, 1050; 380, 1051; Caracalla *Mi.* II 389, 1115; 390, 1116; *Stephani l. c.* p. 90, Note 4; Geta *Cat. of Brit. Mus.* p. 146, nr. 46; Serdica, Gallienus *Mi.* II 499, 1749 nach *Vaillant N.-Gr.*; Augusta Traiana, Julia

Domna *Cat. of Brit. Mus.* p. 178, nr. 9; *Eckhel l. c.* I p. 80, nr. 7: Caracalla. [Drexler.]

Chrysos (*Χρυσός*), das Gold, als Daimon gedacht *Χρυσέ, πάτερ κολάκων, Ὀδύνης καὶ Φροντίδος υἱέ. Palladas* in *Anth. Pal.* 9, 394; bei *Pind. frgm.* 222 (243) *Διὸς παῖς ὁ Χρυσός.* [Höfer.] [Darstellungen auf einer attischen Oinochoe in Berlin (*Furtwängler* nr. 2661) und einer megarischen Oinochoe in der Sammlung der Züricher Universität (*Blümner, Beschreibung* S. 199); *Waser, RE.* 3, 2520. Ziegler.]

Credulitas, die personifizierte Leichtgläubigkeit, Botin der Fama (s. d.) *Ovid. Met.* 12, 59. [Höfer.]

Daldiaios (*Δαλδιαῖος*), Beiname des Apollon von der lydischen Stadt Daldia; er ist derselbe wie A. *Μύστης Artemid.* 2, 70. 3, 66. [Höfer.]

Daphoineus (*Δαφοινεύς*), ein Sohn des Pan *Nonn. Dionys.* 14, 80. [Höfer.]

Deimachos (*Δηίμαχος*) **5)** Sohn des Elektryon und der Lysidike, *schol. vet. Pind. Ol.* 7, 49; bei *Apollod.* 2, 4, 5 heißt seine Mutter Anaxo, er selbst Cheirimachos. [Höfer.]

Denthis (*Δένθις*), Krieger des Dionysos, von Morrheus getötet; *Nonn. Dionys.* 32, 222. [Höfer.]

Diagoras (*Διαγόρας*), der berühmte Olympionike, galt für einen Sohn des Hermes, den seine Mutter von dem Gotte empfangen hatte, als sie auf einer Reise von Hitze ermattet in einem Haine des Hermes eingeschlafen war, *hypoth.* zu *schol. Pind. Ol.* 7. [Höfer.]

Dikaiosynos. *Δικαιόσυνος Ζεὺς ἐπὶ τοῖς δίκαιά τε καὶ ἄδικα δρῶσι τεταγμένος. Phrynichos* bei *Bekker, anecd.* 34, 12. [Höfer.]

Dimeranos (*Διμερανός*), Beiname des Zeus, s. d. [Höfer.]

Dirke (*Δίρκη*) **2)** die Nymphe der gleichnamigen thebanischen Quelle, Tochter des Acheloos, die einst den von Zeus aus den auflodernden Flammen geretteten Dionysos in ihrer Flut aufnahm, bevor ihn Zeus in seinen Schenkel einnähte; sie heißt *πότνια, εὐπάρθενος* und *μάκαιρα. Eurip. Bakch.* 520 ff.; vgl. auch *Her.* 784. *Hipp.* 556. *Nonn. Dionys.* 44, 10. [Höfer.]

Doter (*Δωτήρ*), Beiname des Zeus, s. d. [Höfer.]

Dromios (*Δρόμιος*), Beiname des Hermes auf einer Inschr. aus Polyrrhenion (Kreta), *Bull. Corr. hell.* 13 (1889) p. 69. [Höfer.]

Drymides (*Δρυμίδες*), Waldnymphen, *Alexis* bei *Cram. Anecd. Oxon.* 1, 225, 1. [Höfer.]

Dryos (*Δρῦος*), Sohn des Aigyptos, *Cram. Anecd. Oxon.* 2, 48, 32; vielleicht nur andere Lesart für Dryas *Δρύας* (s. o. Bd. 1, Sp. 1203, nr. 6). [Höfer.]

Dysis (*Δύσις*) **2)** Personifikation der untergehenden Sonne, des Westens (Gegenteil Heosphoros), *Nonn. Dionys.* 47, 624. — **3)** Amme der Selene, *Nonn. Dionys.* 41, 284. [Höfer.]

Egretos (*Ἔγρετος*), ein Inder, Gegner des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 30, 306. 309. 314. [Höfer.]

Egreus (*Ἐγρεύς*), ein Inder, Führer der *Οὐατοκοῖται, Nonn. Dionys.* 26, 98. [Höfer.]

Elaia (*Ἐλαία*) **2)** eine attische Jungfrau, die alle Frauen an Schönheit und die Männer an Kraft übertraf. Sie war Schützling der Athena, wurde aber von ihren neidischen Genossen, die sie in der Palaestra und im Stadion besiegt hatte, erschlagen. An ihrer Stelle läßt Ge, der Athena zu Liebe, einen Baum, die Olive, hervorwachsen; mit deren Zweigen von nun an die Sieger bekränzt wurden. *Nicolaus Progymn.* bei *Walz, Rhet. Graec.* 1, 269 f. [Höfer.]

Elasos (*Ἔλασος*), der sonst Elatos (s. d. 3) genannte Fürst der Lapithen *schol. Apoll. Rhod.* 1, 1241. [Höfer.]

Elegos (*Ἔλεγος*), Sohn der Muse Kleio, starb, als er eben im Begriff war, seine Hochzeit zu feiern. Das bei seinem Tode gesungene Klagelied erhielt den Namen Elegie (*ἐλεγεῖον*). *Cram. Anecd. Oxon.* 4, 316, 8 ff. [Höfer.]

Eleneites (*Ἠληνείτης*), Beiname des Dionysos auf einem Basrelief (aus Silivri in Thrakien), das den Gott darstellt en face stehend, mit der L. auf den Thyrsos gelehnt, die R. nach einem Altar ausgestreckt *Διονύσῳ Ἠληνείτῃ Arch. epigr. Mitth. aus Österr.* 8 (1884) 205, nr. 13. [Höfer.]

Eleuthusa (*Ἐλεύθουσα*), Beiname der Artemis bei den Lykiern, *Artemid.* 2, 35. [Höfer.]

Enarea (*Ἐναρέα*), Mutter des Kretheus und des Salmoneus *schol. Pind. Pyth.* 4, 253; doch ist höchstwahrscheinlich für *Ἐναρέα* zu lesen *Ἐναρέτη* nach *Apollod.* 1, 7, 3. [Höfer.]

Ennomos (*Ἔννομος*) **3)** der sonst Eunomos (s. d.) genannte Sohn des Architeles *Tzetz. Lykophr.* 50. 51. *Chiliad.* 2, 456; das Nähere unter Architeles und Eunomos. [Höfer.]

Epainoi (*Ἔπαινοι*), als Flügelknaben wie die Eroten dargestellt *Lukian. rhet. praec.* 6. *O. Müller, Handbuch d. Archaeol.*[2] 406, 2 p. 625. [Höfer.]

Epidemios (*Ἐπιδήμιος*), Beiname des Zeus, s. d.

Epidotai 5) thess. Inschrift aus Pagasai, der Hafenstadt von Pherai ΕΠΙΔΟ|Ι≤ d. i. *ἐπιδό[τα]ις*, vgl. *Paus.* 2, 10, 2. 27, 6. 3, 17, 19. 8, 9, 2. *Fick* bei *Collitz* 1, 342 = *Leake, Trav. in North. Greece* 4, 198. [Höfer.]

Epiphanes (*Ἐπιφανής*), Beiname der Artemis auf knidischen Inschriften *τᾶ Ἀρτάμιτι Ἰακυνθοτρόφῳ καὶ Ἐπιφανεῖ Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inschr.* 3, 3502. *Ἀρτάμιτι Ἰακυνθοτρόφῳ Ἐπιφανεῖ* ebend. 3512. [Höfer.]

Eraseia (*Ἐρασεία*), Tochter des Phineus, Schwester der Harpyreia (s. d.) *Apollonios* bei *Tzetz. Chiliad.* 1, 220. *Tzetz. Lyk.* 166 f. vgl. Erasia. [Höfer.]

Eredion (*Ἐρεδίων*), König von Achaia, Vater des Kyknos, des Liebhabers der Leda *Tzetz. Lyk.* 88. *Georg. Cedren.* bei *Tzetz.* a. a. O. 506. [Höfer.]

Erembeus (*Ἐρεμβεύς*), ein Inder, Gegner der Bakchantin Helike (s. d. 6), *Nonn. Dionys.* 17, 217. [Höfer.]

Erigbolos (*Ἐρίγβωλος*), Tänzer im Gefolge des Dionysos, von Morrheus getötet, *Nonn. Dionys.* 32, 223. [Höfer.]

Erinos (*Ἠρῖνος*), Vater des Abderos, des Freundes des Herakles *Tzetz. Chiliad.* 2, 303. [Höfer.]

Erythraios (*Ἐρυθραῖος*), ein König, nach dem das erythraiische Meer benannt sein soll und dessen Grab auf der Insel Ogyris ge-

zeigt wurde, *Alexandros Ephes.* bei *Eust. ad Dionys. Per.* 606 vgl. mit *schol. Dionys.* 607. *Eust.* a. a. O. 38; *Strabo* 16, 766; nach *Etym. M.* 379, 13 ff. *Etym. Gud.* 209, 54 ff. soll sein Leichnam in das nach ihm benannte Meer geworfen worden sein; er heißt auch Erythras, s. Bd. 1, Sp. 1384, 48 und außerdem *Strabo* 16, 779 (= *Eust.* a. a. O. 38), wo er Sohn des Perseus genannt wird; *Arrian. Ind.* 37, 3. *Curt.* 10 (8), 1, 13. *Etym. M. Etym. Gud.* a. a. O. [Höfer.]

Eteokles 2 Sp. 1389, 9 anzufügen: Mit der Namensform Eteoklos als Sohn des Flußgottes Kephisos bezeichnet von *Hesiod fg.* 39 (= *arg. Pind. Ol.* 14, 1); Ἐτεόκλειοι Χάριτες θεαί *Theokr.* 16, 104; im *schol.* dazu die Namensform Eteokles. [Höfer-Ziegler.]

Euantheia (Εὐάνθεια), die auch Ainete (s. d.) genannte Gemahlin des Aineus, Mutter des Kyzikos, *schol. Apoll. Rhod.* 1, 948; doch s. *Keil* z. d. St., welcher meint, daß in Euantheia vielleicht nur der Name des kyzikenischen Schriftstellers Neanthes zu suchen sei. [Höfer.]

Eubotes (Εὐβώτης), ein Thebaner im Gefolge des Dionysos, von Morrheus getötet, *Nonn. Dionys.* 32, 227. [Höfer.]

Eugeneios (Ηὐγένειος), Sohn des Pan *Nonn. Dionys.* 14, 78. [Höfer.]

Eukolos (Εὔκολος), Bd. 1, Sp. 1400, 61 ff. als Beiname des Hermes angeführt, findet sich auch als Beiname **2)** des Asklepios auf einer Inschrift aus Epidauros Ἀσκληπιῶ Εὐκόλω Φίλιππος. *Eph. arch.* 1883, 150 (= *IG* 4, 1260). *Bannack, Studien auf d. Gebiete des Griech.* usw. 1, 94 nr. 44. — **3)** von Heroen *Michaelis, Arch. Zeit.* 1877, 49. *Fränkel, ebenda* 1882, 389, Anm. 7. *Milchhöfer, Jahrbuch des Kais. deutsch. arch. Inst.* 2, 29, Anm. 19. [Höfer.]

Eulaios (Εὐλαῖος), Vater der Inder Agraios und Phlogios, *Nonn. Dionys.* 26, 47. [Höfer.]

Eumedes (Εὐμήδης), ein Priester der Athene in Argos; er wurde von seinen Landsleuten verdächtigt, daß er das Palladion, welches Argos besaß (*Plut. quaest. Graec.* 28. *Paus.* 2, 23, 5 1, 28, 9), den Herakleiden ausliefern wolle; um dem drohenden Tode zu entgehen, floh er mit dem Palladion nach dem Gebirge Kreion, das nun πέτραι Παλλατίδες genannt wurde, *Kallim. hymn.* 5, 37 ff. und *schol.*; vgl. auch den Artikel Ergiaios. [Höfer.]

Eumelos (Εὔμηλος) **6)** Troianer, Genosse des Aineias, der diesem zuerst den Brand der Schiffe meldet *Verg. Aen.* 5, 665. [Höfer.]

Euphetes (Εὐφήτης) **1)** Herrscher von Ephyra in Elis, Gastfreund des Phyleus *Hom. Il.* 15, 532. *Suid.* — **2)** Gatte der Kreusa und Vater des Opheltes *Argum. Pind. Nem.* 2. 3; sonst heißen des Opheltes Eltern Lykurgos und Eurydike, s. Bd. 1, Sp. 472, 33 ff. Sp. 2854, 55 ff. — **3)** Name des Opheltes nach seinem Tode *Argum. Pind.* a. a. O.; sonst wird er gewöhnlich Archemoros (s. d.) genannt. [Höfer.]

Eupinytos (Εὐπίνυτος), Sohn des Amphion und der Niobe *Tzetz. Chiliad.* 4, 421; bei *Apoll.* 3, 5, 6, 1 schwankt die Lesart zwischen Εὐπίνυτος und Μίνυτος; *Hyg. fab.* 11 hat *Eupinus.* [Höfer.]

Eurymedon (Εὐρυμέδων) **9)** Gemahl der Nymphe Paphia und Vater des Kinyras, *schol. Pind. Pyth.* 2, 27. [Höfer.]

Eurynome (Εὐρυνόμη) **8)** Dienerin der Harmonia, *Nonn. Dionys.* 41, 312. [Höfer.]

Eurypyle (Εὐρυπύλη) **2)** Tochter des Thespios, von Herakles Mutter des Archedikos, *Apollod.* 2, 7, 8. — **3)** eine Mainade, von Morrheus getötet, *Nonn. Dionys.* 30, 222. [Höfer.]

Eurytione, Tochter des Königs Timandros von Korinth, *schol. vet. Pind. Ol.* 13, 56; d. Nähere s. u. Hellotia Bd. 1, Sp. 2031, 30 ff. [Höfer.]

Fas, als Gottheit, der griechischen Themis entsprechend (*prima deum Fas, quae Themis est Grais*) bei *Auson. Technopaegn.* 8, 1 (p. 161 Peiper). [Höfer.]

Germanos (Γερμανός), alte thrakische Gottheit, die wahrscheinlich bei Regenbeschwörung angerufen wurde, *Gawril Kazarow, Klio* 6 (1906), 169 f. [Höfer.]

Giganten. Die der griechischen Mythologie und Kunst angehörenden Giganten sind in den letzten Jahrzehnten auf vielen Denkmälern in Germanien und Gallien, besonders im mittleren Rheingebiet, nachgewiesen und besprochen worden. So erscheinen sie namentlich in der Gruppierung mit einem über sie her galoppierenden Reiter, den man nur als Iuppiter fassen kann, über Säulen, die einen Viergötterstein als Hauptsockel und öfters einen Wochengötterstein als Zwischensockel haben (vgl. diese Artikel).

Neben diesen größeren Denkmälern sind aber auch einige Exemplare einer einfacheren Gruppe bekannt geworden, die einen kleineren, an einen stehenden Iuppiter sich anklammernden oder anschmiegenden Giganten darstellen, so in Rottweil (*Haug-Sixt* nr. 89), Ladenburg (*Haug* bei *Wagner, Funde und Fundstätten* II S. 222 m. Abb.), Mainz (*Haug, Westd. Zs.* 1891 nr. 126 m. Abb., Taf. III; *Körber, Mainzer Z.* 8/9, S. 33, m. Taf. 4 c). *Hertlein* hat zu diesen noch einige Exemplare aus Frankreich nach *Espérandieu, Recueil général* hinzugefügt, abgebildet und in ihren verschiedenen Einzelheiten eingehend beschrieben (*R. Germ. Korr.-Bl.* 1917, 136). Ähnlich sind die Darstellungen eines Giganten neben einer Minerva, wo der Gigant ebenfalls in friedlich dienender Haltung erscheint, namentlich als Träger ihres Schildes. Vgl. *Kuhnert*, Sp. 1070, nach *Welcker, Overbeck, K. O. Müller*, ferner *E. Maaß, Die Tagesgötter* 202, wo nach *Welcker, Bonner Jahrb.* 18, S. 73 ff. m. Abb. eine in römischen Steinbrüchen unweit Andernach gefundene Gruppe der Minerva mit einem Giganten als Schildhalter angeführt ist.

Alle diese Darstellungen weisen schließlich zurück auf die berühmten Reliefs von Pergamon, welche in den Kämpfen der Götter, namentlich des Zeus und der Athene, gegen die Giganten bekanntlich die historischen Kämpfe der pergamenischen Herrscher gegen die wilden Galater (Kelten) in Kleinasien darstellen. Und so haben wir auch (vgl. Viergöttersteine Sp. 318) die Iuppitergigantengruppen als Darstellungen der Kämpfe römischer Kaiser gegen die wilden Germanenscharen gedeutet, welche seit etwa 170 n. Chr. immer wieder verheerend und plündernd in die wohl-

angebauten Ländereien der gallisch-germanischen Provinzen einfielen. Vgl. *Haug, Westd. Zeitschr.* 1891, 329 ff. und ganz ähnlich *A. Riese, Heddernh. Ausgrabungen* 18 ff.

Bei dieser historischen Auffassung der Gigantenkämpfe in den Rheinlanden wie in Kleinasien erklären sich aber auch am einfachsten die Darstellungen eines friedlichen Verhältnisses der Giganten zu Iuppiter und Minerva. Die Attaliden von Pergamon hatten schon gallische Söldlinge in ihren Heeren, und als alle kleinasiatischen Kelten, die Galater, sich unterworfen hatten, bewiesen sich diese als treue Kämpfer für ihre neuen griechischen Herren und ebenso nachher für deren Nachfolger, die Römer, in ihrem Kampf gegen Mithridates. Ihre Hauptstadt Ankyra wurde in der Kaiserzeit eine griechische Stadt. Dementsprechend ist die Darstellung eines Giganten auf einer Münze von Magnesia (*C. O. Müller, Denkmäler der alten Kunst* nr. 232), wo ein Gigant hockend mit emporgehobenen Händen den Schild der Göttin Athene hält.

In mancher Beziehung ähnlich, aber in einem Hauptpunkt verschieden waren die Beziehungen der Römer zu den Galliern, Rätern und Germanen. Es gelang den Römern, die Gallier und Räter in schweren Kämpfen nach und nach zu unterwerfen, von den Germanen aber nur einen kleineren Teil im Rheingebiet sich friedlich anzugliedern und zu assimilieren, während der größere Teil unabhängig und feindlich blieb. Schon Cäsar hatte in Gallien ja eine Leibwache von Ubiern (*b. gall.* 7, 13), die Kaiser in Rom eine germanische. In der Truppe der Equites singulares in Rom dienten Germanen aus verschiedenen Stämmen. Ganze Stämme nahmen römische Herrschaft und Kultur an, unter Cäsar die Triboker, Nemeter und Vangionen, später die Bataver, Mattiaker und Ubier (*Tac. Germ.* 29), unter Traian die Suebi Nicretes (als civitas Ulpia). Der größere Teil der Germanen aber blieb unbesiegt und frei; sie waren es später, seit ca. 170 n. Chr., die wiederholte, immer wieder zurückgeschlagene Einfälle in die Länder der romanisierten Germanen und Gallier machten und auf den Iuppitergigantensäulen als feindselige Giganten von Iuppiter niedergeritten erscheinen, während die befriedeten romanisierten Germanen auf den oben angeführten Steinen als unterworfene, willig dienende, an Iuppiter oder Minerva sich anschmiegende Diener erscheinen.

An diese letzteren aber schließt sich eine weitere Klasse von Giganten an, welche eine völlige Verflachung zeigen, ein Herabsinken zu rein dekorativer Verwendung als Telamonen. Dahin gehört an einem Zwischensockel der Gigant von Köngen, der die Säule zu tragen scheint (vgl. Wochengöttersteine).

[Ferd. Haug.]

Glaukos, Fürst der Lykier (5, Bd. 1, 1677 f.). Über den Waffentausch des Glaukos und Diomedes auf einem Fragment der Tabula Iliaca siehe *Annali dell' Inst.* 1863 p. 417, Tav. d' agg. N.; über dieselbe Szene auf einer attischen Vase bei *Stackelberg, Gräber der Hellenen* XI 1 vergleiche *Overbeck, Homer. Gall.* S. 397, Taf. XVI 3; *Heydemann, Griech. Vasenbilder* p. 7, Anm. 2; *A. Schneider, Der troische Sagenkreis in d. ältesten griech. Kunst*, Leipzig 1886 p. 17—19 nr. 4. Nur *Brunn, Troische Miszellen* erklärt die auf dieser Vase dargestellte Szene für ein Genrebild. Auf einer Amphora mit der Darstellung des Kampfes um die Leiche des Achilleus, *Monum. d. Inst.* 51; *Overbeck, Hom. Gall.* XVIII 1 p. 540, nr. 84; *Luckenbach, Das Verhältnis der griechischen Vasenbilder zu den Gedichten des epischen Kyklos, Jahrbb. f. cl. Philol. Supplbd.* XI p. 622—624; *A. Schneider* a. a. O p. 151—158 ist Glaukos zu sehen, wie er den Leichnam des Peliden mit einer an das linke Bein gebundenen Schlinge wegzuziehen sucht, indessen er, vom Speer des Aias tödlich in der Seite verwundet, niedersinkt. [Drexler.]

Grammatike (*Γραμματική*), die Grammatik als Göttin, mit dem Beinamen *φυσίζοος Lukian.* in *Anth. Pal.* 11, 400. [Höfer.]

Haleis (*Άλεις*), ein König, der auch Halentios (*Άλέντιος*) oder Alyntes (*Άλύντης*) heißt, und nach dem der Demos oder der Ort Haleis auf Kos (*schol. Theokr.* 5, 123) benannt sein soll, *schol. Theokr.* 7, 1; vgl. *C. Smith* in *The Classical Review* 2, 265. [Höfer.]

Halia (*Άλία*) **3)** Tochter des (oder der) Sybaris; ihr gesellte sich in Phrygien in einem der Artemis heiligen Haine eine große Schlange zu, und so ward sie Stammutter der *Ὀφιογενεῖς*. *Ael. hist. an.* 12, 39. [Höfer.]

Zu **Hermes.** Umfangreiche Nachträge *Drexlers* zum Abschnitt 'Kultstätten und Lokalsagen des Hermes', aus dem *Roscher* s. Z. nur eine kleine Auslese in seinen Artikel eingefügt hat, befinden sich im Archiv des Verlags B. G. Teubner und stehen Interessenten leihweise zur Verfügung.

Hermioneus (*Ἑρμιονεύς*), Gefährte des Aigisthor in der *Ἀτρειδῶν κάθοδος* bei *Athen.* p. 395 d. *Wilamowitz, Homerische Untersuchung.* p. 157. [Höfer.]

Hippodromios (*Ἱπποδρόμιος*), Beiname des in Theben verehrten Poseidon, *schol. Pind. Isthm.* 1, 76. [Höfer.]

Naisas. Eine Inschrift aus dem Territorium von Naissus (Niš) in Moesia superior ist geweiht *Herculi Naisati, Beiblatt zu d. Jahresheften des öst. arch. Inst.* 4 (1901), 140, nr. 43 und dazu *Ladek, v. Premerstein, Vulić. CIL* 3, 14572. [Höfer.]

Semea wurde als syrische Göttin *Σημέα*, Bd. 4, Sp. 660—662, nach einer Weihinschrift besprochen (*Rev. arch.* 1903, 2, 29 f.). Nicht beachtet wurden dabei die interessanten Belege des Namens in den Zauberpapyri. Es gibt einen 'Logos', der sich aus den Worten zusammensetzt: *Σημεα κεντευ κοντευ κενγευ* ⟨*κηρι*⟩*δευ δαρυγκω λυκυνξυντα Pap. Brit. Mus.* XLVI 428; der gleiche Logos begegnet im demotischen magischen *Pap. ed. Griffith-Thompson* VII 28: Semea-Kanteu, Kenteu, Konteu, Kerideu, Darenko, Lekaux, '*and also on a some of the Gnostic gems' Ch. W. Goodwin, Fragment of a graeco-egyptian work upon magic* (*Cambr. ant. soc.*) 1852, 53 f. Auch auf lange unverstandenen Inschriften einer Florentiner Gemme (*Maffei, Gemme antiche,* 1707, 2, X, 23) mit einem Lö-

wen, in dessen Rachen eine Biene fliegt, steht: Semea, Kanteu usw., wie richtig gesehen hat *A. Delatte, Études sur la Magie gr.*, Musée belge 18, 1914, S. 16, mit weiteren Beispielen. [Preisendanz.]

Sternbilder, Sternglaube und Sternsymbolik bei Griechen und Römern. Fr. Boll hatte diesen Artikel (o. 4, 1500) im Hinblick auf neue Erkenntnisse und Funde zurückgestellt. In seinem Nachlasse fand sich ein umfangreiches Konzept, das die konventionellen 48 Sternbilder der Griechen und Römer behandelt mit Ausnahme der vier Zirkumpolargestirne, des Bootes und der Milchstraße. Das Erhaltene erforderte mannigfache Kürzungen, Ergänzungen und Überarbeitungen, wobei die *Boll* unbekannten Texte des *Hermes Trismegistos* und die neueste Literatur von mir herangezogen wurden. Daß ich aus dem Manuskript auch Ausführungen, besonders die von *Boll* vertretene Zurückführung vieler Bilder und Namen des griechischen Sternhimmels auf babylonische Vorbilder, übernahm, die sich mit meinen Erkenntnissen nicht decken, brauche ich nicht besonders hervorzuheben. Meine Zusätze sind durch eckige Klammern gekennzeichnet. Außerdem wurde mir der sehr umfangreiche Zettelapparat *Bolls* zur Verfügung gestellt, der zahlreiche Notizen und Richtlinien enthält, die sich auf diesen Artikel beziehen. Gelegentlich habe ich auf solche Äußerungen Bezug genommen und, wenn kein besonderes Zitat gegeben ist, durch die Bemerkung 'nach *Boll*' seine diesbezüglichen Notate gekennzeichnet. In der Hauptsache stammt der Grundstock des zweiten Teiles, der die Sternbilder behandelt, von *Boll;* die weiteren Kapitel mußten von mir ohne jegliche Beziehung auf *Boll* ausgearbeitet werden. In der Anordnung der Bilder hatte sich *Boll* ein eigenes System ausgedacht, das bestimmte Gruppen auf Grund mythologischer Erwägungen zusammenfaßt; ich halte es jedoch für gegeben, die seit *Ptolemaios* übliche zonenweise Gruppierung beizubehalten, die das Nachschlagen und Vergleichen wesentlich erleichtert.

Überblick: I. Literatur und Abkürzungen. — II. Die Sternbilder der Griechen und Römer: A. Die Sternbilder der nördlichen Hemisphäre B. Die Sternbilder des Tierkreises. C. Die Sternbilder der südlichen Hemisphäre. D. Die Milchstraße. — III. Terminologie, Gruppierungen und Sternbilderkataloge; Geschichte der Sternbilder der Griechen, die speziell römischen Sternbilder und die römischen Namen.— IV. Eindringen fremder Himmelsbilder, der *Liber Hermetis Trismegisti* und die *Sphaera barbarica;* sonstige Neubildungen. — V. Geschichte der Typen, das bildliche Erfassen der Sternbilder auf Globen, Planisphären, Hemisphären und in Einzelillustrationen. — VI. Sternglaube. § 1. Astrometeorologie. § 2. Astralmythologie. § 3. Die Seele und ihre Beziehungen zur Sternenwelt. § 4. Sterndeutung (Astrologie). — VII. Sternsymbolik (Swastika und andere Sternsymbole in der antiken Kunst).

I. Literatur und Abkürzungen. *L. Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen* 1804 = *Ideler;* — *Buttmann, Über die Entstehung der Sternbilder auf der griech. Sphaere, Abh. Akad. Berl., phil. Kl.* 1826, 19 ff. = *Buttmann;* — *E. Bethe, Das Alter d. griech. Sternbilder, Rh. Mus.* N. F. 55 (1900), 414 ff. = *Bethe;* — *Fr. Boll, Sphaera,* Leipzig 1903 = *Boll* 1; — *ders., Die Sternkataloge des Hipparch und des Ptolemaios, Bibl. Math.* 3. Folge. 2 (1901), 185 ff. = *Boll* 2; *ders. und C. Bezold, Sternglaube und Sterndeutung,* 4. A. ed. *Gundel,* Leipzig 1931 = *Boll* 3; *ders., Aus der Offenbarung Johannis, Stoicheia* 1 (1914) = *Boll* 4; *ders., Antike Beobachtungen farbiger Sterne, Abh. Akad. Münch.* 30. 1. Abh. (1916) = *Boll* 5; — *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* 1—11, 2 (1898—1936) = *Catal.* 1 usw.; — *Eratosthenis Catasterismorum reliquiae rec. Car. Robert* (1878) = *Catast.* (und *Katasterismen*); — *Fr. Cumont, Zodiacus, Daremberg-Saglio-Pottier, Dictionn.* 5 (1919), 1046 ff. = *Cumont**); — *E. Gürkoff, Die Katasterismen des Eratosthenes, Diss. Würzburg* 1931 = *Gürkoff;* — *W. Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana, R. V. V.* 3, 2 (1907) = *Gundel* 1; *ders., Astronomie, Astralreligion, Astralmythologie und Astrologie, Darstellung u. Lit.-Bericht* 1907—1933, *Burs. J.-Ber.* 243 (1934) = *Gundel* 2; *ders., Sterne und Sternbilder im Glauben d. Altertums u. d. Neuzeit* 1922 = *Gundel* 3; — *ders., Sternglaube, Sternreligion u. Sternorakel* (*Wiss. u. Bildung* 288, Quelle u. Meyer 1933) = *Gundel* 4; *ders., Neue astrol. Texte des Hermes Trismegistos, Abh. Akad. Münch., phil. Abt.* N. F. 12. Heft (1936) = *Gundel* 5; *ders., Dekane u. Dekansternbilder, Stud. d. Bibl. Warburg* 19 (1936) = *Gundel* 6; — *A. Hauber, Planetenkinderbilder u. Sternbilder, Stud. z. D. Kunstgesch.,* 194. Heft (1916) = *Hauber;* — *E. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sternglauben, Stoicheia* II (1916) = *Pfeiffer;* — *A. Rehm, Mythogr. Unters. über griechische Sternsagen, Diss. Münch.* 1896 = *Rehm* 1; *ders., Eratosth. Catast. fragm. Vatic., Progr. Gymn. Ansbach* 1899 = *Rehm* 2; — *F. Saxl, Verzeichn. astrol. u. mythol. illustr. Handschr. d. latein. Mittelalters in röm. Bibl., S.-Ber. Akad. Heidelb., phil. Kl.* 1915, 6. 7. Abh. (1915) = *Saxl* 1; *ders., Die Handschr. d. Nationalbibl. in Wien,* ebd. 1925/26, 2. Abh. (1927) = *Saxl* 2; *ders., Frühes Christentum u. spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen, Jahrb. f. Kunstgesch.* 2 (16), 1923, 2. Heft = *Saxl* 3; *ders., The Zodiac of Quasayr 'Amra, Early Muslim Architecture* 1 (1930) = *Saxl* 4, — *La fede astrologica di Agostino Chigi, Reale Accademia d'Italia, Collezione „La Farnesina“* 1 (1934) = *Saxl* 5; — *V. Stegemann, Astrologie u. Universalgesch., Stoicheia* 9 (1930) = *Stegemann* 1, *ders., Planeten, Handw. d. d. Abergl.* 7 (1935) = *Stegemann* 2; — *G. Thiele, Antike Himmelsbilder* 1898 = *Thiele;* — *Ch. Whyte, The constellation and their history,* London 1928 (wenig fördernd); — *W. Windisch, De Perseo eiusque familia inter astra collocatis,* Diss. Leipz. 1902 = *Windisch;* — *E. Zin-*

*) Die fundamentalen Arbeiten von *Fr. Cumont,* welche dem antiken Sternglauben gewidmet sind, werden unter Kap. VI aufgeführt.

ner, Die Geschichte der Sternkunde, Berlin 1931 = *Zinner.*

Nach einer besonderen Notiz wollte *Boll* einen Überblick über die Sternbilder womöglich aller Völker geben. An erster Stelle sollte die Uranographie der Babylonier kommen, daran hätte sich das Himmelsbild der Ägypter zu schließen, dann sollten der gestirnte Himmel und seine Bilder bei Chinesen, Japanern, Indern, Arabern folgen, den Beschluß sollten die Sternbilder der Primitiven machen, von denen den Gestirnen der Amerikaner (Mexiko usw.) und den Sternbildern Zentralbrasiliens eine besondere Stellung eingeräumt wird. Ich halte diese Aufgabe, wofür *Boll* keinerlei Anhaltspunkte gibt, für zu weitgehend; ich will aber kurz zur Orientierung auf die Ausführungen von *Zinner* hinweisen, der das wesentliche Material und eine führende Bibliographie gibt; weitere Literatur findet man bei *Gundel* 2, 77 (Ägypter), 97 (Babylonier — hier ist nun noch nachzutragen: *F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel,* 3. Ergänzungsheft von *J. Schaumberger* 1935), 110 (*Altes Testament und die Juden des Altertums*), 115 ff. (*Indogermanen u. Naturvölker*). Dazu kommen ferner noch die Studien von *J. Hopmann* zur vorgeschichtlichen und zur germanischen Sternkunde, *Mannus* 1935, 143, 373, *Ztschr. d. Gesellsch. f. germ. Ur- und Vorgesch.* 1935, 394 ff. und die Arbeiten von *O. S. Reuter, E. Richter* und *E. Hollerbach* über das germanische und indogermanische Himmelsbild und Weltbild (s. u. VII).



Abb. 1. Drache, Großer und Kleiner Bär (nach *Vatican. Gr.* 1087).

II. Die Sternbilder der Griechen und Römer.

A. Die Sternbilder der nördlichen Hemisphäre.

1. Der Kleine Bär. Die auffallende, aus sieben Sternen bestehende Gruppe entspricht in ihrem Kontur, der deutlich ein Viereck (*τὸ πλινθίον*) und drei in gebrochener Linie stehende Sterne erkennen läßt, den allerdings weit eindringlicheren Sternen des Großen Bären (Abb. 1); sie soll erst von Thales beachtet und benannt worden sein. Und zwar soll er nicht einmal selbst diese Sterne beachtet haben, sondern ihre Beobachtung und Bezeichnung phönizischen Seefahrern verdanken, die im Gegensatz zu den Griechen als prägnantestes Merkgestirn für ihre Seefahrten diese Sterngruppe beobachteten. Er gab ihr den Namen die Kleine Bärin (*μικρὰ Ἄρκτος* nach *Hygin. astr.* 2, 2, *Kallimachos* dagegen gebraucht den Namen *Ἅμαξα* und sagt von Thales: *καὶ τῆς Ἁμάξης ἐλέγετο σταθμήσασθαι τοὺς ἀστερίσκους, ᾗ πλέουσι Φοίνικες* (*Oxyrh. Pap.* 7, p. 33 v. 119); vgl. auch *Schol. Il.* 18, 487, *Achill. Isag.* in *Arat. Phaen.* 1 p. 29 *M.* und *Schol. Arat.* 39). Später wurde die speziell römische Auffassung des Großen Bären '*Septemtriones*' ebenfalls auf den Kleinen Bären übertragen und er als '*Septemtriones minores*' bezeichnet (*Varro* bei *Gell. N. A.* 3, 10, 2), '*Septemtrio minor*' heißt er z. B. bei *Cicero de nat. deor.* 2, 111. — Nach *Eratosthenes* wird der Kleine Bär von den meisten *Phoinike* genannt (*Catasterism.* 56 mit den weiteren Zeugnissen, dazu *Arat. lat.* 184 *M.*, *Serv. Georg.* 1, 246). Während diese Berichte den Namen mit dem Mythos der Kallisto verweben und in der Phoinike eine Nymphe der Artemis erkennen, leitet wohl richtiger *Hygin. astr.* 2, 2 p. 33, 9 ff. *Bu.* den Namen von der alten Erklärung ab, daß die Phönizier sich zuerst nach diesem Gestirn gerichtet haben; der ursprüngliche Sinn wäre also 'das Gestirn der Phönizier'. Sekundär wurde das nun mit der phönizischen Herkunft des Thales in Beziehung gebracht. — Weniger beliebt ist die Übertragung der alten populären Auffassung der Sterne des Großen Bären als „Himmelswagen" auf den Kleinen Bären. Als *Ἅμαξαι* bezeichnet beide Gestirne *Arat.* 27; das wird von den *Arat*übersetzern und -erklärern wiederholt, vgl. *German.* 25 *ursae plaustrave, quae facies stellarum proxima verae,* dazu *Gundel* 1, 66 f.

Außerdem findet sich die wohl speziell griechische Bezeichnung Kynosura (*Κυνόσουρα*, *Κυνοσουρίς*, auch *Κυνοσουρὶς Ἄρκτος*, *Cynosura, Cynosuris, Cynosuris Ursa;* die Belege

bei *Gundel, Kynosura, RE.* 12, 37 ff.). Die alten Erklärer haben in dem Namen einen 'Hundeschwanz' gesehen, demgemäß findet sich auch öfters dafür die Übersetzung '*canis cauda*'. Die Gruppierung der Sterne legt dieses Bild nahe, so daß es sich wohl um ein altes natürliches, d. h. aus der Positiou der Sterne resultierendes Sternbild handelt, das sich dem Auge des Beobachters von selbst aufdrängte. Gekünstelt und unhaltbar dagegen ist die von 10 *Usener, Götternamen* 209 herausgelesene Deutung 'Lichtwarte', welche von *Gruppe, Griech. Mythol.* 195 und 947 gebilligt wird. Die ursprüngliche Bedeutung hat das Wort bereits bei *Arat* eingebüßt, der darin eine Bärin erkennt und sie mit dem kretischen Lokalmythus kombinierte, wonach die beiden Bärinnen Helike und Kyuosura den jungen Zeus in einer Höhle nahe bei dem Berg Ida bargen und ernährten; zum Dank versetzte sie Zeus später 20 an den Himmel, das Nähere und die Varianten bei *Gundel* a. a. O. 40 f. Dagegen lehnt eine andere Sage sich an die ursprüngliche Bedeutung an, wenn sie in Kynosura den Jagdhund der Kallisto erkennt, der gleichzeitig mit seiner Herrin starb und mit ihr verstirnt wurde, *Schol. Arat.* 27 p. 344, 1 *M.* Ob diese Sagenbildung bereits von *Hesiod* oder erst von *Kallimachos* vorgenommen wurde, bleibt unentschieden, vgl. *Maass* zu *Schol. Arat.* 27, *Franz,* 30 *Leipz. Stud.* 12, 319 und *M. Breithaupt, De Parmenisco Grammatico, Stoicheia* 4 (1915) 41.

Wie die anderen Benennungen des Großen Bären ging auch die Bezeichnung Helike, Helix und Arcturus, wie fälschlich die ausgehende Antike und das Mittelalter dieses Gestirn benannte, auf den Kleinen Bären über. So spricht *Manilius* 1, 296 von der *Helice maior,* und in den *Schol. Bernens.* zu *Germanicus* heißt es p. 233, 11 *Breys.*: *Helix, qui et Arcturus minor* 40 *dicitur et a quibusdam canis cauda vocatur,* weitere Literatur gibt *Gundel* 1, 69, 3, vgl. auch *Saxl* 2, 187.

Die Astronomen kennzeichnen in der Hauptsache nur die sieben charakteristischen Sterne des Bildes, die Sterne des Vierecks dienen zur Fixierung des Kopfes und der Füße, die drei nach dem Pole gelagerten Sterne bilden den für einen Bären ganz ungewöhnlich langen Schwanz — wohl eine sekundäre und recht 50 unglückliche Kombiuation des alten Bildes 'Hundeschwanz' mit der späteren Auffassuug dieser Sterne als einer Bärin. Das Bild und sein Name ist wohl durch *Eudoxos* traditionell geworden, denn nach *Arat* wenden die Bärinnen stets das Haupt nach den Hüften voneinander und bewegen sich also rückwärts von Osten nach Westen. Die antiken Astronomeu haben keine weiteren Sterne in das Bild hineinbezogen, nur *Ptolemaios* rechnet noch einen 60 achten Stern 4. Größe außerhalb des Bildes dazu. Obwohl zwei Sterne 2. und ein Stern 3. Größe in dem Bilde nach *Ptolemaios* stehen, gilt es doch im allgemeinen als ein Sternbild von geringer Lichtstärke und Größe, vgl. *Arat.* 227, *Schol. Il.* 18, 488, *Manetho* 2, 24, *Cic. de nat. deor.* 2, 106, *German. Arat.* 187 und *Manil.* 5, 617.

Während *Ptolemaios* die vier Sterne nur nach ihrer Lage im Viereck als nördliche und südliche Sterne der vorangehenden und der nachfolgeuden Seite bestimmt, haben die älteren Astronomen die hellsten und führenden Sterne im Viereck, β und γ, den südlichen und den nördlichen der nachfolgenden Seite als Füße und Kopf des Kleineu Bären bezeichnet (*Hipparch.* 30, 12. 46, 10 ff. *Man.*). Seltener werden die einzelnen Sterne in dem Bilde des Himmelswagens nach diesem bestimmt, die vulgäre Auffassung sieht die Sterne des Vierecks als vier Räder und die drei Polarsterne als Deichselsterne an, vgl. *German.* 27 (von der natürlichen Gestalt der beiden Himmelswagen). Die Farbe vergleicht *Manil.* 5, 711 der rötlichen Farbe der Pleiaden; dem entspricht die Bezeichnung als *ignis violentia* im *Liber Hermetis Trismegisti* (*Gundel* 5, 162); das geht wohl auf eine altägyptische Erklärung dieser Sterne als Neslu zurück, was nach *Brugsch, Thes. inscr. Aeg.* 1, 113 die Flamme, das Feuer oder Amset bedeutet. Dagegen stellt *Ptolemaios* diese Sterne mit den Planeten Saturn und Venus der Farbe und Wirkung nach auf gleiche Stufe, dazu *Boll* 5, 39, 57, 135 u. 145.

Der Stern am Ende des Schwanzes (α, 3. Größe) hat als Merkstern für die Seefahrer eine besondere Bedeutung; es ist ein literarischer Topos, daß die Phönizier sich nach diesem seit ältester Zeit richteten, und daß der Phönizier Thales erst seine Bedeutung den Griechen übermittelt hat, welche den Großen Bären als Orientieruugsgestirn seit alters beachteten (*Arat.* 37—45, *Ovid. Fast.* 3, 108, *Manil.* 1, 299, *Sil. Ital.* 3, 665 u. a.). *Eudoxos* bezeichnete als den Polarstern (*πόλος τοῦ κόσμου*) den Stern β nach *Hipparch.* 30, 1 ff. *Man.*, das wird von *Hipparch* im folgenden berichtigt. Gelegentlich scheint die Bezeichnung des Polarsterns auf das ganze Sternbild übertragen worden zu sein: *Schol. Aristoph. Av.* 179. Außer dem Polarstern am Ende des Schwanzes führen die beiden folgenden Sterne einen besonderen Namen: *Choreutae, quod circum polum versantur: Hygin. astr.* 3, 1, dazu *Schol. Germ.* B p 60, 4 *Br.* Das wird durch *Ludentes* (*Schol. Germ.* S p. 115, 12 *Br.* und *Beda ed. Maass* in *Comm. in Arat. rell.* 583, 2), ferner durch *Circenses* wiedergegeben (*nominantur Circenses, quod in circuitu perambulant: Arat. lat.* 187, 2 *M.*, dazu *Boll* 1, 259, *Gundel* 5, 162).

Wie in der Literatur, so überwiegt auch in der Darstellung die Auffassung dieses Sternbildes als einer Bärin; die geläufige Bildform ist durch *Eudoxos-Arat* (v. 28 ff.) bestimmt, welche die beiden Bärinnen einander uachlaufen lassen (*figurantur aversis caudis invicem sibi adversantes: Schol. Germ.* G p. 224, 5 ff. *Br.*). Abbildungen bei *Thiele* 28. 91. 161, *Furtwängler, Gemmen* 12, 47 und *G. Lippold, Gemmen und Kameen* 1928, 88, 13, weiteres Material gibt *Saxl* 1, 137 und 2, 187 (*Arcturus minor*), dazu *Saxl* 4, 300, fig. 355.

In der Religion und der Zukunftskunde kommt dem Kleinen Bären nur eine geringe Bedeutung zu. *Proklos* bringt das Nildelta und dessen Fruchtbarkeit in sympathischen Zu-

sammenhang mit der in diesen Sternen lokalisierten (Gau)göttin und ihrer Aporrhoia (*in Tim.* 30 B = 1, 97, 5 ff. *Diehl,* vgl. auch *Wainwright, Journ. Egypt. Arch.* 18 (1932) 162 ff. und 168 ff.), was wohl mit einer besonderen Doktrin der astrologischen Geographie der saitischen Priester zusammenhängt. Wie hier die Göttin dieses Gestirns die Unveränderlichkeit des Nildeltas verbürgt, das nie von Erdbeben heimgesucht wird, so sind seine sieben Sterne als Symbol der Ewigkeit verwendet: *Cohen, descr.* 3 *Pesc. Nig.* Nr. 1 und weitere Literatur bei *Stegemann* 1, 54, 1. Im Horoskop bedeuten diese Sterne, wenn sie gerade im Osten stehen, nach dem zweiten *Teukros*text Kämpfe, Streitigkeiten oder auch Ammen: *Boll* 1, 46. 52. 95 und 378, 1, *Gundel* 5, 161 ff. Nach *Manilius* (5, 697) erzeugt der Kleine Bär dieselbe Wirkung auf den Neugeborenen wie der Löwe und Skorpion und verleiht das Schicksal von Tierhändlern, Tierbändigern, tüchtigen Jägern und solchen Menschen, denen wilde Tiere nichts anhaben können, vgl. auch *Firm.* 8, 17, 6, der wie üblich die Prognosen des *Manilius* paraphrasiert. Nach der planetarischen Beschaffenheit haben diese Sterne entweder das Temperament des Mars oder des Saturn und der Venus (s. o.); die späteren christlichen Umdeutungen der sieben Sterne des Kl. Bären s. u. VI § 2.

2. Der Große Bär. Er heißt bei Homer und anderen schlechthin ἡ Ἄρκτος, später nach der Benennung des Kleinen Bären bekommt er den Zusatz Ἄρκτος ἡ μεγάλη, Ἄρκτος μείζων *Ursa maior,* oder unter Schwund der ursprünglichen Bedeutung *Arcturus maior.* Den Römern ist die Auffassung dieser Sterne als einer Bärin von Haus aus fremd, erst die *Arat*übersetzer verwenden die griechische Bezeichnung *arctos* oder *arctus* (*Cic. de nat. deor.* II 105 ff., *Hygin. astr.* 2, 2 p. 30 f. *Bu.: arctus maior* und *arctos maxima*). Zuerst gebraucht *Ursa Ovid. Trist.* 3, 11, 8. Außerdem führen die sieben Sterne seit alters den Namen Wagen: Ἅμαξα, οὐρανίη Ἅμαξα, auch Ἀρκτῴη Ἅμαξα, römisch *plaustrum, amaxa, arcera, carrus, currus* und *temo* (Deichsel oder auch Pflug! die Belege bei *Gundel* 1, 65 ff.). Eine dritte, jedenfalls altrömische Benennung ist *Septemtriones,* die sieben Dreschochsen (Belege und Erklärungen bei *Gundel* 1, 59 ff., schwerlich richtig will *E. Gürkoff* 102 ff. in dem Wort die Urbedeutung 'der Siebener' erkennen); nach dem Erlöschen der eigentlichen Bedeutung findet sich auch die Form *Septemtrio,* wonach der Norden benannt wird. Daneben wird auch einfach *triones,* besonders von den Dichtern *Ovid, Vergil, Martial* und *Claudian* angewandt. Es ist denkbar, daß diese Auffassung des Gestirns als sieben Dreschochsen auch den Griechen bekannt war und daß, wie bereits antike Erklärer annehmen, aus dieser später verschwundenen Bezeichnung der Name des Bootes (Ochsentreiber) stammt: *Thiele* 3, *Gundel* 1, 64, anders, aber wenig einleuchtend *M. Breithaupt, De Parmenisco Grammatico, Stoicheia* 4 (1915) 45 f. — Zuweilen wird die Auffassung des Gestirns als sieben Ochsen (s. auch *Schol. Od.* V

272 = I 269 *Dind.* Βοώτην δὲ αὐτὸν ἐκάλεσε διὰ τὸ πλησίον φέρεσθαι τῶν Ἄρκτων τῶν ἐοικυιῶν βουσὶ φευγούσαις διὰ φόβον τὸν βουκόλον) mit der des Himmelswagens dahin kombiniert, daß man zwei oder drei Sterne der sog. Deichsel als Ochsen, die übrigen Sterne als Räder oder Wagenprofil auffaßte: *Propert.* III 33, 24, *Schol. Arat.* p. 355, 25 ff. *M.*, *Hygin. fab.* 130, *de astr.* II 2 p. 32, 9 ff. *Bu.*, dazu *Breithaupt* 38 f., *Gundel* 3, 55. 72 und *Saxl* 5, 10 fig. 3 und 33.

Außerdem tragen diese Sterne noch den Namen Helike (Ἑλίκη) und Helix, entweder von der kreisförmigen Bewegung des Gestirns (ἑλίσσεσθαι), also in dem Sinne von 'Drehgestirn', oder weil man eine S-förmige Linie durch die Sterne legen kann: *Schol. Arat.* 35 p. 348, 2 *M.* und 37 p. 348, 5 *M.*, die weiteren antiken und modernen Erklärungen verzeichnet *Gundel*, *Helike, RE.* 7, 2859. Mit diesem Namen wurde der kretische Mythos von den Bärinnen, welche den Zeus aufzogen, verschmolzen, und auch eine arkadische, naxische und achäische Sage von einer gleichnamigen Ernährerin des Zeus mit diesem Namen des Sternbildes in Verbindung gebracht, daher auch *Helice maior* und *Helice minor,* Näheres bei *Stoll,* o. 1, 1985 und *Gundel,* a. a. O. 2858 ff.). Als „Schnecke“, was der Name nahelegt und wie das Wort der Verfasser des Artikels „Sternbilder“ in *Lübkers Reallexikon* auffaßt, ist m. E. das Gestirn weder im Altertum noch im Mittelalter je gedeutet worden.

Die Deutung des Gestirns als Bärin hat die Kombination mit der arkadischen Kallisto- und Megistosage veranlaßt und zu einer Reihe von explanatorischen Mythen und zahlreichen Varianten geführt, deren geschichtliche Abfolge sich nicht mit absoluter Klarheit feststellen läßt. Schließlich dient der ganze Mythenkomplex, der sich um diese altarkadische Bärengöttin, die Mutter des Arkas, des Stammvaters der Arkader, gerankt hat, zur Erklärung der beiden Bärinnen, des Bootes (= Arkas) und des Engonasin, der als Keteus, der Sohn des Lykaon, und als Vater der Kallisto bzw. der Megisto gedacht wird. Die Veranlassung dürften die Appellativen der Großen Bärin Kalliste (die Schönste) und Megiste (die Größte) gewesen sein, die vielleicht bei einzelnen griechischen Stämmen eine Sonderbenennung des Gestirns gewesen sind und dann sekundär infolge der Ähnlichkeit der Bezeichnung zur Kombination des Bärengestirns mit den Göttinnen Artemis Kalliste, Megiste oder den gleichnamigen Nymphen führten. Ob *Hesiod* der Urheber ist und in der Astronomie diese Verstirnung erzählt hat, wird umstritten; jedenfalls ist der Mythus aber schon vor *Amphis,* dem Dichter der mittleren Komödie, fertig, da dieser dem Motiv der Verführung der Kallisto durch Zeus in der Gestalt der Artemis eine besondere und bizarre Note gegeben hat. Dann hat *Araithos von Tegea,* der wohl derselben Zeit angehört, den arkadischen Mythos der Megisto, der Enkelin des Lykaon, der Tochter des Keteus, mit diesen Gestirnen verschmolzen. Vielleicht hat *Kallima-*

chos dann die ganze Verstirnung endgültig gestaltet.

Kallimachos bringt das Motiv der eifersüchtigen Hera in die Sage hinein, sie verwandelt Kallisto, nachdem sie den Ehebruch des Zeus entdeckt hat, in eine Bärin; auf ihre Bitte wird Kallisto von Artemis erschossen, und Zeus verstirnt die Getötete. *Eratosthenes* dehnt die Sage auf drei Gestirne aus und begründet dadurch die beiden Bärinnen und die Gestalt des Arktophylax. Geschlossen legt diesen Mythos *Ovid. Met.* 2, 409—530 und *Fast.* 2, 155—192 vor; die weiteren Zeugnisse der Katasterismen, *Hygins* usw. sowie die moderne Behandlung s. o. *Franz, Kallisto* 2, 931 ff. und *Adler, Kallisto, RE.* 10, 1726 ff. Die Dichter spielen durch verschiedene Epitheta, die meist der Genealogie oder der arkadischen Topographie entnommen sind, auf diese Sternsage an, so heißt das Bild: *Λυκαονίη Ἄρκτος* (*Kallimach. hymn.* 1, 41, *Ovid. Fast.* 3, 793), *Lycaonia Callisto* (*Catull.* 47, 66), oder das Gestirn wird als arkadisch, erymanthisch, maenalisch, odrysisch und parrhasisch bezeichnet. Dabei werden abwechselnd die seither genannten natürlichen und mythischen Kennzeichnungen des Gestirns verwandt, die Belege bei *Gundel* 1, 75.

Die fremden Uranographien der Antike haben keinen nachhaltigen Einfluß auf die traditionellen griechischen und römischen Auffassungen dieser Sterne ausgeübt. Die ägyptischen Deutungen, die in den sieben Sternen das natürliche Bild einer Stierkeule sehen und diese auch als Stierkeule mit Kopf, als Seth-Typhon und die Nachbarsterne als Richtersterne auslegen, treten in dem ausgehenden Altertum durch die Astrologie und die Mithrasreligion etwas mehr hervor, s. *Kees, Seth, RE.* 2 A, 1921 f. und *Gundel* 5, 215 f. Auch die Deutung dieser Sterne als einzelne Individuen finden wir in der Zuteilung und Gleichsetzung der einzelnen Sterne mit den einzelnen Planeten (s. u. S. 881) und in der Zeichnung als stier- und als schlangenköpfige Polwächter (*A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie*² 12, 27, *Gundel* 3, 71, 1 und die ägyptische Auffassung als 'sieben Kühe', vgl. noch *Bull. de l'Instit. fr. d'Archéol orient.* 24 [1924] 140).

Die beiden Gestirne werden oft gemeinsam unter den für den Großen Bären üblichen Bezeichnungen genannt, seitdem die Sterne des Kleinen Bären beachtet und benannt worden waren. So sagt schon *Eurip.* oder vielmehr *Kritias Peirith. fr.* 594 *N.*: *δίδυμοί τ' ἄρκτοι τοῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι πόλον*, dann *Arat* 26 f.: *Ἄρκτοι ἅμα τροχόωσι (τὸ δὴ καλέονται Ἅμαξαι)*. Das bleibt ein immer wiederkehrender Topos bei den *Arat*übersetzern und -erklärern, der verschieden variiert wird. Dann begegnen wir den *gemini triones*, den *bis septem triones*, den *septemtriones maiores et minores* sowie dem *septemtrio maior* und *minor*, ferner den beiden Bärinnen, der Kleinen und der Großen Bärin, der Kleinen und der Großen Helike und selbst der Kleinen und Großen Kynosuris u. ä. bei Griechen und Römern, die Belege bei *Gundel* 1, 60 ff. — Selbst am unsichtbaren Südpol, dem *ἀνταρκτικός* vermutet man dieselbe Konstellation, vgl. *Manil.* 1, 447 ff. und *Achill.* 56, 22 *M.*

Außer den charakteristischen sieben Sternen ist auch der Stern 5. Größe, der schräg über dem mittleren der Deichselsterne steht, schon im Altertum beachtet worden. Er heißt bekanntlich bei uns das Reiterlein, der Däumling, der Kutscher, der Postillon u. ä. (die Belege bei *Gundel* 3, 68), bei den Arabern der Vergessene, der Augenprüfer, jetzt wird er gewöhnlich nach einem mißverstandenen Wort aus dem Arabischen 'Alcor' genannt (s. *Ideler* 23 f.). Nach dem *Schol. Arat.* 257 p. 391, 7 ff. *M.* nennen ihn einige den 'Fuchs'. Dieser frißt das Riemenleder des Joches nach *Proklos* zu *Hesiod. opp.* 382 p. 245, 29 *Gaisf.*; das ist in deutschen Sternsagen dahin weitergebildet worden, daß das Weltenende gekommen ist, wenn das in diesem Stern erschaute Tier sein Ziel erreicht hat (*Gundel* 3, 170). Die Römer erwähnen zwar den Stern nicht, doch werden sie ihn sicher auch beachtet und benannt haben; dargestellt ist er in dem Sterndiagramm des Himmelswagens in dem Archetypus des Traktates *de cursu stellarum*, der *Gregor von Tours* zugeschrieben wird (ed. in den *Monum. Germ.* I. 869, dazu *A. Baumgartner, Z. Gesch. u. Liter. d. griech. Sternbilder,* Basel 1904, 17. — Eine andere Bezeichnung deutet diesen Stern als Elektra, die aus Entsetzen über das Schicksal von Troja aus der Pleiadengruppe geflohen ist (*Schol. Arat.* 257 p. 291, 3 ff. *M.*). Quelle ist *Arat* in dem *Epikedion auf Theopropos* (*ebd.* 389, 21 ff. und *Schol. A* zu *Ilias* 18, 486 und *E. Maass, Aratea* 233; eine andere Version läßt Elektra in einen Kometen verwandelt werden, dazu *Gundel, Kometen, RE.* 11, 1151). — Ein dritter Name dieses Sternes ist Erotylos, 'der Liebste'. Er wird nur in einem späten Epigramm von *Leontios Scholastikos* (*Anth. Pal.* 9, 614) unter Iustinian genannt und in einem Vergleich des kleinen Bades neben dem Zeuxipposbad in Konstantinopel dem Himmelswagen gegenübergestellt: *Μὴ νεμέσα, Ζεύξιππε, παρανατέλλοντι λοέτρῳ· καὶ μεγάλην παρ' ἅμαξαν Ἐρωτύλος ἡδὺ φαείνει*, dazu *Boll* 1, 81, 2, *Baumgartner* 16 f. und das *Schol. zu Basileios ed. Pasquali, Nachr. Gött. Ges.* 1910, 197. 220, der nach *Boll* wohl aus einem volleren Text des *Achilles* *περὶ σφαίρας* unter den nie untergehenden Sternen nach den beiden Bärinnen und dem Drachen anführt: *ὁ Ἐρωτύλος ἀστήρ* (*ὁ ἐπικείμενος τῇ Ἄρκτῳ τῇ μεγάλῃ ἀμυδρὸς ἀστήρ*). Über die Herkunft dieses Namens läßt sich nichts sagen.

In den vulgären Bildern und Gestalten, die in dem Gestirn erschaut werden, werden nur die sieben auffallenden großen Sterne, welche das Bild stark hervortreten lassen, beachtet. Das zeigt besonders klar die späte griechische Benennung *ἑπτάστερον* oder *ἑπτάστερος* (dazu *Maass, Tagesgötter* 128), ferner der römische Name Septemtriones und der Wagen, der immer nur aus diesen sieben Sternen gebildet wird. Auch die Bärinnen, besonders die kleine Bärin, werden in der volkstümlichen Deutung und von den älteren griechischen Astronomen nur aus den sieben Sternen abgelesen, vgl. *Joh.*

v. Gaza 1, 187 p. 143 *Friedl.: καὶ δρόμος ἀζαλέης ἑπτάστερός ἐστιν Ἁμάξης, Hermes an Tat* bei *Stob.* I 21, 9 p. 192, 22 ff. *Wa. ἡ καλουμένη ἄρκτος ... ἐξ ἀστέρων συγκειμένη ἑπτά, ἔχουσα ἀντίζυγον ἑτέραν ὑπὲρ κεφαλῆς.* Auch in der Gleichsetzung der einzelnen Sterne mit den sieben Planeten (s. u.) ist diese Zahl die selbstverständliche Voraussetzung. Wohl um das wirkliche Bild einer Bärin aus den umliegenden Sternen zu fixieren, haben die Astronomen weitere Sterne in das Bild einbezogen. *Aristoteles* sagt *Met.* 1093 a, 19, daß vom Bären die einen zwölf, die anderen noch mehr Sterne nennen. Er bringt die Zwölfzahl in Parallele mit der Bedeutung der Siebenzahl, die sich nach pythagoreischen Zahlenspekulationen in den Pleiaden offenbaren soll. Dazu bemerkt *Alexander von Aphrodisias* 832, 33 *Hayd.*, daß die Chaldäer der Bärin mehr als zwölf Sterne geben, ebenso wie den Pleiaden mehr als sieben. Es scheint, daß der Große Bär in pythagoreischer Vorstellung einmal für die Zwölfzahl ebenso bezeichnend war wie die Pleiaden für die Sieben (vgl. *Boll* 1, 366). Welche Sterne nun bei diesen zwölf herangeholt wurden, um das Bild einer Bärin herauszubringen, läßt sich nicht sagen. *Buttmann* 26 f. hat den Versuch gemacht, aus den Hauptsternen — dafür kommen aber mindestens 15 in Frage — das Bild eines schreitenden Bären verständlich zu machen. Da aber die hervorstrahlenden sieben Sterne von fast ganz sternlosen Partien umgeben sind, ist es wirklich nicht allzu plausibel, das Bild einer Bärin als natürliches Sternbild aus den Nachbarsternen zusammenzustellen. *Eratosthenes* zieht 23 Sterne zu diesem gekünstelten Bild heran, *Hipparch* 24 (auch im Katalog), *Ptolemaios* rechnet 27 Sterne ohne die außerhalb des Bildes von ihm aufgeführten 8 Sterne, die er unter den *ἀμόρφωτοι* aufzählt. Dabei bildet das Viereck den Rücken und die Hinterpartien, die markanten Sterne der sog. Deichsel den für einen Bären ganz unnatürlich lächerlich langen Schwanz. Für sich steht *Parmeniscus,* der nach dem Vorbild unbekannter Astronomen 25 Sterne dem Großen Bären gibt: *Hygin. de astr.* II 2 p. 32, 19 ff. *Bu.* und *Breithaupt* 39 ff.

Diese ganz gekünstelte Astrothesie beweist an sich schon, daß das sekundäre Interpretationen sind, wenn man aus den weit kleineren Nachbarsternen das Bild einer Bärin zusammenzustellen sucht. Ursprünglich sind nur die sieben Sterne als Bärin aufgefaßt worden. Ob nun, wie die Sprachforschung erweisen will, überhaupt ein ganz anderes Wort erst nach Erlöschen der Urbedeutung zu dem damit ähnlich klingenden Begriff und der Auffassung als Bärin geführt hat — die Belege bei *Gundel* 1, 164 f. — oder ob man in den Deichselsternen den geneigten Kopf eines Bären, in dem Viereck die Füße und den Rücken im Profil gesehen hat, bleibt dahingestellt. Man kann ohne zu große Phantasie dieses Bild herauslesen, und es wird auch von antiken Künstlern gelegentlich so aufgefaßt (vgl. *J. J. Bachofen, Der Bär in den Religionen des Altertums,* Basel 1863, 15 ff. 24 ff. und die Abb. 1). Wenn *Homer* die Bärin nach dem Orion ängstlich äugen läßt, so kann diese Haltung des Kopfes leicht in den Deichselsternen herausgelesen werden; sie ist jedenfalls natürlicher als die sicher weit spätere und gesuchte Kombination des Kopfes aus Sternen, die hinter den Sternen des Vierecks nach Orion zu in ganz unbedeutenden Sterngruppen zusammengestellt worden sind. Die Frage, ob die Bärin aus dem Orient entlehnt worden ist, wurde bereits im Altertum abgelehnt; so erklärt *Achilles,* daß den Chaldäern und auch den Ägyptern das Bild der Bärin fremd ist (p. 75, 12 ff. *M.*). Noch müßiger ist das Unterfangen, den Namen und das Bild des Wagens oder der sieben Ochsen aus dem Orient ableiten zu wollen, hier liegt wohl eine spontane und originale Benennung vor, die sich dem Auge des Beobachters von selbst aufdrängte. Späte Erfindung ist es, wenn Nauplios, der Teilnehmer der Argonautenfahrt, als Erfinder des Großen Bären bezeichnet wird (*Schol. Arat.* 27 p. 343, 25 *M.*), oder wenn Palamedes, der Sohn des Poseidon, von *Sophokles* (*Palamedes fr.* 399) und *Achilles* 28, 11 *M.* dafür haftbar wird.

Darstellung. Als Wagen sind die beiden Gestirne kaum dargestellt worden; sie sind gewiß bei der Betrachtung des gestirnten Himmels einleuchtend genug, aber ein zu wenig eindrucksvolles Symbol für den Pol, den bedeutsamsten Punkt des Himmels. Ich kenne nur eine Darstellung eines Wagens, über dem ein Stern steht (*Pergamon Mus.* 7, 2, 338), doch ist hier ohne Zweifel nicht der Himmels-, sondern der Sonnenwagen gemeint. Dagegen werden die Bärinnen in verschiedenster Weise abgebildet. Die früheste Darstellung ist die von *Furtwängler, Gemmen* 3, 146 ins 5.—4. vorchr. Jh. gesetzte Gemme (Skaraboid) in Paris, s. die Abb. bei *Thiele* 28. Astrothetisch richtig, wenigstens in der Stellung der Bärinnen, die nach links laufen, ist auch, abgesehen von der unförmlichen Gestalt der Schlange, die Darstellung der Polarsternbilder auf der Planisphäre des *Vatic. Gr.* 1087, s. Abb. 4, und auf der Hemisphäre ebd., s. Abb. 5. 6, und *Rehm, Griech. Windrosen, S.-Ber. Ak. Wiss. München, phil.-hist. Kl.* 1916, 3. Abh. S. 39 Fig. 3 und 4. Richtig ist auch die Darstellung im *Codex 3 von Monte Casino* (11. Jahrh., s. *Thiele* 161), auch auf der Sternbildertafel des *Cod. Phillipp.* 1830 (*Thiele* 164) und z. T. auf der Marmortafel des Bianchini (*Gundel* 6, Tafel 16). Dagegen liegen die beiden Bärinnen im *Vossianus* (*Thiele* 91) mit dem Bauche statt mit dem Rücken gegeneinander und laufen nach rechts; weiteres Material für die Darstellungen und Varianten in mittelalterlichen illustrierten Handschriften bei *Saxl* 2, 187 b und im Index s. v. *Arcturus* (*Ursa*) *maior* und *Arcturus minor.* — Daß schon der Dichter der *homer*ischen Schildbeschreibung eine Darstellung des Großen Bären, der nach dem Orion äugt, vor Augen hatte, nimmt *Bethe* 422 f. an. Doch ist das nicht unbedingt nötig, da es näher liegt, anzunehmen, daß auf dem Schild lediglich die Sterngruppen, nicht aber die darunter vorgestellten Bilder und Persönlichkeiten dargestellt waren, vgl. die Literatur in *Burs. J.-Ber.* 243

(1934), 17; so jetzt gegen meine dort ausgesprochene Ansicht, daß wirkliche Bilder auf dem Schild angebracht waren. Nur als sieben Sterne erscheint das Sternbild auch auf Münzen des L. Lucretius Trio, der damit zugleich seine Deutung der Septemtriones = sieben Sterne zur Auffassung bringt: *Mommsen, Münzwesen* 614 n. 249 und *Babelon, Monn. de la rép. rom.* II 152 f.

Die verschiedenen Vorstellungen und Bezeichnungen, welche die sieben Sterne wachgerufen habeo, werden von Griechen und Römern durcheinander gewirbelt und zeitigten ähnliche Sprachdummheiten, wie wir sie bei uns finden. So wird von der Deichsel des Großen Bären oder seinen Rädern gesprochen. Ähnlich werden die Nymphen und Göttinnen mit der Vorstellung des Wagens in oft grotesken Formen vermengt (*Gundel* 1, 70. 74). Das veranlaßte die weiterc Auffassung, daß die Sterne an sich der Wohnort der in ihnen aufgenommenen Wesen sind; Helike sitzt etwa im Bären als dessen bewegende Seele und ist die ewige Veranlassung seiner Bewegung. Sie hat weiter die Aufgabe, für die Wohlordnung der Bewegung der Himmelsochsen, der Bärinnen und des Himmelswagens zu sorgen. Aber sie überschaut auch alles, was auf Erden vorkommt und weiß es. So wird die göttliche Insassin von bedrängten Göttern und Menschen um Auskunft gefragt und gibt aus ihrer himmlischen Wohnung heraus Auskunft; das findet sich in Mythen und dichterischen Beschreibungen des Altertums so gut wie in der Neuzeit, da dem naiven Himmelsbetrachter die Entfernung von Himmel und Erde gar nicht zu Bewußtsein kommt (*Gundel* 1, 74. 3, 204). In dem Deckengemälde des Galateasaales der Farnesina hat Raffael den vierräderigen Wagen mit den beiden Ochsen und der Helike zu einer Einheit gestaltet, Helike sitzt auf dem (Triumph)Wagen und lenkt das Ochsengespann, s. die vortreffliche Abbildung bei *Saxl* 5, 10 fig. 3 und seine Erklärungen *ebd.* S. 30.

Die Beobachtungen, daß die Bärinnen nie untergehen, haben die Kombination wachgerufen, daß das eine Strafe für ein irdisches Vergehen der verstirnten Wesen ist; am bekanntesten ist die Ausführung, daß Hera ihre göttliche Amme Thetis bat, der verhaßten Nebenbuhlerin das Bad im Ozean zu versagen, das allen anderen Sternen ewige Erquickung und Erneuerung bringt (*Gundel* 1, 78). Dazu gesellt sich die vielfach variierte Idee, daß diese Sterne ihre Erholung, Nahrung und Erneuerung aus den Wolken und Winden erhalten. Die naive Anschauung, daß Sterne, Winde und Wolken in gleicher Höhe liegen, hat die Vorstellung zum Gefolge, daß die Sterne der Bärinnen die Veranlasser der Nordwinde, von Schnee, Eis, Hagel und Regen sind. Das bringen eine große Anzahl der Epitheta zum Ausdruck (*Gundel* 1, 76, *Stegemann* 1, 69, demnach ist die Erklärung, die letzterer für das Epitheton *ὀμβροτόκος* gibt, zu berichtigen).

Als Polwächter oder Umdreher des gestirnten Himmels kommt dem Gestirn eine besondere Bedeutung zu (*Manil.* 1, 444, *German.* 227: *Lycaonis arctos axem actu premit*). Nach *Hermes an Tat* hat die Bärin — es bleibt dahingestellt, ob der Große oder der Kleine Bär gemeint ist — dieselbe Energie wie die Weltachse: *Ταύτης μὲν ἡ ἐνέργειά ἐστι καθάπερ ἄξονος, μηδαμοῦ μὲν δυνούσης μηδὲ ἀνατελλούσης, μενούσης δὲ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, [τῆς] περὶ ⟨τὸ⟩ αὐτὸ στρεφομένης, ἐνεργούσης δὲ τὴν ⟨τοῦ⟩ ζωοφόρου κύκλου ⟨περιφοράν⟩, παραδιδοῦσαν τὸ πᾶν τοῦτο ἀπὸ μὲν τῆς νυκτὸς ἡμέρᾳ, ἀπὸ ⟨δ'⟩ ἡμέρας νυκτί* (1, 192, 24 ff. *Wa.*). Dieser Platz am Pol erklärt auch die Bedcutung, welche die Bärinnen in der gnostischen und in der Zauberliteratur haben. Es sind nicht weniger als drei außerordentlich interessante Beschwörungen der Macht der Großen Bärin in den Zauberpapyri enthalten (*Pap Gr. Mag.* ed. *K. Preisendanz* 1, 116, 1275 ff. 1332 ff. und 2, 31, 686 ff. mit den Literaturnachweisen). Hier wird das Gestirn angerufen: ('Thozopithe') Arktos, größte Göttin, die den Himmel beherrscht, des Pols Sterne regiert, höchste schönstrahlende Göttin, unvergängliches Sternbild, Verbindung des Alls, All-leuchtende, Harmonie der gesamten (Planeten) aeēioyō (Quadrat), auf dem Pol stehende, die Gott der Herr eingesetzt hat, mit starker Hand zu drehen den heiligen Pol (Thōzopithē = Logos.)' Diese Macht der beiden Gestirne erklärt sich aus der ägyptischen Auffassung dieser Sterne als Seth-Typhon, deren Bedeutung im antiken Zauber ausführlich dargelegt wird von *Th. Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber* II (1924) § 117. 161. 181 f. und 335 ff.

Wie hier die Bärin trotz aller Machtbefugnis von dem höchsten Gott eingesetzt ist, so ist sie in der *hermet*ischen Religion den Dekanen untertan, in anderen Religionen dem höchsten Gott. Und dieser erscheint z. B. in der Mithrasliturgie unter dem gewaltigen Bild, daß der Gott das Gestirn in seiner rechten Hand wie eine Waffc schwingt, und zwar unter der ägyptischen Vorstellung als Stierschenkel (vgl. *Pap. Gr. Mag.* ed. *Preisendanz* 1, 96 v. 700 ff.: *[καὶ ὄψῃ ... κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη] .... κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου | ὦμον χρύσεον, ὅς ἐστιν Ἄρκτος ἡ κινοῦσα | καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν | ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα*). So gilt ein Geburtsmal, das die Gestalt des Gestirns aufweist, als Zeichen des irdischen Kosmokrators; das wird mit besonderem Nachdruck von Augustus berichtet, der nach *Sueton. Aug.* 80 auf Brust und Leib Muttermale hatte, die *in modum et ordinem ac numerum stellarum caelestis Ursae* ausgestreut waren. Als Sinnbild der Macht und der Unerschütterlichkeit erscheint das Sternbild gelegentlich als Wappen von Städten und hervorragender Sterblicher, s. *Gundel* 1, 82, 2.

In der Astrologie kommt der Bärin wie den anderen außerzodiakalen Sternbildern keine besondere Bedeutung zu. *Manilius* läßt in banalem Analogieschluß unter ihr Tierbändiger und solche Menschen zur Welt kommen, denen wilde Tiere nichts anhaben können (5, 694 ff.). Das geht auf die Lehren der *Sphaera barbarica* zurück, vgl. *Gundel* 5, 70, 16 und 161 ff. Daß die dem Typhon zugesprochenen Sterne

naturgemäß böse Wirkungen auf das Menschenschicksal haben, lehrt *Hermes Trismegistos;* nach ihm bringen die Grade, wo Typhon herrscht, hervor: *stolidos, insipientes, malitiosos, impudicos, turpes, parasitos, quosdam vero leprosos vel elephantiam patientes:* ed. *Gundel* 5, 61, 15 ff. und 214, und dazu *Boll* 1, 47, 13 ff. — Die planetarische Erfassung des gestirnten Himmels sieht in dem Großen Bären das Temperament und die Wirkung des Planeten Mars (*Boll* 5, 39, 2). Dazu kommt aber noch eine ganz besonders merkwürdige Gleichstellung der sieben Sterne mit je einem der sieben Planeten: der erste ist Hermes, der zweite Aphrodite, der dritte Helios, der vierte Kronos, der fünfte Zeus, der sechste Selene, und den Beschluß macht Ares; er ist wohl mit *Boll* an das Ende gestellt, da *α* des Gr. Bären am stärksten rot gefärbt ist. Die Liste ist uns nur bei *Johannes v. Gaza* 188 ff. erhalten (ed. *P. Friedländer* 143, dazu *Boll* 5, 82 f.). *Boll* macht noch auf *Proclus in Tim.* 1, 140, 30 ff. *Diehl* und auf die Benennung der einzelnen Sterne nach olympischen Göttern aufmerksam; der Grund dürfte die Siebenzahl sein, die auch dazu geführt hat, daß man die sieben Vokale ebenso wie die sieben Planeten in den sieben Sternen des Gr. Bären herausfand (außer den von *Boll* 5, 83 angeführten Stellen weise ich noch hin auf *Pap. Gr. Mag* ed. *Preisendanz* 1, 116 v. 1305 und auf das Fortleben dieser Gleichstellung mit den sieben Planeten im modernen griechischen Volksglauben nach *N. G. Politis, Λαογραφικὰ Σύμμικτα* 2 (1921), 195). In der orakelnden Astrologie hat diese Spielerei keine Nachahmung oder Beachtung gefunden. — Zur Gleichsetznng des Gestirns mit der Schöpfung und der christlichen Kirche, welche christliche Astralmythologen aufstellten, s. u. VI. § 2.

3. Der Drache zwischen den beiden Bären. *Δράκων ὁ μέγας, Δράκων ὁ διὰ μέσων τῶν Ἄρκτων*, auch manchmal *Ὄφις* (so *Hipparch* im *Sternverzeichnis*) und *ὁ διὰ τῶν Ἄρκτων Ὄφις* (*Hipparch.* in *Arat.* 14, 17 *Man.*), *ἑλικοειδὴς Δράκων Barocc. Boll* 1, 468, *Ἀρκτῷος Δράκων Nonnos Dion.* 33, 375. Die Römer behalten *Draco* bei oder übersetzen ihn mit *Serpens* und *Anguis;* gelegentlich findet sich auch *Coluber inter ambos Septemtriones* (*Anon.* 2 ed. *Maass, Comm. in Arat. rell.* 137, 14.

Eudoxos und *Arat* rechnen in den Kopf fünf Sterne, davon markieren zwei Sterne die Augen, zwei das Kinn und ein Stern die Kinnspitze. Sie bilden nach *Eudoxos-Arat* ein Fünfeck, das den Eindruck erweckt, als ob der Drache nach der Schwanzspitze der Großen Bärin zu nickt. Die *Katasterismen* nennen 15 Sterne in dem Bild und setzen drei helle Sterne in den Kopf, 12 in den Leib bis zum Schwanz. Ebenso zählt *Hipparch* 15, aber *Ptolemaios* 31 Sterne. Aus diesen verschieden großen Sternzahlen ergibt sich zugleich, daß die Astronomen in der Zeichnung des Drachen und in der Bestimmung der einzelnen Sterne nach ihrer Lage in dem Sternbilde erheblich voneinander abweichen. Darauf wirft die Kritik des jugendlichen *Hipparch* ein überraschendes Licht; ebenso bestehen gewisse Differenzen in der Aufteilung der einzelnen Sterne an den Kopf, an die verschiedenen Windungen und an den Schwanz, da, wie bei den Bären, dieselben Sterne den Kopf oder den Schwanz markieren können.

Dargestellt wird der Drache als Python, d. h. als bärtige Riesenschlange mit Kamm (zu dieser Schlangenart vgl. *Gossen-Steier, Schlange, RE.* 2 A, 534 f.) im *Vossianus* (*Thiele* 91), den Bart soll der Stern *ξ* (4. Größe) zum Ausdruck bringen: *Arat.* 57, *German.* 57, *Ptolem. synt.* 2, 44, 4 *Heib.* Mit dem Kamm stimmt die Erwähnung der *crista* überein bei *Avien* 152. In den anderen Darstellungen sind die Schuppen besonders stark hervorgehoben, z. B. im *Vatican. Gr.* 1087 fol. 305 r. (s. Abb. 1) und auch der Bart auffallend zum Ausdruck gebracht; allerdings ist der Schwanz astrothetisch nicht richtig dargestellt, da nach *Aratos* 51 die Schwanzspitze am Kopf der Großen Bärin enden soll. Der Schwanz wird senkrecht, horizontal und geringelt dargestellt. Die Windungen, die *Arat.* 45 einem reißend dahinströmenden Flusse vergleicht (das Bild wird außer von den *Arat*übersetzern auch von *Seneca* mehrfach verwertet, vgl. *Medea* 694, *Thycst.* 869), werden in den Darstellungen verschieden aufgefaßt und ebenso die Lage der Bärinnen. Es sind zwei Typen zu trennen, nämlich die stehende und die liegende Schlange; weitere Varianten gestattet der Kopf, der wie in der Astrothesie bald in Vorderansicht mit zwei Augen und zwei Schläfen, wie es *Eudoxos-Arat* 54 ff. verlangen (*ἔμπροσθεν ἔχει τὴν κεφαλήν Eudox.* nach *Hipparch.* 10. 1 ff. *Man.*), erscheint, bald im Profil. Dann wird das Mittelalter dem Begriffe des fabelhaften Untiers, wie es der Name verlangt, dadurch gerecht, daß der Drache zuweilen Vogelkrallen und zwei Beine bekommt; ferner wird nur eine, dann eine S-förmige Windung, eine Doppelwindung und außerdem noch eine vier- und fünffache Windung von den Zeichnern dargestellt, Näheres *Hauber* 155 und *Saxl* 2, 197. Eine dritte Darstellung berücksichtigt die Sage, daß Herakles gegen den Drachen, der die Hesperidenäpfel bewacht, ankämpft und in diesem Moment verstirnt wurde, vgl. *Saxl* a. a. O. (*Draco arcturi*), *Boll* 1, 103 und Abb. 7. Die Zeichnung setzt sich ganz über die astrothetischen Bedingungen hinweg und läßt die Schlange in mehrfachen Windungen um einen Baum geringelt sein und mit dem Kopf gegen Herakles von oben her zischeln, obwohl *Arat, Eratosthenes* und die spätere Astrothesie verlangen, daß Herakles mit dem Fuße auf den Kopf des Drachens tritt.

Sternsagen: Die *Katasterismen* c. 3 (*ἕτεροι Schol. Arat.* 45) und *Avien.* 159 sehen in ihm den Hesperidendrachen; er wurde, nachdem er von Herakles getötet war, von Zeus oder von Hera an den Himmel gestellt, der Sieger steht als Engonasin auf dem Drachen: *Catast.* c. 4, *Hygin. astr.* 2, 6, *Schol. Arat.* 75 p. 353, 20 *M., Schol. Germ.* BP p. 61, 3 ff. G p. 118, 18 ff. p. 118, 2 ff. *Br.* — Eine zweite Sternsage, die *Hygin. astr* 2, 3 und *Schol. Germ.*

B p. 60, 15 ff. *Br.* berichten, läßt diesen Drachen von Athene im Kampfe mit dem Giganten Mimas an den Himmel geschleudert werden, wo er mit seinen Windungen (*contortus*) von ihr am Pol zwischen den Bärinnen festgeheftet wird; durch seinen geringelten Körper erweckt er nach *Hygin* den Anschein, als ob er eben erst unter die Gestirne versetzt worden sei. — Ein dritter Erklärungsversuch legt einen kretischen Mythus zugrunde und bringt den Drachen mit den beiden Bärinnen in nähere Beziehung, welche dort als die Wärterinnen des Zeus erscheinen. Danach verwandelte Zeus sich selbst in einen Drachen und seine Wärterinnen in Bärinnen, um sich vor den Nachstellungen seines Vaters Kronos zu schützen. Als er später an die Herrschaft kam, verewigte er sich und dieses Ereignis in den drei Zirkumpolargestirnen: *Schol. Arat.* 46 p. 349, 23 ff. *M.*, vgl. ebd. p. 321, 18 ff. und 330, 13 ff.; diese Sternsage wird von *Maass, Aratea* 342 wohl mit Recht auf die *Theogonie des Epimenides* zurückgeführt. Weitere Mythen fassen das Sternbild als den Pythondrachen, der von Apollon erlegt wurde (*Schol. Arat.* 45 p. 349, 18 f. *M.*), oder als den von Kadmos erlegten Drachen (*ebd.*).

In der Astralreligion und in der Sterndeutung wird der Drache nur wenig berücksichtigt. Er wird mit den Bärinnen als Schildzeichen und auf Gemmen wohl apotropäisch dargestellt und als Symbol der Herrschaft verwendet. Nach *Seneca* läßt ihn Medea im Zauber vom Himmel herabsteigen (*Medea* 694); in den griechischen Zauberpapyri aber spielt er keine Rolle, da hier die Sterne der beiden Bärinnen als Mächte des Pols dominieren. Nach *Hippolytos ref.* 4, 47, 2 p. 69, 13 ff. *Wendland* glauben die Astralmythologen, der Drache sei an den nördlichen Himmel gesetzt, um vom Pol aus alles zu überschauen und alles genau zu beobachten, damit ihm nichts von dem, was geschieht, verborgen bleibt. Er hat ferner nach ihnen (*ebd.* 48, 13 p. 73, 5 ff. *Wendland*) zu verhindern, daß die beiden Bärinnen, welche als die große und die kleine Schöpfung gedeutet werden, zusammenkommen; denn sonst würde die bestehende Welt ins Chaos geraten, was er zu verhindern hat. In der Astrologie werden ihm verderbliche Einflüsse zugeschrieben. Nach dem *Liber Hermetis Trismegisti* bringt er Krankheiten, Kerkerhaft und Fesselungen bzw. Haft, Vorsicht, Trennung von Eltern, Brüdern, Weib und Mann (*Gundel* 5, 60, 23 ff. und 164). Das wird von *Nonnos* in dem Horoskop der Persephone (*Dion.* 4, 98 ff.) benutzt, wo der Drache als Paranatellon auf den heimlichen Freier deutet, der die Tochter von der Mutter trennt (danach ist die Interpretation von *Stegemann* 1, 98 jetzt zu berichtigen). Während hier nur von der Klugheit der Schlangen die Analogiewirkung der Vorsicht (*cautela*) gegeben ist, nutzt *Firmicus* die Schlangennatur des Sternbildes zu weiteren Prognosen aus; nach ihm kommen (8, 17, 7) unter dem Drachen zur Welt: *marsi vel qui venena et herbarum pigmentis salutaria soleant remedia comparare. Si vero hoc sidus in occasu fuerit inventum, serpentum ictu vel certe hausto veneno peribunt.* Den Schlangencharakter verwertet auch *Nonnos Dion.* 5, 121 ff. im Horoskop der Hochzeit des Kadmos und der Harmonia; als Aszendent ist der Drache, der Genosse des nördlichen Wagens (Ἀρκτώης . . . ὁμόφοιτος Ἁμάξης), der Verkünder der zukünftigen Verwandlung in Drachengestalt. — In der Astrometeorologie und im Kalender hat der Drache keine Bedeutung. Wenn er von *Avienus* 169 *pruinosus draco* genannt wird, so ist das singulär und von den Bärinnen auf den Drachen übertragen.

4. Kepheus (Κηφεύς, *Cepheus* bei den Römern), in den *Katasterismen* an vierter Stelle



Abb. 2. Kepheus (nach *Vatic. Gr.* 1087; vgl. dazu *Saxl* 1 S. XIV u. XV).

ursprünglich (p. 114, 1 f. *Robert*), in der *Epitome* aber an 15. Stelle (Abb. 2). Das Sternbild gehört mit den Füßen und dem Unterkörper bis zum Gürtel in den Polarkreis, aber zu den untergehenden Sternen rechnen die oberen Teile, besonders die Kopfsterne (*Eudoxos-Arat* 694 ff.). Es ist ein künstliches Sternbild (vgl. auch *Hippolyt. ref.* 4, 50, 1 p. 74, 10 *Wendland*), das wohl erst sekundär zu den damit in Zusammenhang stehenden Sternbildern der Andromedasage astrothetisch fixiert wurde. Die *Katasterismen* rechnen 19 Sterne in das Bild, *Hipparch* (nach *Paris.* 2419, der stark verdorbene Zahlen gibt, 19 nach *Angel* 24, *Boll* 2, 186, 7), *Ptolemaios* 11 und 2 Sterne außerhalb des Bildes, *Beda* 21. *Ptolemaios* zählt nur einen Stern 3. Größe in dem Bild, die *Katasterismen* bezeichnen dagegen die zwei Sterne im Kopf und die drei schräg stehenden Gürtelsterne als helle Sterne. *Eudoxos-Arat* markieren Füße, Knie, Hüfte, Gürtel, Schultern, rechte und linke Hand sowie den Kopf. Die Sterne im rechten und lin-

ken Fuß bilden nach ihnen mit dem Schwanzstern im Kleinen Bären ein gleichseitiges Dreieck; die Arme sind ausgestreckt (*Arat.* 183 ff. und die Kritik von *Hipparch.* 14, 13 ff. und 18, 13 ff. *Man.*, der die Arme angelegt sein läßt, vgl. *Thiele* 39). Schon vor *Hipparch* ist diese Astrothesie beanstandet und eine andere Verteilung vorgenommen worden (vgl. *Hipparch.* 72, 19 ff., 118, 8 ff. *Man.* und *Gundel* 5, 132. 165). *Hipparch* und *Ptolemaios* setzen statt der Kopfsterne die der Tiara ein; damit werden sie den antiken Darstellungen und den Sagen gerecht, nach denen Kepheus ein orientalischer König ist. Allerdings ist das Bild und der Name nach *Achilles Isag.* 75, 12 ff. *M.* sowohl den Ägyptern als auch den Chaldäern unbekannt.

Der alten Auffassung, wonach Kepheus mit ausgebreiteten Armen, mit den Füßen im Polarkreis und dem Kopf im Süden am Himmel steht, entsprechen die meisten bildlichen und literarischen Darstellungen. Varianten bieten die Seiten- oder en face-Darstellungen; dann geben einige Zeichner ihn von vorn, andere vom Rücken aus gesehen, stellen ihn schreitend, gehend oder stehend dar. Mit phrygischer Mütze erscheint er auf dem Globus Farnese (*Thiele* 27 f.); einen kurzen, doppelt gegürteten = orientalischen Ärmelchiton und flatternden kurzen Mantel trägt er im *Vossianus* (*Thiele* 102). Während er hier in voller rascher Bewegung ist, steht er im *Vatican. Gr.* 1087 ruhig da mit lang herabhängendem Mantel und auffallend hoher Tiara, welche durch zwölf Knöpfe verziert ist (s. Abb. 2). Ein Schwert hat der König nur in der Bilderklasse BM des *Germanicus* (*Thiele* 146), ein Szepter hat er nur bei *Vitruv.* 9, 4, 3, vgl. *Thiele* 55, *Windisch* 29 f.). Die Entwicklung der Abbildungen im Mittelalter gibt *Saxl* 1, 14 ff. (mit Bildern), die verschiedenen Typen kennzeichnet *Saxl* 2, 193, 3, 295 fig. 348 und *Hauber* 156.

Ebensowenig wie der Name ist auch die mit Kepheus verbundene Sternsage je wesentlich geändert worden. Die *Vulgata* steht seit *Euripides* fest; für *Eudoxos-Arat.* 179 sind die Deutungen der mythischen Sterngruppen Kepheus-Kassiopeia-Andromeda ebenso wie Perseus und Ketos schon vollkommen bekannte und feststehende Tatsachen. Er ist der Iaside Kepheus, der mit seinem ganzen leidbeladenen Geschlecht an den Himmel kam, da sie dem Zeus verwandt waren (*Arat.* 179 ff.). Die Späteren bieten in der Sage nur unbedeutende Versionen darin, daß er König der Äthiopier, der Meder, der Phönizier oder von Joppe genannt wird (vgl. *K. Tümpel, Kepheus* o. 2, 1109 f., ferner *Catast.* c. 15, *Hygin. astr.* 2 c. 9, *Nonnos Dion.* 2, 682 und *Arat. lat.* 213, 7 ff. *M.*).

Singulär steht die Bemerkung im *Liber Hermetis Trismegisti* '*vocatur et remissio*'. Ob es sich um eine ägyptische Personifikation eines abstrakten Begriffes oder um eine Seelenstation handelt, bleibt unerwiesen; es könnte auch die astrologische Bedeutung des Kepheus diesen auffallenden Namen veranlaßt haben; Näheres *Gundel* 5, 164 f. Daß der Greis Kepheus (*Avien.* 440, *Nonn. Dion.* 25, 139) Mitleid mit Niedergebeugten verursacht, ferner Mitduldende und Geschundene hervorbringt, ist eine banale Analogiefolgerung, die in *hermetischen* Texten gegeben wird (*Gundel* 5, 165). Daraus gestaltet nun *Manilius* seine Voraussagungen, wonach unter Kepheus ernste, moralisch hochstehende und würdevolle Persönlichkeiten zur Welt kommen, Schauspieler tragischer Rollen, Dichter von ernsten Dramen, aber auch Lustspieldichter, die nach Art des Menander das Leben dem Leben zeigen (*Manil.* 5, 450 ff. und *Firm.* 8, 15, 2). Wenn *Nonnos* ihn wiederholt als Regengestirn bezeichnet (*Dion.* 2, 187 ὀμβρηρός, 23, 311 ἰκμαλέος), so entspricht das der üblichen Verbindung der Zirkumpolargestirne mit Regen, Schnee, Hagel usw. Mit seinem Spätaufgang am 9. Juli verbindet nur *Columella* (ed. *Wachsmuth, Lydus de ost.* 308, 26) eine Wetterprognose (*tempestatem significat*). Sonst kommt ihm aber keine astrometeorologische Bedeutung zu. Wenn *Ptolemaios* ihm die Natur der Planeten Saturn und Jupiter gibt, so liegt auch darin die Idee, daß das feuchte Element in diesem Sternbezirk überwiegt, dazu *Boll* 5, 11, 8 und 40, 5; damit stehen auch die Geburtsprognosen des *Hermes Trismegistos* und *Manilius* in Einklang; dahin gehört auch die Behauptung der Peraten, daß nach dem Bilde des Saturn Kepheus, Prometheus und Iapetos geschaffen worden sind: *Hippolyt. ref.* 5, 14, 2 p. 108, 24 ff. *Wendland.* — Für sich steht die Umdeutung des Kepheus in Adam, welche nach *Hippolyt. ref.* 4, 49 p. 73, 16 *Wendland* von christlichen Astrosophen gegeben wurde; sie ist ohne nachhaltige Wirkung geblieben.

5. Bootes (Βοώτης, *Bootes,* mittelalterlich *Boetes* und *Boetas*). Ursprünglich dürfte nur der unter diesem Namen auch später gehende Stern 1. Größe beachtet worden sein, zu dem dann sekundär aus den in der Nachbarschaft stehenden Sternen die Gestalt eines Menschen kombiniert wurde. Den Namen hat der Stern und das Sternbild von den sieben Sternen des Großen Bären erhalten, der als Wagen, als Wagen mit Ochsen oder als sieben Ochsen, dazu führte, daß der unter diesem Gestirn sehr vorstrahlende Stern 1. Größe, der dem Sternbild nach der täglichen Bewegung nachfolgt, die spielende Deutung eines Ochsenknechtes hervorrief. In den Nachbarsternen läßt sich leicht die Gestalt eines Menschen herausfinden, sie gleichen im Kontur den Sternen des Orion und lassen in den hellsten Sternen ebenso wie dieser die Eckpunkte eines Menschenrumpfes erkennen; zur Ableitung vgl. *Arat.* 92 f., *Manil.* 1, 317 (*Bootes, quod similis* [cod., *stimulis Bentl.* und die Ausgaben] *iunctis instat de more iuvencis*), 5, 20, *Arat. lat.* 197, 9, *Schol. Arat.* 91 p. 355, 25 *M.*, *Thiele* 3, *Baumgartner* 15, *Gundel* 1, 50 f., *Breithaupt* 44, *Gürkoff* 101 f.). — Die Araber und das Mittelalter leiten dagegen den Namen von der Wurzel βοᾶν ab und erkennen in dem Namen den Schreienden (*Vociferans* u. ä., vgl. *Ideler* 45, *Hauber* 157 f.). — Das Bild des Großen Bären hat den weiteren Namen Arkturos bzw. Arktophylax veranlaßt, die Bedeutung ist der

Bärenfesthalter, Bärenhüter. *Hesiod. op.* 566 bezeichuet nur den Stern als Arkturus; später ist diese Bezeichnung auf die Nachbarsterne übergegangen, nach *Harpocr.* s. v. *ἀρκτοῦρος* hat *Lysias* sie für das Sternbild angewandt. Aber noch in späterer Zeit ist der Name von Griechen und Römern sowohl für das Sternbild als auch für den hellsten Stern angewandt worden (*Gundel* 1, 48). Dagegen ist er von *Isidorus de nat. rer.* 26, 3 zur Bezeichnung des Großen Bären verwandt worden, und das hat sich das ganze Mittelalter hindurch gehalten (s. o. u. 1 und 2), wo Bootes bzw. Boetes und dessen verkehrte Etyma unser Sternbild bezeichnen. — Der weitere Name Arktophylax dürfte wohl von griechischen Dichtern dazu erfunden sein, welchen er besser in das Metrum paßte als der schwerere spondäische Arkturos. Er findet sich zuerst bei *Arat.* 92 und wird dann von römischen Dichtern bevorzugt, zuerst gebraucht das Wort *Cicero Arat.* = *de nat. deor.* 2, 109. Gelegentlich wird dafür auch die gelehrte Übersetzung: *Custos Ursae, Custos Arcti,* später *Custos Arcturi* oder auch einfach *Custos* gebraucht. Außerdem finden sich Mischbildungen wie *Custos Septemtrionis, Custos Plaustri* und auch *portitor Ursae* (*Gundel* 1, 52, vgl. auch *Λυκαονίης ἐλατὴρ Ἀρκτῷος Ἁμάξης* *Nonn. Dion.* 1, 462). Im allgemeinen gilt Arcturus und Arctophylax im Lateinischen als gelehrte und poetische Bezeichnung gegenüber Bootes, das bezeugen *Hieronym. in Amos* II 5, 8. 11. 25. 1042 *A.* 288 und die *Vergilscholien* (*Bern.* zu *Georg.* I 67 f. III 381), vgl. *Lammert, Philol. N. F.* 29 (1919) 398.

Singulär ist die Angabe des *Schol. Arat.* 91 p. 356 *M.*, daß er auch *Trygetes* genannt wird, eine Bezeichnung, die sonst nur *ε Virg.* zukommt. Ebenso auffallend ist die von demselben Scholiasten a. a. O. gegebene Nachricht, daß der 'dreinamige' Arktophylax auch *Orion* heiße, dieselbe Behauptung gibt auch *Hesych.* s. v. *Bootes* = 1, 394 *Schmidt;* das mag mit *Boll* 1, 98 in der Ähnlichkeit der Umrisse der beiden Sternbilder und ihrer Sternsagen, die diese Sterne als die beiden himmlischen Jäger ansprechen, begründet sein. — Aus den Sternsagen kommen die Namen *Ἰκάριος γέρων* (*Nonn.* 47, 250), *Icarus* (*German.* 92), *Icarius* (*boves Icarii Propert.* 3, 33, 24), *Lycaonia proles* (statt *Arcas Ov. Met.* 2, 496), *Lycaon* (*Ov. Fast.* 6, 235) und *Arcas* (*Catast.* c. 8 und *Hygin. astr.* 2 c. 4).

Aus der ägyptischen Sphäre kommt in die griechische Uranographie wahrscheinlich durch den Kallimacheer *Hermippos* der stierköpfige Pflüger mit dem Pflug. Er wird im *Liber Hermetis Trismegisti,* dann in den *Teukros*exzerpten und bei *Antiochos* zum Tierkreisbild der Jungfrau genannt; die genaue Gradangabe bei *Hermes* ermöglicht es, dieses Bild bestimmt mit Sternen des Bootes zu identifizieren. Die griechischen Bezeichnungen sind: *ὁ βουκέφαλος* und *Φρὺξ ἄροτρον πηγνύων καὶ πτύον ἔχων* (*Boll* 1, 227 und 354), die lateinischen: *Bucephalus* und *Phrix figens aratrum et tenens navem* (*Gundel* 5, 228). *Hermippos* hat daraus die Sage geschaffen, daß Philomelos, der Sohn der Demeter und des Iasion, der Erfinder des Pfluges, von seiner Mutter verstirnt wurde. Denn diese bewundert seine Erfindung des Wagens und des Pfluges, stellt ihn als Pflüger in die Sterne und nennt ihn Bootes: *Hygin. astr.* 2, c. 4 a. E. *Nigidius* hat ihn ebenfalls als Paranatellon zur Jungfrau erwähnt und auch seinen ägyptischen Namen mitgeteilt, es ist Horos, der Erzieher des Horos, des Sohnes des Osiris, der nach ägyptischer Anschauung den Pflug erfunden hat: *Serv. Georg.* 1, 19, dazu *Boll* 1, 354 f. und *Tibull* 1, 7, 29: *primus aratra manu sollerti fecit Osiris.*

In das Sternbild rechnet *Eratosthenes* 14, *Hipparch* 19, *Ptolemaios* 22 Sterne und einen außerhalb des Bildes stehenden: den rötlichen zwischen den Schenkeln, den sog. Arkturos. Dieser Stern zeigt ebenso wie die verschiedenen Zahlen, daß das Sternbild in seiner Astrothesie großen Veränderungen unterworfen war. Daß Arkturos, der wohl überhaupt den ersten Anstoß zur Bildung der ganzen Gestalt gegeben hatte, von *Ptolemaios* außerhalb des Bildes gesetzt wird, ist absurd; die älteren Astronomen geben ihm die bevorzugte Lage im Bild, und zwar am Gürtel (*Arat* 94); *Manilius* läßt ihn die Gegend unter der Mitte der Brust markieren (1, 318), *Geminus* dagegen verlegt ihn mitten zwischen die Schenkel (c. 3, p. 38, 23 *Man.*) und die *Katasterismen* zwischen beide Knie (80, 22 *Rob.*). Im Sternbilde werden seit *Eudoxos* Kopf, Schultern, linke Hand, rechter und linker Fuß, ferner das Lendentuch oder der Gürtel hervorgehoben; später kommt noch die Keule hinzu, die auch als Hirtenstab (*ῥόπαλον, καλαῦροψ, pedum*) bezeichnet wird. Auffallend ist, daß die *Katasterismen* in die Brüste je einen Stern setzen. Das deutet auf eine weibliche oder eine mannweibliche Gottheit. Es ist schwerlich ein Zufall, daß in dem rechteckigen Zodiakus von Dendera der ochsenköpfige Pflüger als Göttin dargestellt ist, sie muß die Veranlassung gegeben haben, daß *Eratosthenes* die für einen Mann ganz ungewöhnliche Astrothesie gegeben hat.

Auch die Künstler hat Bootes zu mannigfachen Varianten der Darstellung gereizt. Mit dem Wagen selbst wird er im Bilde nie dargestellt, ebensowenig wie mit den Bärinnen als Bärentreiber oder Bärenhüter. Der Globus des Atlas Farnese gibt ihn als jungen Mann in Seitenansicht in der Exomis, er trägt in der Rechten ein knorriges Lagobolon, schreitet weit nach rechts aus, die linke Hand ist nach dem Bären zu erhoben (nur der Ansatz ist erhalten), er wendet sich nach links oben rückwärts nach dem Bären zu (*Thiele* 28 und Tafel VI). Die Illustratoren werden den Angaben *Arat*s gerecht und zeigen ihn als Bärentreiber (vgl. v. 91 *ἐλάοντι ἐοικώς*); er schreitet im *Vossianus* nach links vorwärts, die Exomis läßt verkehrterweise die linke Schulter frei, er trägt den Hirtenstab, so im *Vossianus* (Abb. bei *Thiele* 96). Die Bilderklasse des *Phillippicus* zeigt ihn nach links schreitend mit gesenktem Ochsenstecken (*Thiele* 159). Weitere Varianten lassen ihn schreiten, gehen oder auch ruhig stehen, andere zeigen ihn als jungen Mann oder als älteren Mann

mit Vollbart (daher *senior German.* 92 und γέρων *Nonn. Dion.* 2, 184 und 38, 337). Auch das Gewand bietet viele Versionen, neben der Exomis wird ihm ein lang herabhängender oder auch ein nachflatternder Mantel gegeben; dann trägt er eine Bluse oder hat den Oberkörper überhaupt unbekleidet. Außerdem trägt er zuweilen einen Hut, das Lagobolon wird zum Schwert, zum Bogen, zur Sichel, zur Lanze, zum Stab und auch zum Pedum, das nach unten gesenkt ist und in eine Krücke ausläuft (*Hauber* 157, *Saxl* 2, 189). Dazu kommen Illustrationen, wo er als Bote mit Rucksack und Stab aufgefaßt ist; andere zeigen ihn als Schnitter mit einer Garbe unter den Füßen, geben ihm ein Buch oder auch einen Spieß und ein Schwert in die Hände (*Hauber* 157). — Als ochsenköpfiger Pflüger mit Pflug wird er nur auf den ägyptischen Tierkreisen dargestellt. *Boll* 1, 231 zieht eine der alexandrinischen Kaisermünzen aus dem 2. und 5. Jahr des Antoninus heran, die einen Pflüger mit Ochsenstachel in phrygischer Mütze zeigt. Da aber der Stern fehlt und die Münze des Pflügers mit einer anderen, die einen Schnitter darstellt, zu verbinden ist (*Drexler, Woch. f. kl. Philol.* 1895, Sp. 29 f.), so wird man wohl in diesen Bildern Saat und Erntezeit, nicht aber Sterngötter erkennen müssen.

Im Kalender gilt hauptsächlich der hellste Stern Arktur, seltener das ganze Gestirn, als Sturm- und Regenbringer; es werden von Arktur alle vier Phasen beachtet und mit Wetternotaten versehen. Vom Untergang des Gestirns betont *Homer* bereits, daß er außerordentlich lange Zeit beansprucht, er bezeichnet ihn als ὀψὲ δύοντα Βοώτην (*Od.* 5, 272). *Eudoxos-Arat.* (v. 581) lassen den Bootes mit vier Zeichen des Zodiakos untergehen, das beanstandet und stellt richtig *Hipparch.* Nach ihm gehen mit Bootes nur zweieinhalb Zeichen unter, der Untergang dauert $4^2/_3$ Stunden: *Hipparch.* 140, 24 ff. und 200, 10 ff. *Man.* Den Aufgang bestimmt *Hipparch* auf die Dauer von 2 Stunden (186, 2 ff. *Man.*) und korrigiert die von *Eudoxos* und *Arat* gegebenen astronomischen Einzelheiten p. 158, 5 ff. *Man.* Nach *Geminos* setzt *Euktemon* den Frühaufgang des Arktur auf den 15. September, andere auf den 5. oder 12. September. Den Frühuntergang bestimmt *Euktemon* auf den 24. Mai, *Eudoxos* auf den 6. Juni. Der Spätaufgang erfolgt nach *Euktemon* am 4. März, nach *Eudoxos* am 24. Februar, der Spätuntergang erfolgt nach *Euktemon* am 30. Oktober, nach *Eudoxos* am 2. November, diese Daten und die Angaben späterer Kalender in der Ausgabe des *Lydus de ostent.* von *Wachsmuth* im Index s. v. *Arcturus* und ἀρκτοῦρος, dazu *Boll, Das Kalendarium des Antiochos, S.-Ber. Akad. Heidelb., phil. hist. Kl.* 1910, 16. Abh. 21, 17 ff., *A. Rehm, Das Parapegma des Euktemon, ebd.* 1913, 3. Abh. 16 ff., 33 f. und *H. Vogt, Der Kalender des Claudius Ptolemäus, ebd.* 1920, 15. Abh. 13 ff. und 54, 3 ff. Der Frühaufgang kennzeichnet nach *Hesiod*, ἔργα 619 den Beginn der Weinlese, er beendet nach *Euktemon* die Reifezeit und ist zugleich der Herbstanfang. Der Spätaufgang ist nach *Hesiod*, ἔργα 56 ff. ein Frühlingsbote, nach *Euktemon* bedeutet er das Ende des Winters und den Anfang des Frühlings, dazu *Rehm,* a. a. O. 33 f. Der Stern ist daher als Regulator für die Bestimmung verschiedener Tätigkeiten in Schiffahrt und Landwirtschaft von sehr großer Bedeutung und wird daher von Griechen und Römern ganz besonders hervorgehoben. Seine Bedeutung in der Literatur bei *Gundel* 1, 52 ff. und *E. S. Mc. Cartney, The classical astral weather chart for rustics and for seamen, Class. Weekly* 20 (1926/27) 48 ff., *Julius Röhr, Beiträge z. ant Astrometeorologie, Philol.* 88 (1928) 290 f.

Von den Sternsagen hat am meisten diejenige Anklang gefunden, welche das Sternbild mit der Arkas- und mit der Kallistosage kombinierte. Wie der Name Arktur und Arktophylax nahe legte, ist in diesen Sternen Arkas, der Sohn der in eine Bärin verwandelten und von Zeus verstirnten Kallisto zu sehen. Die Sage erhält verschiedene Varianten dadurch, daß Arkas, der Stammesheros der Arkader, entweder von der Nymphe vor oder nach der Verwandlung geboren wird, ferner durch die Erziehung des Kindes, durch die Begegnung des Arkas mit seiner Mutter und durch die Begründung des Katasterismus. Dazu bekommt die Sage weitere Züge durch die Rolle, welche der Hera bei der Bestrafung der Kallisto zukommt, und durch die Kombination mit der Lykaonsage, siehe die Literatur und die näheren Angaben o. bei *Stoll, Arkas* 1, 552 f. und *Arkturos* ebd. 555 f., ferner *Franz, Kallisto,* o. 2, 931 ff., *Wichers, Quaest. Ovid., Diss. Göttingen* 1917, 52 ff. und *Gürkoff* 87 ff.

Wohl ein spontaner Einfall von *Ovid* ist es, wenn er *Fast.* 6, 235 in Bootes den Lykaon, den Vater der Kallisto, verstirnt sein läßt, diese Version hat sonst keine Gegenliebe gefunden. — Als Ochsentreiber wird er mit samt seinem Wagen, auf dem er den Bewohnern Attikas die mit Wein gefüllten Schläuche des Dionysos bringt, verstirnt und mit dem Athener Ikarios identifiziert von *Eratosthenes* in der Ἠριγόνη, ausgeschrieben von *Hygin. astr.* 2, 4. Die Sage bringt außerdem noch die unter dem Bootes liegende Jungfrau als seine Tochter Erigone und deren Hund Maira mit Sirius oder Prokyon in Zusammenhang. Ikarios, gelegentlich auch Ikaros oder Ikarion genannt, vgl. *Hygin.* a. a. O. und *Prop.* 3, 33, 29. *Tib.* 4, 1, 10. *Ovid. Ib.* 611 hatte den Bacchus freundlich aufgenommen und wurde deshalb über die Kunst des Weinbaus belehrt und erhielt Rebenzweige sowie Schläuche mit Wein. Er lädt diese auf seinen Wagen und fährt im Lande umher, um den Weinbau zu verbreiten, und läßt die Bauern den Wein kosten. Diese werden berauscht und wähnen, er habe sie vergiftet; daher erschlagen sie ihn mit Knüppeln oder stürzen ihn in eine Grube ohne Wasser oder begraben ihn unter einem Baume. Sein Hund Maira, der ihn begleitet hatte, kehrt zurück und führt Erigone, die auf der Suche nach ihrem Vater lange umhergeirrt ist, an sein Grab am Hymettos. Dort erhängt sie sich an dem Baume, unter dem sich das Grab des Ikarios befindet; Dionysos, nach einer anderen Version Zeus, versetzt Ika-

rios (nach *Nonnos* dessen Seele) mit seinem Becher als Bootes an den gestirnten Himmel, ebenso Erigone und Maira (nach *Nonnos* nur ihre Seele). Zur Rache läßt Dionysos die athenischen Jungfrauen wahnsinnig werden und sich aufhängen; das Orakel verheißt Abhilfe, wenn man den Leichnam der Erigone suche und begrabe. Da das unmöglich war, wurde das Fest der *Αἰώρα*, das Schaukelfest, eingeführt, und Erigone erhielt, wie ihr Vater, bei der Weinlese die ersten Weintrauben und Feldfrüchte als Opfer; auch dem Hunde, der Fieberglut und Pest vom Himmel herabsandte, mußten Opfer dargebracht werden: *Schol. Germ.* 66, 6 ff. und 168, 14 ff., *Nonn. Dion.* 47, 35—264. *Aelian. n. an.* 7, 28 und u. Virgo und Sirius. — Eine dritte Sage dichtete *Hermippos*; nach ihm ist es Philomelos, der Sohn der Demeter und des Iason. Er erfindet den Wagen, kauft sich dazu zwei Ochsen und lebt vom Ackerbau. Weiter ist er der Erfinder des Pfluges und wird deshalb von seiner Mutter, die seine Erfindungen bewundert, an den Himmel gestellt: *Hygin. astr.* 2, 4 a. E. Zweifellos ist *Hermippos* dazu inspiriert durch die ägyptische Gestalt des Pflügers (s. o.). — Als Phryger mit dem Pflug erscheint Bootes in den Texten des *Antiochos* und des *Hermes Trismegistos* (s. o. S. 887). *Antiochos* gibt ihm eine Worfschaufel und einen Pflug, *Hermes Trismegistos* ein Schiff und einen Pflug. Durch den Phryger rückt Bootes in den Kreis der schon bei *Asklepiades von Myrlea* versternten phrygischen Gestalten aus dem Dienst der Gottesmutter. Die Phryger galten als die ersten Menschen und wurden auch in enge Verbindung gestellt mit den ägyptischen Kulten des Osiris und der Isis, vgl. *Reitzenstein, Poimandr.* 162 ff. Nach *Boll* 1, 546 soll mit dem Phryger und dem Pflug eine bestimmte Person, nämlich *Gordios* gemeint sein, der vom Pfluge gekommene erste Phrygerkönig, dem nach der Gründungssage bei *Iustin.* 11, 7 und *Arrian. anab.* 2, 3 ff. eine Jungfrau die künftige Herrschaft weissagt. Wahrscheinlich hat *Antiochos,* der auch sonst die ägyptischen Gestalten der ihm vorliegenden *hermet*ischen Texte durch Gestalten und Bilder aus der griechischen Mythologie ersetzt hat, den ägyptischen Typ des Pflügers Horos bzw. Osiris rein willkürlich durch diesen von ihm nicht näher charakterisierten Phryger ersetzt.

In der Astralreligion tritt Arcturus als Veranlasser der Stürme und Schiffbrüche besonders in den Vordergrund. Das volkstümlich naive Denken vom ganz persönlichen Walten der Sterngötter, die sowohl droben am Himmel, dann in Wetter und Wolken, auf dem Meer und auf der Erde ihr Spiel treiben, führt besonders plastisch *Plautus* im *Rudens*prolog nach seinem Vorbild *Diphilos* vor Augen. Arktur erscheint hier in der bizarren Doppelrolle als allmächtiger Sturm-, Richter- und Vergeltergott neben der Degradation zu einem Wächter, Schreiber und Boten des obersten Himmelsgottes Zeus, dem lediglich die Aufgabe eines Referenten vorbehalten ist. Das führt in das ganze Mysterium der einerseits völlig frei handelnden und mit eigenem Imperium ausgestatteten Sterngötter des Orients und des Hellenismus, die andrerseits unter der Oberherrschaft des höchsten Gottes zu dienenden Wesen herabsinken, denen lediglich die Mittlerrolle zwischen dem überragenden Weltenherrscher und den Menschen zufällt. Mit vollständig freier Machtbefugnis erscheint Arkturos gelegentlich in griechischen Epigrammen, die ihm die Ursache des Schiffbruchs und des Todes zuschreiben, z. B. *Anthol. Palat.* 7, 295, 392, 495, 503, 539. Die ihm zugedachten Gebete und Opfer erwähnt *Schol. Germ.* 169, 10; sie bestehen aus den Erstlingsfrüchten der Feldfrüchte und des Weinbaus. — In der *hippokrat*ischen Schrift *Von der Siebenzahl* wird in der unzulänglichen lateinischen Übersetzung c 6 des arabischen Textes von *Harder* dem Arktur das Erwirken von Fiebergluten im menschlichen Körper zugesprochen, daraus hat *Pfeiffer* 35 ff. ältere astrologische Vorstellungen erschließen wollen, welche von den Griechen vor dem Eindringen der astralen Religiosität des Orients mit dem Gestirn verbunden wurden. Das ist nun aber hinfällig geworden durch die Veröffentlichung des arabischen Textes durch *G. Bergsträsser, Corp. Med. Gr.* 11, 2, 1 (Leipzig 1914); hier ist von Arktur und seinem Einfluß auf den Menschenkörper überhaupt nicht die Rede, vgl. auch *W. Capelle, Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen, Hermes* 60 (1925) 380. — Steht Arktur im Aszendenten, dann schafft er nach *Manil.* 5, 358 ff., den *Firm.* 8, 14, 1 f. wie immer rhetorisch paraphrasiert, hohe königliche Beamte und sehr mächtige Verwalter und Hüter der königlichen Schätze — eine durchsichtige Angleichung an den custos plaustri u. ä. Das hängt mit der *hermet*ischen Auffassung des Arkturos zusammen, daß dieser rötliche Stern seiner Natur nach das Temperament der Planeten Jupiter und Mars hat, vgl. *Gundel* 5, 157, 40, 228 f., *Boll* 5, 40, 6 B. Bootes als Sternbild gehört zu den Planeten Merkur und Saturn (*Ptol.* bei *Boll* a. a. O. und der *Anonymos v. J. 379, Catal.* 5, 1, 199, 27 mit den sehr ausführlichen und sehr glückhaften Voraussagungen). Die gottbegnadeten Astrologen, die nach *Firm.* 8, 25, 10 (*divini astrologi artis Chaldaicae periti*) unter Bootes zur Welt kommen, erklären sich aus seinem planetarischen Temperament.

6. Nördliche Krone oder besser Kranz (Abb. 3) (*ὁ Στέφανος* od. *Στέφανος Ἀριάδνης* [später *Στέφανος βόρειος*, nur *Nonnos* wendet zuweilen *Στέφος* an, so *Dion.* 8, 98]; *Corona,* [auch *Corona septemtrionalis,* seltener *sertum* und *serta*; die römischen Dichter umschreiben diesen Namen durch Anspielungen auf die griechischen Sternsagen, so durch *Ariadneum sidus Ovid. Fast.* 5, 346, *Gnosia desertae monimenta Puellae Manil.* 1, 323, *Ariadneae caelestia dona coronae* 5, 21, *Ariadneae monumenta coronae ... dona puellae ebd.* 5, 253, *puellae serta Gnosiacae Sen. Herc. fur.* 18, *Bacchi Gnosius ardor Colum.* 10, 52 *Ariadnae sertum Diod.* VI 4 = *Tertull. de corona* 4, 347 ed. *Seml.* u. ä.], weiteres bei *Gundel, Stephanos, RE.* 3 A, 2352]. Die *Katasterismen* zählen 9 Sterne, ebenso *Hipparch, Ptolemaios* 8, andere rechnen nur 7 oder 6 und sogar nur 5 Sterne in das Bild (*Schol.*

Arat. 71 p. 353, 7 ff. *M.*: *πέντε γάϱ εἰσι λαμπϱότατοι ἀστέϱες, οἵτινες ἀποτελοῦσι τὸν Στέφανον*). Der tatsächlich einen (nicht völlig geschlossenen) Kranz bildenden Konstellation entsprechend als Kranz gebildet, jedoch als völlig ge-



Abb. 3. Corona (nach *Vatic. Gr.* 1087).

schlossener *Στέφανος πεϱίκυκλος* nach *Nonnos* 25, 145, mit Schleife (*Thiele* 27, 94). Ein Epheukranz ist er *Schol. Arat.* 71 p. 353 *M.*; ein leuchtender schon vor der Verstirnung bei der Rettung des Theseus aus dem Labyrinth, aus feurigem Gold und indischen Edelsteinen, *Catast.* c. 5 (*ex auro et Indicis gemmis Hygin. astr.* 2, 5, so auch *Diodor.* 6, 4 [dazu *Furtwängler, Gemmen* 25, 21 und das Einzelbild aus dem *Vatic. Gr.* 1087 s. Abb. 3, die mittelalterlichen Typen bei *Hauber* 158 und *Saxl* 2, 195 f.]. Die Benennung des hellsten Sterns als *Gemma* (und *Margarita*) scheint noch nicht antik zu sein, da die *Katasterismen* vielmehr drei helle Sterne hervorheben und von *Ptolemaios* der hellste nur als *ὁ λαμπϱὸς ὁ ἐν τῷ Στεφάνῳ* hervorgehoben wird; '*compluribus ludentem gemmis*' nennt ihn *Hygin.* 40, 23 *Bu.* Die Gemmen verwandeln sich während des Auffluges der Krone zum Himmel in Feuer: *Ovid. Met.* 8, 180.

Der Ursprung der Benennung ist hier unzweifelhaft die Konstellation selbst, womit freilich über das Ursprungsland nichts gesagt ist. [Wir haben ein natürliches Sternbild vor uns, s. *Buttmann* 22; es ist wahrscheinlich ein sehr altes griechisches Sternbild, das im Bauernkalender und als Schiffermerkgestirn eine besondere Bedeutung hat; so rät *Demokrit* bereits den Landleuten, besonders den Untergang der Krone zu beobachten [*Geop.* 2, 14, 4]. Auch die zahlreichen Varianten der Sternsagen, die z. T. auf *Epimenides* und *Pherekydes* zurückgehen, sprechen für das Alter und die Bedeutung des Bildes ebenso wie die Beachtung aller vier Phasen und ihrer Episemasien im Kalender].

Sternsagen: Als Kranz der Ariadne kennt die nördliche Krone zuerst *Pherekydes* von Athen (*Schol. Od.* 11, 322 = *FGrHist.* 1, 98, nach *Rehms* Vermutung aus *Epimenides, Rehm* 1, 44): Dionysos schenkt sie der Ariadne auf Dia, und die Götter versternen den Schmuck dem Dionysos zu liebe. Vielleicht ist die Volkssage darin schon vorangegangen (*v. Wilamowitz, Reden und Vorträge*[3] 248 f.), jedenfalls am ehesten attische Sage. *Aristot. Meteor.* 2, 5 spricht nur von *ὁ στέφανος* ohne weiteren Zusatz, wozu ihn auch nichts zwang. Für *Apollonios von Rhodos* 3, 1003 und für *Arat* (v. 71 f.) ist es bereits ausgemacht, daß es der Kranz der Ariadne ist: Dionysos hat ihn an den Himmel gesetzt als Zeichen (*σῆμα*) für die entschwundene, d. h. nach *Pherekydes* durch die Pfeile der Artemis getötete Ariadne. Diese Deutung des Sternbildes bleibt die häufigste: auch in den *Katasterismen* verstirnt den Kranz Dionysos; er ist das Werk des Hephaistos, von den Horen und der Aphrodite der Braut geschenkt; nach *Ovid. Fast.* 3, 514 von Hephaistos der Aphrodite, von dieser der Braut. Nach dem Verfasser der *Kretika,* den die *Katasterismen* in ihrer volleren Fassung nennen (vgl. auch *Rehm* 2, 1), d. h. *Epimenides* (*Robert* 241, *Diels, Fragm. d. Vorsokr.* 2[2], 498), schenkt ihr Dionysos den Kranz, als er zu Minos kommt, um sie zu verführen; die Theseus-Legende wird also hier ausgeschlossen, gerade so wie im *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 997, im Widerspruch zu dem kommentierten Dichter, die Rettung des Theseus als Motiv des Katasterismus abgewiesen wird. Eine andere Geschichte (*Catast.*) aber läßt durch das Funkeln des Kranzes den Theseus den Ausgang aus dem Labyrinth gewinnen. — Zur bloßen 'Erinnerung' lassen *Schol Arat.* 71, *German.* 72 (*thalami memor*), *Hygin, Ovid* a. a. O., *Avien* 197, *Nonnos* 48, 972 den Dionysos den Kranz der Ariadne an den Himmel versetzen. Der Ariadne zu Ehren *Diod.* 4, 61, 5, *Horat. c.* 2, 19, 13; zum *σημεῖον* der Liebe des Theseus und der Ariadne *Catast., ep. Marc. et Vatic.* (*Rehm* 2, 1) [vgl. auch *Hermes Trismegistos*: *Corona Ariadnae* ed. *Gundel* 5, 69, 16]. — Mit Theseus, der dabei als Engonasin gedacht wird, bringt eine an *Bakchylides* angelehnte Erzählung der '*alii*' bei *Hygin* den Kranz zusammen: es ist der von Aphrodite der Thetis oder besser der Amphitrite zur Hochzeit geschenkte Kranz, den Theseus als Taucher zur Beglaubigung seiner göttlichen Abkunft von ihr empfängt (vgl. *Robert, Hermes* 33 (1898) 138 ff., 146 f., der als Zwischenquelle zwischen *Bakchylides,* bei dem keine Verstirnung vorkommt, und dem *Hygin* das astronomische Epos des *Hegesianax* annimmt, *ebd.* 147). — Eine andere seltsame Geschichte, bei der nicht nur Theseus, sondern auch Ariadne wegfällt, erzählt ein Verfasser von Argolica, nach *Robert, Eratosth.* 230 vielleicht *Istros,* bei *Hygin. astr.* 2, 5 p. 39, 8 *Bu.*; vgl. über sie näheres o. 3, 2658 ff., s. v. *Polymnos*; es ist eine ätiologische Legende zur Erklärung der Phallophorie im argivischen Dionysosdienst, in welcher offenbar, durchaus sekundär, von *Istros* der von Dionysos am Eingang zur Unterwelt abgelegte, ihm von Aphrodite, man erfährt nicht, weshalb, geschenkte Kranz nur deshalb hineingezogen wird, um einen in jener argolischen Region vorkommenden Örtlichkeitsnamen *Στέφανος* zugleich mit zu erklären.

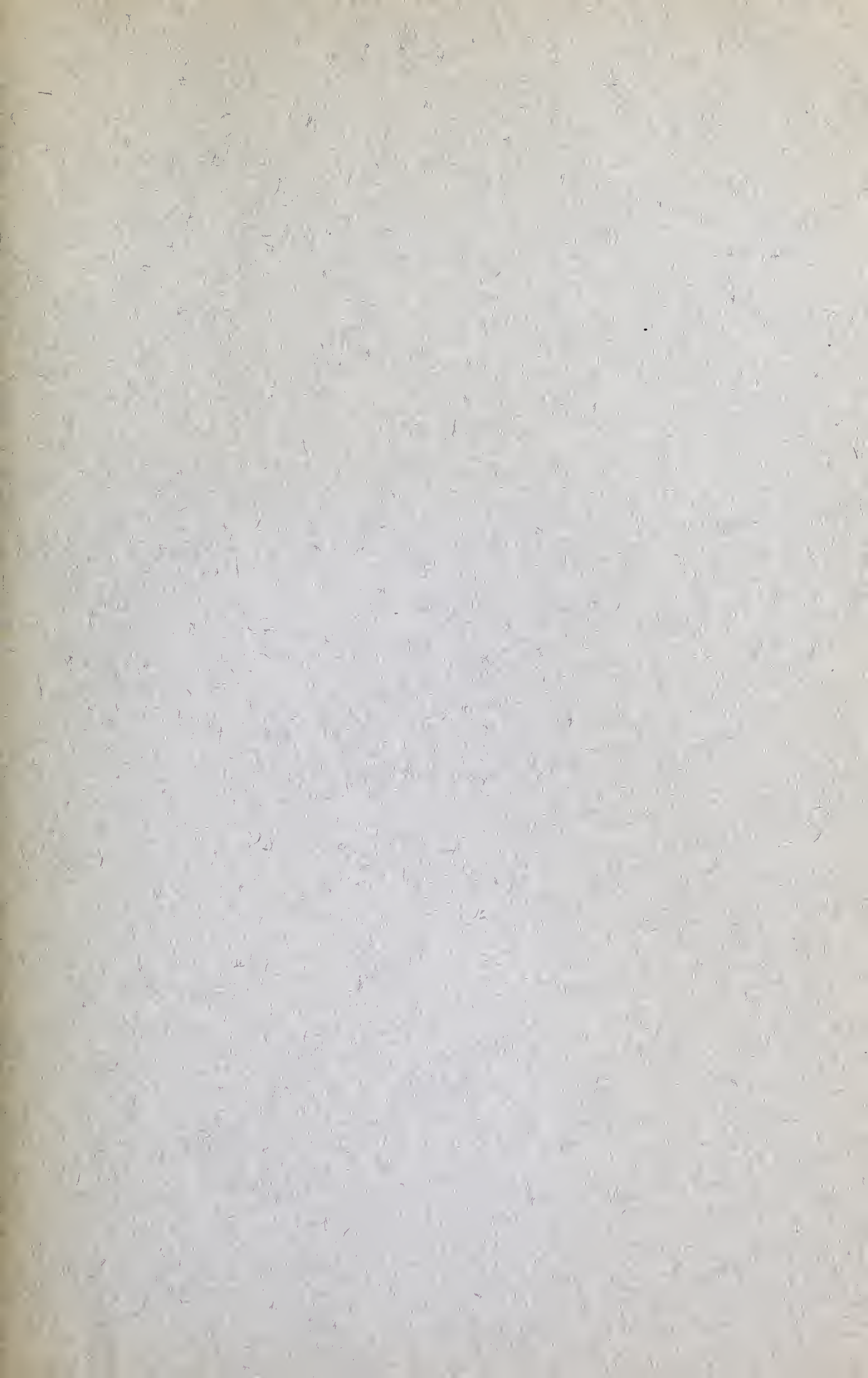
Wenn Ariadnes Kranz versternt wird, so liegt es nahe, auch sie selbst, die doch Dionysos zum Himmel mit sich emporhebt, am Sternhimmel zu suchen, nicht nur die *coma Ariadnes* (vgl. darüber u. B, 5), sondern die ganze Gestalt. Zeugnisse dafür liegen in der Tat unzweideutig vor: die frühesten bei *Properz* 4, 17, 7 (*testatur in astris lyncibus ad caelum vecta Ariadna tuis*), wohl auch (wie ich jetzt gegen meine frühere Meinung, *Sphaera* 277, mit *Möller, Woch. f. kl. Philol.* 1903, 1335 glaube) trotz der kurz vorhergehenden Erwähnung der Erigone bei *Manil.* 5, 254 f., auch bei *Ovid. Fast.* 3, 513 (*tecum!*) und bei *Nonnos* 47, 701 (schwerlich *Lucian. deor. conc.* 5): diese Zeugen, denen *Möller, Studia Manil.* 15 noch *Seneca Phaedr.* 663, *Iustin. apol.* I 21, *Eustath. Od.* 11, 324 anreiht, lassen auf ein alexandrinisches Sterngedicht als Quelle schließen. Am nächsten liegt als Quelle *Hegesianax,* der vor allem attische Sagen behandelte (*Robert* 222) und den Engonasin als Theseus erklärte (*Hygin. astr.* 44, 21 *Bu*). *Hegesianax* wird also wohl den Theseus, seinen der Ariadne geschenkten Kranz und Ariadne selbst am Himmel gesucht haben; die letztere doch wohl, obgleich das nur bei *Manilius* und *Eustathios* deutlich wird, als Sternbild der Jungfrau im Tierkreis. Gewiß ebenfalls auf alexandrinische Sterndichtung, wohl eben auf *Hegesianax,* geht die genaue Angabe in der *Sphaera barbarica* des *Teukros* und *Antiochos* zurück: Ἀριάδνη ἀνακειμένη ἔχουσα τὴν εὐώνυμον χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς [in dem *hermet*ischen Buche heißt das Bild: *Lectus et in eo Mulier accumbens, Gundel* 5, 249 f.]; in vollständiger arabischer Überlieferung wird auch von der rechten Hand hinzugefügt, daß sie am Hals der Ariadne liegt, also genau in der Stellung der vatikanischen und Madrider Statue, nur mit Vertauschung der Hände. Es ist schwerlich zu kühn, auf eine Ekphrasis dieser Art bei *Hegesianax* zu schließen. Wenn sich *Hegesianax* die Ariadne als Jungfrau im Tierkreis vorgestellt hat, so könnte Dionysos, der auf der Münze von Perinthos (*Baumeister,* Abb. 131) und vermutlich in einer ursprünglich statuarischen Gruppe vor ihr stand, von dem Dichter in Bootes gesucht worden sein: also statt des Paares Erigone-Ikarios bei *Eratosthenes* hier Ariadne-Dionysos. In der *Sphaera barbarica* war dagegen die Ariadne offenbar [s. *Boll* 1, 275 ff., darauf scheint ein mittelalterlicher Illuminator anzuspielen, der in den Kranz einen Frauenkopf mit Kopftuch im Profil einzeichnet: *Saxl* 2, 195] unmittelbar im Zusammenhang mit dem Kranz gedacht. Übrigens scheint die gleiche ruhende Gestalt im Tierkreis auch als Endymion [so *Par. Gr.* 2425 ἐνδυμιῶν (!) κοιμώμενος, im *Vatic.* 1056 zu ἐν δήμῳ κοιμώμενα verdorben, vgl *Boll ebd.* und *Arch. f. Rel.-Wiss.* 20 (1920) 480 f. aufgefaßt worden zu sein, vgl. *Gundel* 5, 250].

Als Deutungen des nördlichen Kranzes, nicht des südlichen, trotz der Überlieferung in den *Schol. Arat.* 400 (vgl. *Rehm* bei *Boll* 1, 149, 4) ist ursprünglich auch gemeint die Bezeichnung als Kranz des Prometheus (Lygos- oder Ölzweigkranz, vgl. *Hygin. astr.* 54, 15 *Bu.* und im übrigen die Zusammenstellung o. 3, 3062; nicht verstanden von mir a. a. O.). Auch der Ring des Prometheus mit dem Stück Kaukasusfelsen als Gemme drin, an den *Hygin* unmittelbar vorher erinnert, könnte leicht so gedeutet worden sein, aber ein Zeugnis fehlt. Und sodann ebenfalls *Schol. Arat.* 400 als Rad des Ixion; danach verbessert sich die Bemerkung o. 2, 769, wonach erst durch das Mißverständnis einer *Philostrat*stelle (!) die Sternsage entstanden sei. Der Grund, den nördlichen Kranz mit Prometheus oder Ixion in Zusammenhang zu bringen, war die Nachbarschaft des so gedeuteten Engonasin; von Ixion ließ sich dann leicht auch auf den Kentauros kommen, den Vater der Kentauren, den er mit der Wolke erzeugte. All das ist reines Spiel später dichterischer Willkür.

[Im Kalender sind alle vier Phasen beachtet und mit Wettervoraussagungen verknüpft worden. Die Daten des Frühaufganges schwanken zwischen dem 2. und 15. Oktober. Den Spätaufgang legt *Eudoxos* auf den 13., *Varro* und *Clodius* auf den 7., *Ovid* auf den 8. März. Der Frühuntergang wird in die Zeit vom 30. Juni bis zum 11. Juli im Vulgärkalender datiert, der Spätuntergang auf Ende November gesetzt. Dazu kommen die verschiedenen Daten für die Phasen von *α coronae* in den verschiedenen Breiten und die widersprechenden Wetternotate, sie sind von *Gundel, Stephanos,* a. a. O. 2355 gesondert aufgeführt.

In der Astralreligion spielt, abgesehen von den Astralmythen, der nördliche Kranz keine besondere Rolle. Mit Liebhabern, Anhängern eines behaglichen Lebens und Wettkämpfern bringt *Asklepiades* das Sternbild in innere Beziehung. *Manilius* (5, 256 ff. und nach ihm *Firm.* 8, 11, 1) gibt diesem Gestirnwesen als Kinder Gärtner, Kranzbinder, Parfümfabrikanten und leichtfertige Stutzer. Er baut auch hier seine Prognosen auf dem Namen und dem Bild auf und hat, wie die Voraussagungen im *Liber Hermetis Trismegisti* zeigen, hermetische Unterlagen ausgemünzt; ebenso hat *Teukros* diese ägyptischen Wahrsagungen benutzt, vgl. die Belege bei *Gundel, Stephanos,* a. a. O. 2358, 39 ff. und *Gundel* 5, 167. Seine Wirkung in der Dysis beachtet nur *Firm.* 8, 11, 2 und gibt dazu seine üblichen schlimmen Voraussagungen, dazu *Boll* 1, 401 ff. Wenn Trimalchio nach *Petron.* 35 auf sein Geburtsgestirn, den Krebs, einen Kranz legt, so hat das mit der Corona nichts zu tun; die Ausführungen von *J. de Vreese, Petron 39 und die Astrologie, Diss. Amsterdam* 1927, 158 bis 164 sind unhaltbar. — Der Farbe und dem Temperament nach gehören die Sterne und speziell auch der hellste des Kranzes, zu den Planeten Merkur und Venus (*Hermes* ed. *Gundel* 5, 64, 4 f, 157, 41 und 145 f., dazu *Boll* 5, 40 und 80). Die Wirkung von Gemma wird vom *Anonymus v. J. 379* und seinen Nachbetern eingehend dargelegt, vgl. *Catal.* 5, 1, 198, 19 ff., 214, 13 ff., 219, 16 ff. und *Gundel, Stephanos,* a. a. O. 2359].

7. Engonasin (Ὁ ἐν γόνασι oder Ὁ ἐν γούνασι auch Ὁ γνύξ bei *Arat*; *Engonasin* oder *Engonasis, Nisus, Nixus genu, Ingeniculus, In-*





AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT VIELEN FACHGELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER (†)



MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN

EINHUNDERTUNDSECHSTE UND EINHUNDERTUNDSIEBENTE LIEFERUNG

106+107 NACHTRÄGE: STERNBILDER — ZWÖLFGÖTTER

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

AUSGEGEBEN AM 5. OKTOBER 1937

LEIPZIG · B. G. TEUBNER · BERLIN

Verzeichnis der Abbildungen
in der einhundertundsechsten und einhundertundsiebenten Lieferung

Sternbilder.

geniculatus und ähnliches, aber auch *Hercules* bei den Römern: vgl. die nähere Bezeichnung der Stellen in dem trefflichen Art. *Engonasin* von *Rehm, RE.* 5, 2563 ff.; [dazu noch die Übersetzung durch: *labore devicta effigies German.* 272, *nixa species genibus sibi conscia causae Manil.* 1, 315, *qui stat super genibus* und *qui est super genibus* im *Liber Hermetis Trismegisti, Gundel* 5, 158 und die Auffassung als *Saltator,* dazu *Hauber* 159 und *Saxl* 1 im Index s. v.]. 19 Sterne nach den *Katasterismen,* 24 Sterne zählt *Hipparch,* 28 + 1 *Ptolemaios.*

Geformt als kniender Mann: das kniende Bein, dessen Fuß auf dem Kopf des Drachen aufruht, sollte das linke sein, wie *Hipparch.* 34 ff. *Man.* auseinandersetzt; bei *Eudoxos* und *Arat* aber ist es das rechte (vgl. über diese häufigen Verwechslungen *Boll* 1, 383, 1). Die beiden Arme sind weit ausgestreckt. So, ohne Attribute, ist er auf dem Globus Farnese dargestellt (*Thiele* 27), und so stand er auch auf dem Globus des *Eudoxos, Arat, Hipparch* und des *Ptolemaios.* Das bei *Ptol.* am Schluß des Sternverzeichnisses 2, 56, 5 *Heib.* erwähnte κολλόροβον gehört dem Bootes, nicht dem Engonasin selbst. In dem Sternverzeichnis der *Katasterismen* und in den Hss. der *Phillippicus*-Klasse (*Thiele* 157 und 164) ist er als Herkules mit Keule und Löwenfell dargestellt; unter seinem rechten Fuß ist der Kopf des Drachen zwischen den Bären. Eine Weiterentwicklung, bei der der Hesperidendrache von einem Baume herabdroht, hat die Klasse des Basler und Madrider *Germanicus* (Abb. *Thiele* 145), aus denen sie die Hss. des *Michael Scotus* übernehmen [Abb. *Boll* 1, 102, dazu das Einzelbild und die Darstellungen auf der Hemisphäre und der Planisphäre des *Vatic. Gr.* 1087 s. Abb. 4 f. Ohne den Drachen zeigt ihn die Gemme bei *Furtwängler* 18, 53, wo der Mann mit der Keule, neben dem ein Stern ist, vielleicht das Sternbild bezeichnen soll].



Abb. 4. Planisphaerium (nach *Vatic. Gr.* 1087).



Abb. 5. Bilder der nördlichen Halbkugel (nach *Vatic. Gr.* 1087).

Diese Erfindung kümmert sich nicht mehr um die richtige Astro-

gantenkampf (vgl. die Deutung des Drachen o. S. 882 f.): etwa Alkyoneus geschleppt von Herakles (*Apoll.* 1, 6, 1, vgl. die Athene auf dem Pergamenischen Fries und dazu *Buchstein, Beschreibung der Skulpturen aus Pergam.*[2] (1902) 28, 1). Ein schlangenumwundener Gigant wäre dann bei *Teukros* als ἑλκόμενος χειρῶν ἀπὸ τριχῶν bezeichnet und mit dieser Gestalt bei *Teukros* der schlangenumwundene Ophiuchos erklärt, dessen Haupt an das des Engonasin-Herakles stößt [diese Deutung *Bolls* ist nun durch die *hermet*ischen Texte als irrig erwiesen, s. *Gundel* 5, 242]. — 14. Als Laufende sind vermutlich Bootes, Ophiuchos, Engonasin bei *Antiochos* (*Boll* 1, 260) bezeichnet: τρέχοντες νῶτα ἀλλήλοις διδόντες καὶ ἐπάνω εἷς τρέχων [*Hermes Trismegistos* genauer: *duo Currentes, et terga sibi dantes ad invicem et desuper unus nudus Currens cranium et coronam tenens*: *Gundel* 5, 242]. Da alle drei Gestalten als Laufende gedacht sind, so hat diese Beschreibung kaum noch etwas mit dem schwerlich noch verstandenen Knielaufschema, an das man bei Engonasin gedacht hat (s. o. S. 900), zu tun.

Die arabischen Himmelsgloben und das davon abhängige Lapidar des Königs Alfonso (*Boll* 1, 432) geben dem Engonasin-Herkules eine Sichel in die Hand (*Ideler* 65 f. [vgl. dazu *Hauber* 159 und *Saxl* 2, 202]), wofür keine der genannten Deutungen den Anlaß gibt: es ist also eine wohl erst im Arabischen vorgenommene Ausstattung des Herkules mit dem Sichelschwert des Perseus. Im Lapidar ist übrigens das Sichelschwert manchmal gezackt wie eine Säge.

[Im Kalender wird das Bild nicht berücksichtigt. — Die christlichen Haeretiker, welche die Gestalten des Alten Testamentes in den Sternbildern ersahen, deuteten nach *Hippol. refut. omn. haeres.* 4, 47, 5 den Engonasin als Adam, der im Auftrage Gottes den Kopf der Schlange des Paradieses (= Draco) bewacht, die ihrerseits darauf lauert, ihn in die Ferse zu stechen. — Singulär ist die *hermet*ische Auffassung des Bildes als: *„Descensio“* mit der Begründung: *quia a media aetate cadunt* (sc. *quibus fuerit horoscopus*) *a propriis bonis. Fiunt tamen in fortitudine vel prudentia et potentia Gundel* 5, 56, 22). Das mag eine der in dem *hermit*ischen Kompendium beliebten abstrakten Erfassungen des Bildes sein, denn die hier lokalisierten Heroen, darunter auch Theseus, werden im besten Mannesalter jäh von ihren Erfolgen weggerissen. — In der Astrologie wird nach den *hermet*ischen Orakeltexten dem aufgehenden Gestirn die letztgenannte Deutung zugeschrieben; im Untergang erzeugt es Steinmetzen (nach *Cumont* in erster Linie Grabsteinmetzen) und Leute, die eine sitzende Beschäftigung haben; aber sie sind nur halbfertige Menschen in bezug auf Klugheit, Tapferkeit und Kraft — eine banale Analogie an die nie zu Ende kommende Tätigkeit der in dem Bilde erschauten Gestalten. Das wird von *Manilius, Teukros* und *Firmicus* variiert. Der Kopfstern bringt Einäugige hervor, auch das ist eine durchsichtige Folgerung aus der Tatsache, daß *Eratosthenes* und *Ptolemaios* nur einen Stern den Kopf markieren lassen; außerdem sterben die unter ihm Geborenen eines gewaltsamen Todes (das Material bei *Gundel* 5, 169). — Die planetarische Orthodoxie setzt die Wirkung des ganzen Bildes der des Merkur gleich (s. *Boll* 5, 41, 8).]

8. **Leier** (λύρα, χέλυς, χελώνη), ebenso lateinisch, *lyra, testudo,* ferner *Fides, Fidicula:* bei *Manilius* ist aber die *fides* ein anderes Sternbild = δυσώνυμος λύρα bei *Teukros* s. u.; bei *Teukros-Antiochos* eine κιθάρα, κιθαρίς, κιθάριον als Attribut des Apollon in den Zwillingen [*Nonnos* bezeichnet unser Sternbild als οὐρανίῃ ἀστραίῃ Κιθάρῃ 8, 387 und als Οὐρανίη Φόρμιγξ 2, 664, vgl. *Gundel, Lyra RE.* 13, 2489 ff.; zu dem Problem der δυσώνυμος λύρα, die in dem *hermet*ischen Urtext wohl „doppelnamige Leier“ (*binomia lyra*) geheißen hat, s. *Gundel* 5, 245]. Über die μικρὰ λύρα s. u. Teil B, 3 s. v. Zwillinge. Das Sternbild der Leier hat 8 Sterne in den *Katasterismen* und bei *Timocharis* (*Schol. Arat.* 269), bei *Eudemos* 9 (s. ebd.), *Hipparch* 10 (8 *Par. Gr. Suppl.* 387 in ras. man., 10 *Angel.* 29 und *Paris.* 2506, vgl. *Schol. Arat.* 269), 10 *Ptolem.* — Der hellste Stern Wega verdorben aus (*Nasr el*) *asaki* fallender Adler, wie der arabische, griechisch nicht nachzuweisende Name lautet, wird nach *Ptolemaios* ebenfalls Lyra genannt [zur Astrothesie des Bildes s. *Gundel, Lyra* 2491 ff.].

Darstellung: Die Leier wird als Gehäuse und zwar als Schildkrötenschale dargestellt auf dem *Globus Farnese* und im *Vossianus* (*Thiele* 27, 114 [im *Vatican. Gr.* 1087 ist sie auf dem Planisphär und dem Hemisphär eine Leier ohne Schildkrötenschale, im Einzelbild sind die Zapfen durch die Bilder von Sonne und Mond geschmückt, wohl eine Anspielung an die Sage, die sie mit Apollon-Helios in Verbindung setzt (s. u. und Abb. 8). Entsprechend den vieldeutigen Bezeichnungen ist sie im Mittelalter eine glatte Schildkröte mit vier Füßen und ausgestrecktem Schwanz, eine kleine tragbare Orgel, dann eine Vase, ein Folterbett, eine Leier oder auch eine arabische Citole mit 3, 5, 7, 8 oder auch 9 Saiten und ein fallender Geier, die Belege bei *Gundel, Lyra* 2493 f., *Hauber* 161 f., *Saxl* 2, 203, 214 (s. v. Testudo) und 215 (s. v. Vultur cadens), s. auch *Antonio Barzon, I cieli et la loro influenza negli affreschi del Salone in Padova,* Padua 1924, Tafel 86].

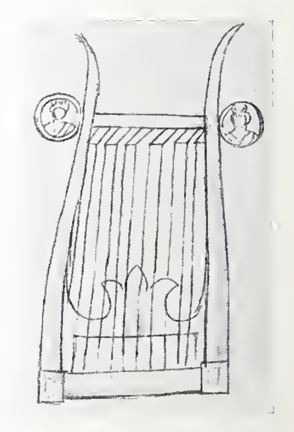


Abb. 8. Lyra (nach *Vatic. Gr.* 1087).

Ursprung: Wohl doch erst griechische Schöpfung und willkürliche Dichtung, da die Stellung der Sterne wenig Zwingendes hat. Der babylonische Name bedeutet „Ziege“ nach

Kugler, Erg.-Bd. 215. [In dem ägyptischen Himmelsbild ist seit alters ein Sternbild der Schildkröte oder auch der zwei Schildkröten bekannt, es ist das Dekansternbild Sit (s. *S. Schott* bei *Gundel* 6, 4 f., 7 f.). Es ist sehr wohl möglich, daß griechische Astronomen zu der Bezeichnung χέλυς (Schildkröte, vgl. *testudo*) durch den ägyptischen Sternnamen veranlaßt wurden; vgl. auch *Schol. Germ. G.* 150, 13, wonach Hermes die Schildkrötenschale am Nil fand nnd daraus die Lyra anfertigte, die er dann verstirnte. Die übrigen Kombinationen über die Herkunft und den Sinn des griechischen Namens erörtert ausführlich *Gundel, Lyra* 2490 ff.]

Sternsagen: *Arat.* 268 ff. weiß bereits, daß es die von Hermes aus der Schildkröte gefertigte siebensaitige Leicr ist, die der Gott an den Himmel versetzt hat; 7 Saiten hat sie nach dem Vorbild der 7 Planeten oder der Atlastöchter (*Catast.* c. 24). Sie wird dann nach *Catast.* a. a. O., wo für die Geschichte *Aischylos* als Zeuge angeführt wird (*fr.* 20 *Dind.*) und nach *Avien.* 618 ff. von Apollon übernommen, von diesem dem Orpheus gegeben, bei dem sie nach der Zahl der Musen — er selbst ist Sohn der Kalliope — 9 Saiten empfängt. Zum Gedächtnis an ihn, der auf Geheiß des von ihm hinter Apollon-Helios zurückgesetzten Dionysos von den Bassariden zerrissen wird, gewährt Zeus den Musen die Versternung der Leier (vgl. Orpheus-Engonasin s. o. S. 901). Mit Zusätzen und Erweiterungen, unter denen hier nur Kalliope als Schiedsrichterin zwischen Aphrodite und Persephone über Adonis zu erwähnen ist, *Hygin.* 2, 7. — Mit Theseus-Engonasin bringt sie ein *Anakreon (?)*, ebd. 6 in Verbindung (s. o. S. 901 und *Steuding* 5, 707 f.). Arabischer Name wie bemerkt „der fallende Adler", dessen Krallen durch Sterne besonders bezeichnet wurden (*Ideler* 67).

[Im Kalender werden sämtliche Phasen seit alters beobachtet und mit Wettervoraussagungen verbunden. Nach *Eudoxos-Arat* ist der Aufgang fertig, wenn der Schütze heraufkommt, die Daten des Vulgärkalenders setzen den Frühaufgang auf verschiedene Tage des Novembers, den Spätaufgang weisen sie ebenso verschiedenen Tagen des April zu. Außerdem ist Wega von *Ptolemaios* für die verschiedenen Breiten in ihrem Aufgang festgelegt worden. Der Aufgang dieses hellsten Sternes wird von *G. Hofmann* auf den 10. bzw. 6. November und auf den 19. bzw. 13. April für Athen und Rom für das Jahr 430 bzw. 45 v. Chr. bestimmt. Zum Frühaufgang notiert *Demokritos* am 7. November winterliche Witterung, *Euktemon* und die übrigen Astronomen bei *Geminos* und *Columella* notieren Sturm und Regen, Nordwind, Unruhe in der Luft. Beim Spätaufgang verkündet *Euktemon* Hagel, andere verknüpfen Regen, Windänderung, Südwind u. ä. mit dieser Phase, die einzelnen Daten und Belege bei *Gundel, Lyra, RE.* 13, 2495, 19 ff. — Den Untergang bestimmt *Eudoxos-Arat* auf den Aufgang der Jungfrau; *Euktemon* setzt ihn auf den 12. August, gemeint ist der sichtbare Frühuntergang; den sichtbaren Spätuntergang setzt er auf den 24. Januar. Natürlich schwanken auch hier die Ansätze der Kalender, dasselbe ist bei dem Untergang der Wega der Fall, deren Frühuntergang *G. Hofmann* für die verschiedenen Breiten und Saecula auf den 30. bzw. 28. August ansetzt, den Spätuntergang berechnet er ebenso auf 23. bzw. 30. Januar. Zu dem Frühuntergang im August notieren *Varro, Caesar* und *Columella* den Beginn des Herbstes (*Plin. n. h.* 18, 271, 289). Nach *Varro* finden an diesem Termin Festlichkeiten statt, um die Stürme zu besänftigen. Man weiht eine gemalte Traube in den Weinbergen, dadurch sollen nach *Varro* die Unbilden der Witterung (*tempestates*) den Weinbergen weniger Schaden zufügen (*Plin. n. h.* 18, 294). Es ist denkbar, daß im römischen Volksglauben demnach zwischen diesem Gestirn und den Reben ein innerer Konnex besteht — inwiefern zwischen dem Gestirn und Ampelos, von dem uns die *Teukros*texte berichten (s. *Boll* 1, 269 f. und *Gundel* 5, 247), ein Zusammenhang besteht, ist ungeklärt. Südwinde, Gewitterregen, Witterungsumschlag, Regen und das Aufhören der Passatwinde sind die meteorologischen Begleiterscheinungen, welche *Eudoxos* und *Clodius* zu dieser Phase vermerken. Den Spätuntergang begleiten Sturm, Südwinde, Nordwind mit Schneegestöber, Regen und Witterungsumschlag, *Euktemon* und *Eudoxos* verkünden Regenfälle (das Material bei *Gundel, Lyra* a. a. O. 2493).

Die Sterndeutung empfiehlt bei Augenblicksentscheidungen den Aufgang des Gestirnes für alles, was mit den Musenkünsten verbunden ist (*Asklepiades von Myrlea Catal.* 5, 1, 188, 19, ähnlich der zweite *Teukros*text bei *Boll* 1, 51, 13). Die Kinder des Sternbildes haben es in durchsichtiger Analogie mit den verschiedenen Musenkünsten zu tun, das wird im einzelnen näher ausgeführt von *Hermes Trismegistos* (s. *Gundel* 5, 68, 32, 170) und *Manilius* 5, 330 ff. — Die doppelnamige Leier erzeugt Gefahren, Unglück, ungültige Testamente und Eidbrecher, das entspricht der Auffassung des Gestirnes als eines Folterinstrumentes, welche *Manilius, Teukros* und *Firmicus* in dem Namen der Fides und Fidicula sehen, das Nähere bei *Gundel* 5, 170 und *Lyra* a. a. O. 2497. — Dem Temperament nach gehört das ganze Bild zu Merkur und Venus, ebenso Wega (*Gundel* 5, 67, 21. 145 f.; *Boll* 5, 23, 80). Nach dem *Anonymos v. J. 379* und nach *Rhetorios* (*Catal.* 8, 4, 182, 11) veranlaßt Wega die Hilfe und Epiphanie von Apollon oder Hermes, das mag durch die Verbindung des Sternbildes mit diesen Göttern in den Sternsagen bedingt sein.]

9. **Vogel = Schwan** (Ὄρνις, Ὄρνις μέγας, Ὄρνεον, Κύκνος nur *Catast.* c. 25 und *Teukros* ed. *Boll* 1, 106); *Olor Volucris, Ales* (*Cicero Arat* 46 f.) *Cygnus* [mittelalterlich *Gallina* s. *Hauber* 162, *Gundel, Kyknos RE.* 11, 2442 ff., wo über Asthrothesie, Namen, Sagen und Darstellung alles Weitere sehr ausführlich gesagt ist]: 14 Sterne *Katast.*, *Hipparch*, 17 + 2 *Ptolem.*; der hellste Stern steht am Schwanz, auch ein heller am Schnabel wird von *Schol. Arat.* 276 hervorgehoben, zwei helle an Kopf und Hals nach den *Katasterismen*.

Die Darstellungen zeigen einen auffliegen-

den Schwan (*Thiele* 27. 115); es scheint nie eine andere Darstellung gegeben zu haben, obgleich bei *Arat* und auch noch bei *Ptolemaios* der 'Vogel' unbestimmter Gattung ist. [Im *Vatic. Gr.* 1087 ist er auf der Planisphäre und der Hemisphäre ein schwerfällig dicker Vogel mit einem für einen Schwan unverhältnismäßig kurzen Hals und viel zu kurzen Fittichen, ebenso ist er in der Auffassung des Einzelbildes mehr einer fliegenden Mastgans ähnlich. Mittelalterliche Illuminatoren geben ihn meist als 'Vogel' schlechthin und variieren darin, daß sie ihn stehen, fliegen oder zum Fluge ansetzen lassen; nur gelegentlich sehen wir ihn als mächtigen, schöngebildeten Schwan oder auch als Adler, s. *Saxl* 2, 205 und 9, *Hauber* 162, *Gundel, Kyknos* 2446 f.]

Der Ursprung ist unsicher; es ist nicht völlig ausgeschlossen, daß die kreuzförmig stehenden Sterne die Vorstellung eines Vogels bei den Griechen hervorriefen und nachher die Sternsage der *Katasterismen,* im Hinblick auf den langen Hals des Vogels, die Deutung auf einen Schwan durchsetzte, vgl. *Boll* 1, 145, während *Eudoxos* dem Bild noch keinen Namen gab: ὄρνις bedeutete ihm schwerlich, woran *Ideler* 74 erinnert, nach dem von *Athen.* 9, 373 B angeführten Sprachgebrauch, die Henne. Jedenfalls wirft die Bezeichnung bei *Teukros* (*Boll* 1, 106 f.), wo der Schwan (κύκνος) mit einem 'Hund' und einem wilden Tier (θηρίον) schlechtweg variiert und jedesmal mit dem Kepheus verbunden ist, ein Licht auf die babylonische Astrothesie, die kein Bild des Vogels, sondern ein vierfüßiges Tier annahm. Vielleicht war der babylonische Name 'Parder', das babylonische Sternbild an dieser Stelle, offenbar anders und scheint wenigstens einen Teil des Kepheus mitumfaßt zu haben (vgl. *Bezold-Kopff-Boll, S.-Ber. Ak. Heidelb.* 1913, 11. Abh. (Phil. Kl.), 45, *Kugler, Erg.-Bd.* 215, *Boll* 5, 136. [In den *hermet*ischen Texten wird der Schwan ohne das Tier erwähnt, es handelt sich also um eine späte Entartung des ursprünglichen Textes und Sternbildes. Mit Babylon hat das Sternbild sicher nichts zu tun, eher könnte einer der vogelartigen Sterngötter der Ägypter das Vorbild sein: vgl. *Gundel* 5, 170 f. Das θηρίον der *Teukros*texte (*Boll* 1, 106, 145, 2. 239) wird auch sonst nirgends erwähnt, auch die an sich naheliegende Verbindung des Schwans mit Kepheus oder Lyra hat niemals zu einer Sage angeregt. — Als τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τῷ κόσμῳ ... τοῦ θείου σύμβολον wird der Schwan (μουσικὸν ζῷον) von christlichen Astralmythologen aufgefaßt nach *Hippolyt. refut. omn. haeres.* 4, 49, 3 p. 73, 23 ff. *Wendland.*]

Sternsagen: 1. Zeus versternt den Vogel, in dessen Gestalt er sich der in alle mögliche Tiergestalten, zuletzt in einen Schwan sich verwandelnden Nemesis in Attika naht (*Catast.* c. 25; etwas anderes unter Hereinziehung der in einen Adler verwandelten Aphrodite *Hygin. astr.* 2 c. 8, also mit der Absicht, Schwan und Adler in dieselbe Sternsage zu ziehen). Nach 'anderen' der Schwan der Leda, *German.* 276, die nach *Hygin.* das Ei der Nemesis ausbrütet (ein deutliches Kompromiß zwischen den zwei Formen des Mythus. Es scheint nicht unmöglich, daß zu dieser Deutung auf den Zeusschwan der Vers 275 des *Arat:* ἤ τοι γὰρ καὶ Ζηνὶ παρατρέχει αἰόλος Ὄρνις, der an sich nichts damit zu tun hat, den ersten Anstoß gab. — 2. Der schon feststehende Name Schwan hat (*Schol. Arat.* 273. 275, *German.* 275) die Erklärung herbeigeführt, der Schwan sei als musischer Vogel zu Ehren des Apollon und in der Nähe der Leier versternt; man möchte annehmen, daß diese Deutung dem nämlichen (*Herakleides von Pontos*?) angehört, der den Pfeil mit Apollon und den Hyperboreern in Verbindung setzte. — 3. In dem von *Knaack* ermittelten *Phaethon*gedicht hatte auch die Versternung des von Apollon mit der Gabe süßen Gesanges beschenkten Ligurerkönigs Platz gefunden; vgl. *Knaack* 62 ff., wo die Zeugnisse (*Verg. Aen.* 10, 189 ff., dazu *Serv. Dan.,* ferner *Claudian. de VI. cons. Hon.* 174 f.; Einspruch erhebt *Ovid. Met.* 2, 377 ff.).

[In den astronomischen Kalendern wird auffallenderweise der Vogel nicht genannt; wahrscheinlich ist hier der Name ὀιστός durch irgendwelche Verwechselungen an Stelle des Vogels eingetreten, wenn nicht eine ältere Bezeichnung dieser Sterngruppe dahintersteckt, welche einen Mast oder einen Pfeil aus dem Umriß der hellsten Sterne kombinierte, vgl. *Gundel, Kyknos* 2447. Nach *Eudoxos* geht das Bild auf mit den letzten Teilen des Skorpions, der Rest der Sterne erscheint beim Aufgang des Schützen. Den Untergang bestimmt er in den Aufgang der Jungfrau und der Waage. Dieser ist wohl schon in den milesischen *Parapegmata* angegeben gewesen, die Daten lauten auf den 26. Januar und den 19. Februar; für den hellsten Stern α cygni gibt *Ptolemaios* die genauen Daten für die verschiedenen geographischen Breiten, die Einzelheiten bei *Gundel, Kyknos* 2447 f.

Die Astrologie berücksichtigt den Schwan nur gelegentlich ebenso wie die uns bekannten Thesen der Astralreligion. Nach *Hermes Trismegistos* kommen unter ihm Menschen mit angenehmer Stimme zur Welt, die im Greisenalter verletzt werden (*Gundel* 5, 70, 21); *Manilius* bezeichnet als seine Sternkinder Vogelfänger, Vogelhändler oder solche, welche die Vögel zum Sprechen oder anderen Kunststückchen abrichten (5, 367 ff., vgl. auch *Firm.* 9 c. 14, 3). — Das planetarische Regime spricht Merkur und Venus die Herrschaft über das ganze Sternbild und über den Stern α zu und gibt ihnen die entsprechenden Schicksalsgaben, das Einzelne bei *Gundel, Kyknos* 2451 und *Gundel* 5, 71, 24. 145.]

10. **Kassiopeia.** Die Gruppe Perseus—Kepheus—Kassiopeia—Ketos bildet ein Ganzes, das nur durch den Widder störend unterbrochen wird (man hat daher gewiß erst in hellenistischer Zeit sogar die Göttin Athena, die diese Katasterismen schuf, offenbar an Stelle des Widders einzufügen gesucht, s. u. II. B, 1). Man muß daraus schließen, daß der Widder, das vorderste Bild des Tierkreises, bereits am Himmel feststand, ehe diese bewußt geschaffene Gruppe gestaltet wurde. Der Widder gehört

als 'Leithammel' aller Wahrscheinlichkeit nach schon dem babylonischen Himmel an. Nach der bekannten Stelle *Plin.* 2, 31 (vgl. *Boll* 1, 191 ff.) soll *Kleostratos von Tenedos* die Figuren des Widders und des Schützen erkannt, d. h. zuerst in sein Himmelsbild eingezeichnet, also wie wir heute sagen dürfen, zuerst von den Babyloniern übernommen haben [diese Gedankenführung von *Boll* wird abgelehnt von *Gundel* 6, 244. 327 f. 333.] Wenn also die Andromedagruppe zuerst von einem Griechen an den Himmel versetzt wurde, so kann dies erst nach *Kleostratos,* jedenfalls nicht vor ihm, geschehen sein.

Der ganz sichere terminus ante quem ist, da für *Sophokles* und selbst für *Euripides* der Katasterismus zwar sehr wahrscheinlich ist, aber nicht über jeden Zweifel feststeht, *Eudoxos,* für den diese sämtlichen Sternbildnamen direkt (durch *Hipparch*) bezeugt sind — es ist nach seiner ganzen Art, davon zu sprechen, nicht daran zu denken, daß er sie erst geschaffen habe: da ist alles ganz fest und zu Appellativen erstarrt. Von ihm hat *Arat* die Namen: die Sagenversion, die er wie fast immer nur andeutet, braucht er nicht aus *Eudoxos,* ja an sich nicht einmal aus einem Sterngedicht zu kennen. Da er aber nicht auf *Euripides'* Darstellung zurückgehen kann (vgl. *Rehm* 1, 43), so bleibt kaum etwas anderes übrig, als eines der Sterngedichte aus dem Schluß des 6. Jhs., etwa *Epimenides* oder *Musaios;* daß dem letzteren eine 'Perseis' beigelegt wurde, kann nicht viel weiterhelfen, da uns jede Vorstellung davon fehlt. Kepheus heißt bei *Arat* v. 179 der Iaside; da Iasion, der Liebling der Demeter, im *Schol. Theokr.* 3, 49 d (*Wendel*) Sohn des Minos ist, würde sich (gegen *Rehm* a. a. O.) die bei *Arat* ausgesprochene Verwandtschaft von Kepheus' Geschlecht mit Zeus (*Διὸς ἔγγυϑεν ἦσαν*) recht wohl erklären; ebenso wenn zwischen Minos und Iasion im *Schol. Od.* 5, 125 noch Katreus eingeschoben wird oder Iasion unmittelbar Sohn des Zeus heißt. Bei *Pausanias* 8, 53, 4 ist Katreus Minos' Sohn nach der Behauptung der Kreter, dagegen nach der der Tegeaten aus Tegea dorthin eingewandert, der Sohn des Tegeates, der Enkel des Lykaon. Wenn der Kepheus, der in Tegea heimisch ist, der der Andromedasage wäre (so *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 152, 1), so würde sich damit eine ganz ähnliche Verkoppelung von Arkadischem und Kretischem ergeben, wie sie mit Wahrscheinlichkeit für *Epimenides* in der von *Arat* aufgenommenen Übertragung von Kynosura und Helike aus Arkadien nach Kreta vorliegt (so *Diels, Fragm. d. Vors.*[2] 497, nach *Maaß* und *Rehm* 1, 43). Aber wie der König von Tegea in die Geschichte der am Meer ausgesetzten Andromeda kommen, wie eine nur zu postulierende tegeatische Kassiopeia mit den Nereiden in Streit kommen soll, ist nicht zu verstehen. So schwebt die Anknüpfung von Kepheus an Tegea und die des ganzen Katasterismus an *Epimenides* noch in der Luft; denn die (erst von *Hermippos* bezeugten) Katasterismen des Iasion und Triptolemos bei *Hygin. astr.* 2 c. 22 wird man in der Tat (so *Rehm* 1, 43) besser nicht mit *Maaß* hereinziehen, da sie allzu obskur geblieben sind.

Wenn somit ein bestimmter Name für den Erfinder dieser Katasterismengruppe nicht gegeben werden kann, so bleibt doch die Zeit ihrer Aufnahme an den Himmel in einigermaßen engen Grenzen sicher. Ob die ganze Sage aber griechischer Herkunft ist, muß sehr zweifelhaft heißen; *v. Wilamowitz* (*Eur. Her.* 1, 24 Anm.) hat mit Recht bemerkt, daß sie wenig 'hellenisch' aussehe. Daß es sich hier nicht um einen babylonischen Katasterismus handelt, darf schon deshalb sicher heißen, weil Perseus babylonisch der Greis (Sugi) heißt und die übrigen Bilder z. T. anders abgegrenzt sind. Der Versuch von *Gruppe, Griech. Mythol.* 184. 248. 1343 ff., diesen Mythus mit der alttestamentlichen *Jonageschichte* zusammenzubringen und im Anschluß an *Theopomp* u. a. (vgl. o. 2, 294) in der Philisterstadt Jop(p)e zu lokalisieren, von wo die Sage dann nach Kreta gekommen sei, stößt sich noch an mancherlei Schwierigkeiten, die freilich durch *Tümpels* Anschauungen keineswegs behoben sind (vgl. die Artikel *Jope, Kassiopeia, Perseus*). Soviel aber scheint mir mit *Rehm* und *Windisch* gegen *Buttmann* und *Tümpel* (*Die Äthiopenländer des Andromedamythus, Fleckeis. Jahrbb.* Suppl. 16, 129 ff.) sicher, daß die Sternbildergruppe nicht auf die Gestaltung der Sage eingewirkt hat, vielmehr umgekehrt die fertige Sage auf den Himmel übertragen ist. Denn die Sterne machen, wie *Windisch* richtig betont, einen Riß zwischen Perseus und Ketos durch den Widder und lassen den Perseus von Ketos und Andromeda sich abwenden, statt daß er hilft. Der Ausgangspunkt aber für die wohl von einem Dichter des VI. Jh. eingeführte, durch *Euripides* wahrscheinlich wesentlich gestützte und bei *Eudoxos* vollends fertiggewordene Versternung der Andromedagruppe war nicht, wie *Buttmann* unter Billigung *Bethes* annimmt, der einzelne Stern Algol = Gorgohaupt — er ist weder so besonders hell noch so auffallend, daß man diesen außerordentlichen Einfluß auf einen so ausgedehnten Katasterismus verstehen könnte —; vielmehr wird zuerst, wie *Windisch* ausgesprochen hat (p. 59, 13) die in der Tat leidlich gut umrissene Figur des Perseus als eines fliegenden Mannes (in Knielaufschema) den Anstoß gegeben haben, hier weiterzudichten. Falls noch eine Erinnerung an die Wassergegend des Himmels hinzukam, war für die Gestalt der am Meer ausgesetzten Andromeda, nahe bei dem nördlichen Fisch, und für das Ketos die Einfügung erleichtert und die thronende Kassiopeia, zur Not auch der Kepheus, nicht allzu schwer einzureihen. Es ist hier n i c h t s von ursprünglichem astralem Mythus vorhanden: wie der Anblick der Sternkarte zur Genüge lehrt, ist hier alles künstliche Mache, die Arbeit eines Einzelnen, der jene Sage an den Himmel bringen wollte; schwerlich erst in Etappen, wie *Windisch* meint, der aber für den Katasterismus des Perseus gleichfalls, auf andere Gründe gestützt, Entstehung im VI. Jh. annimmt, wäh-

rend er Andromeda, Kassiopeia, Kepheus und Ketos erst in Anlehnung an *Euripides,* vielleicht erst (was sehr unwahrscheinlich ist) durch *Eudoxos* hinzugefügt glaubt. Allein bei der großen Seltenheit früher bildlicher Darstellungen der Andromedasage (vgl. auch o. 3, 2048) ist es unmöglich zu beweisen, daß ihre Fesselung (mit Fesseln erscheint sie erst am Sternhimmel nach *Arat*) erst durch *Euripides* oder *Sophokles* eingeführt worden sei, wie *Windisch* im Anschluß an *G. Löschcke, Ann. d. Inst. 1878,* 303) annimmt.

Kassiopeia (*Κασσιέπεια*, bei *Teukros* einmal *βασίλισσα* genannt, *Boll* 1, 107, römisch *Cassiepia, Casiope* [besonders bei den Dichtern beliebt, mittelalterlich: *Femina in cathedra*]. Gebildet als Königin mit hoher Mütze, auf einem Thron [*καθέδρα, δίφρος, θρόνος, κλισμός* (*Arat.* 257 f.), *sella, solium*] sitzend, die Arme erschreckt ausbreitend. Verglichen wird von *Arat* — also wohl schon von *Eudoxos* — die Sternfiguration mit einem Schlüssel (zur Erklärung s. *Diels, Parmenides* 141 ff., *Thiele* 105, *Windisch* 31 ss.). Ihre Kopfüberlage als Strafe ihrer Gottlosigkeit gedeutet von *Hygin. astr.* 2 c. 10 [Sternzahl nach den *Katast.* und *Hipparch* 14, *Ptolemaios* 13, davon ist von den *Katasterismen* im Viereck für den Sessel nur ein Stern vorgesehen, *Hipparch* kennt mehrere, darunter einen hellen am Thron (dazu die Kontroversen von *Manilius* in der *Hipparch*-ausgabe 300, 27 und *Windisch* 32. Zur Anordnung der Sterne im Bilde selbst s. *Bubbe, Kassiopeia, RE.* 10, 2324 f., der aber den Bildverschiebungen wenig gerecht wird), *Ptolemaios* zählt drei Sterne darin. Im Mittelalter kommt in Wort und Bild diesem Bestandteil eine besondere Bedeutung zu, für Kassiopeia erscheint auch der Name 'Inhaberin des Thrones', s. *Hauber* 162 und *Saxl* 2, 191.]



Abb. 9. Cassiopeia (nach *Vatic. Gr.* 1087).

Über den Ursprung und die Sternsage s. o.; auch hier scheint die babylonische Astrothesie anders gewesen zu sein, wenn sie Andromeda und Kassiopeia verbunden hat (so *Bezold-Kopff-Boll* 21; vgl. *Kugler, Erg.-Bd.* 2, 216).

Der Name ist ganz konstant. Mit einem Schlüssel (wohl dem alten Tempelschlüssel) hat *Arat* das Bild nur verglichen, niemand es so benannt [gegen *Bethe* 430 f., richtig *Windisch* 35, vgl. auch *Bubbe, RE.* 10, 2324 und *K. Schütze, Beiträge z. Verst. d. Phainomena Arats* Diss. Leipzig 1935, 37.] Die Bezeichnung als Eileitbyia bei *Teukros* (*Boll* 1, 212 ff.) gilt trotz des besonders für Kassiopeia bezeichnenden Zusatzes *ἐπὶ θρόνου καθεζομένη* wohl nicht, wie ich früher meinte, der Kassiopeia, sondern dem Sternbild der Jungfrau (der Ausdruck *ἐπικοινωνεῖν* an der dort zitierten Stelle aus *Nechepso-Petosiris* bezieht sich auf das trigonale Verhältnis von Jungfrau und Steinbock, [das wird nun durch die *hermet*ischen Texte bestätigt, s. *Gundel* 5, 171 und 221 f.]). Über die sinnlosen Bezeichnungen bei *Bayer: cathedra mollis, cerva, Aben-Ezra* usw., vgl. *Ideler* 81, *Boll* 1, 451. 456 f.

[Darstellung: Auf dem *Globus Farnese* ist sie weit kleiner als Andromeda, sitzt auf niedrigem Sessel mit niedriger Lehne, sie trägt einen langen ärmellosen Chiton mit Mantel, die Arme sind weit ausgebreitet, das Haupt ist nach rechts und rückwärts gewandt (*Thiele* Tafel V und S. 29). Im *Vossianus* ist der Thron in geradlinigen antiken Formen gehalten (*Thiele* 103 und *Bubbe RE.* 10, 2328, 27 ff.), im *Vaticanus Gr.* 1087 trägt sie die Kaiserkrone, Ohrringe mit großen Perlen und eine lange Perlenhalskette, sie hält steif die Arme von sich grade nach beiden Seiten, das Polster quillt zu beiden Seiten in dicken Wulsten hervor (s. Abb. 9). Im Mittelalter wird sie zur Märtyrerin, sie wird an den Thron, der z. T. zu zwei Bäumen entartet, angepfählt, ein Blutstrom rieselt entweder aus der entblößten rechten Brust oder aus der Hand: *Thiele* 150 f. und die weiteren Umbildungen bei *Hauber* 162 f., *Saxl* 2, 191 f.

Im *Kalender* wird nur der Untergang gelegentlich vermerkt am 30. und 31. Oktober, *Columella* ist der einzige, der Sturm dazu erwähnt (*Lydus de ost.* 312, 4, vgl. auch 151, 11). — Nach *Hippolyt. refut. omn. haeres.* 4, 49, 1 identifizieren die Astrotheosophen die Kassiopeia mit Eva, eine Kombination, die wie alle anderen derartigen Umdeutungen wenig Gegenliebe gefunden haben dürfte. — Die Sterndeutung nutzt die Eitelkeit, Putzsucht und Prahlerei, welche die Sternsage der ägyptischen Königin vorwirft, zu Zukunftsbescheiden aus. Die Kinder der Kassiopeia sind demnach Goldschmiede, Juweliere, Goldsucher, gutmütige, aber eitle und streitsüchtige Menschen, insbesondere Frauen: *Hermes* bei *Gundel* 5, 51, 20 (mit dem Zusatz: *in fine vero afflictos ⟨facit⟩*), *Manil.* 5, 505 ff., *Teukros* bei *Boll* 1, 41, 17 ff. und *Firm.* 8, 16, 3. Ähnliches läßt sich aus der planetarischen Formel Kassiopeia = Saturn und Venus erschließen, s. *Boll* 5, 41.]

11. Perseus. Kein anderer griechischer oder römischer Name für das Bild nachweisbar. [Im Mittelalter heißt er auch schlechthin: *Eques caput daemonis gestans,* arabisch 'Träger des Dämonenhauptes', *Hauber* 163] 14 Sterne nach den *Katasterismen* und *Hipparch,* 26 + 3 nach *Ptolemaios.* Davon ist am bekanntesten *α*, der im Gorgoneion, Algol von den Arabern genannt (arabisch ġūl, Gespenst), 2. Größe, das Ende der rechten Hand mit der Harpe ist nach den *Katasterismen* sternlos oder hat vielmehr einen Sternnebel (*νεφελοειδὴς συστροφή*); sternlos ist auch der Kopf (anders *Windisch* 21 f.).

Die Darstellungen zeigen den Perseus in lebhafter Bewegung; das archaische Laufschema ist hier, weil durch die Lage der Sterne gegeben, der Darstellung wohl von vornherein eigen und auf dem *Globus Farnese* auch erhalten. Als Attribut ist weder das Gorgohaupt obligat, das bei *Eudoxos-Arat* fehlt, noch die Harpe, die für ihn charakteristische Waffe. Sie ist bei *Arat* (v. 251) und *Ptolemaios* nicht erwähnt, dagegen in anderen Quellen [vgl. *Boll* 1, 108 und *Hermes Trismegistos* ed. *Gundel* 5, 51, 6: *Perseus volans, caput habens inferius et pedes superius ostendens Ceto caput Gorgonis*] und auf den Monumenten nicht fehlt (näheres bei *Windisch* 14 ff.). Die Bemerkung in den *Katasterismen* *ἡ δὲ κεφαλὴ καὶ ἡ ἅρπη ἄναστρος ὁρᾶται* (das letztere Wort mit Unrecht von *Robert* getilgt) zeigt, daß der Verfasser auf dem Globus dies, den Kopf und das Attribut sternlos sah (so richtig *Windisch* 23). [Auf der Salzburger Bronzescheibe ist er ganz nackt und ohne Flügelschuhe, nur der Kopf ist durch den Helm geschützt, in der Rechten hält er die Harpe mit Widerhaken. Während das Planisphär des *Vatic. Gr.* 1087 ihn mit flatterndem Mäntelchen und phrygischer Mütze laufend bringt, zeigt ihn die Hemisphäre im Knielaufschema und das Einzelbild in Vorderansicht stehend (s. Abb. 6 u. 10). Kaum ein anderes Sternbild hat die mittelalterlichen Illustratoren zu so zahlreichen Varianten der Hauptgestalt sowohl wie seiner Attribute aufgefordert, wie die Ausführungen von *Hauber* 163 ff. und *Saxl* 2, 208 ff. im einzelnen erweisen; vgl. zu den orientalischen Entartungen des antiken Perseustypes noch *Saxl* 1, XI Abb. IV ff. und *Saxl* 2, 36 Abb. 20 ff.; zur Darstellung des Perseus in der Galateahalle der Farnesina auf dem Deckengemälde Raffaels s. o. 3, 1748 und *Saxl* 5, 9 fig. 3.

Über den Ursprung des Bildes s. Kassiopeia. Babylonisch war zwar offenbar auch eine menschliche Gestalt hier am Himmel vertreten, aber sie hieß Šúgi 'der Greis' (*Kugler, Erg.-Bd.* 2, 208); die Gestalt des Perseus hat also offenbar mit ihr nichts zu tun. [Dagegen scheint mir der uralte Kampf des Horos mit Seth, den die ägyptischen astronomischen Monumente in so mannigfachen Versionen seit sehr alter Zeit zur Darstellung bringen, die ganze astrale Ausgestaltung der Perseuslegende sehr wesentlich bestimmt zu haben, s. meine Ausführungen: *Ketos, RE.* 11, 364 ff. und *Gundel* 5, 234 f.

Zur Wetterprognose wird Perseus in den astronomischen Kalendern kaum verwertet; nur der *Kalender* des *Clodius* erwähnt einmal den Aufgang zum 15. April und *Geminos* den Untergang am 10. Januar (*Lydus de ostent.* 130, 16 und 190, 1 *Wa.*; doch fehlt die Angabe des sog. *Clodius Tuscus* in den von *Bianchi* benutzten Hss., s. *S.-Ber. Akad. Heidelb.* 1914, 3. Abh. S. 31). Dagegen wird *α* Persei in allen Phasen von *Ptolemaios* herangezogen für die verschiedenen fünf Breiten, s. *Vogt, S.-Ber. Akad. Heidelb.* 1920, 15. Abh. S. 58, 1 ff. Als Merkgestirn für die Ernte wird er wohl wegen der Harpe, die als Sichel aufgefaßt worden



Abb. 10. Perseus (nach *Vatic. Gr.* 1087).

ist, genannt: *Catal.* 8, 4, 250, 6 f. — Singulär ist die Bezeichnung des Perseus als '*remissio*' in den *herme*tischen Texten mit der Begründung: *cum remissi sunt vita et habitudinibus;* er teilt diese Bezeichnung mit Kepheus, sie dürfte durch Sternsagen hervorgerufen sein, da die Heldentaten den Perseus immer wieder in neue Länder führen und ihn von der Heimat und einem geruhsamen Leben wegreißen, s. *Gundel* 5, 172 und 275. — Die christlichen Astralhäretiker erklären den Perseus als den Logos, da er der geflügelte Sohn des Zeus ist und eine besondere Rolle ob seiner Astrognosie bei ihnen spielt: *Hippol. refut. omn. haeres.* p. 49, 1 und 73, 15 ff. *Wendland.* — Die Schicksalslose des Perseus lassen Könige, Magnaten und Gefängniswärter, Reiche, Berühmte und Menschen zur Welt kommen, die viele Länder durchwandern, s. *Hermes Trismegistos* bei *Gundel* 5, 172, *Teukros* bei *Boll* 1, 41, 16 und *Manil.* 5, 572 ff. Die *Gorgo* wird von *Palchos* besonders bei den Beurteilungen des Ausganges von Aufruhr und Bürgerkriegen als ausschlaggebender Faktor verwertet: *Catal.* 8, 1, 248. Sie hat den Charakter der Planeten Mars und Jupiter und erteilt die Gaben dieser beiden Planeten (*Her-*

mes Trismegistos bei *Gundel* 5, 172, dazu *Catal.* 8, 4, 177, 30 und *Boll* 5, 42, 12. 78, 2); das ganze Bild hat nach *Ptolemaios* das Temperament von Jupiter und Saturn, der Nebelfleck am Schwertgriff erteilt die Gaben des Mars und des Merkur, s. *Boll* 5, 42, 12. — Von den modernen Astralmythologen läßt *Martin Ninck, Die Perseusmythe, Festschr. Ludwig Klages zum 10. Dezember 1932,* München 1932, dem Sternbild und seinen zugehörigen Bestandteilen sowie den mit ihm zusammenhängenden Sterngruppen des ganzen Mythus eine ganz unhaltbare astrokosmische und lunare Interpretation zuteil werden, deren Widerlegung sich erübrigt (vgl. *Gundel* 2, 481.)]

12. **Fuhrmann** (Ἡνίοχος, auch lateinisch häufig *Heniochus* neben *Auriga,* ganz spät erst



Abb. 11. Fuhrmann (nach *Vatic. Gr.* 1087).

Agitator; s. Näheres in dem Artikel *Heniochus* von *Rehm, RE.* 8, 280 ff., auf den ich für viele Details hier kurz verweise). Sternzahl in den *Katasterismen* und in *Hipparchs Katalog* 8 (mit dem mit dem Stier gemeinsamen Stern β Tauri bei *Hipparch* in der Schrift gegen *Arat* 9); bei *Ptolemaios* 14. Der hellste Stern 1. Größe α Bayer hieß *Capra* oder *Capella* (ὁ ἐπὶ τοῦ ἀριστεροῦ ὤμου καλούμενος Αἴξ); zwei andere Sterne (ζ η Bayer) hießen Ἔριφοι (*Haedi,* seltener *Haeduli*) [diese Teilbilder legen *Eudoxos* und die älteren Astronomen sowie *Ptolemaios* und *Hipparch* auf die linke Schulter und die linke Hand (vgl. *Hipparch.* 180, 20. 162, 28 *Man.*), während die Kunst diese Komposition nicht immer befolgt.]

Dargestellt teils (*Katast.*) ohne alle Attribute, teils (*Globus Farnese*) im hochgegürteten Ärmelchiton des Wagenlenkers mit Peitsche; auf anderen Bildwerken hatte er auch die Zügel. Ziege und Böcklein sitzen ihm auf der linken Schulter und Hand; erst spätes Ver-

derbnis ist es, wenn Ziege und Böcklein neben ihm stehen. Auch als Apobat dargestellt (Abb. *Thiele* 146), in Anlehnung an den *Katasterismen*text, vgl. auch *Bethe* 425 f. und dagegen *Rehm* a. a. O. — Die Zackenkrone im *Vossianus* und auf Planisphären (s. *Boll* 1 Tafel I [und Abb. 11]) ist von *Thiele* richtig als Anlehnung an die Soldarstellungen erklärt worden. [Auf der Salzburger Bronzescheibe (s. *Saxl* 2, 25) fehlt die Zackenkrone. Der Fuhrmann hat einen langen, hochgegürteten Ärmelchiton, die Ziege springt von seiner linken Schulter weg nach Perseus zu, die Böcklein springen auf seinen vorgestreckten nackten Armen nach vorn zu. Von den unbeschuhten Füßen ist der vordere zugleich das Horn des Stiers. Im Einzelbild stellt der *Vatic. Gr.* 1087 ihn in schräger Richtung im antiken Sinne dar, nur steht die Ziege rechts unter ihm (s. Abb. 11). Das Sternbild hat, wie so manches andere, die Künstler immer wieder zu Variationen gereizt. Meist ist der Typ des Fuhrmanns gewählt, dabei drängt aber die Vorstellung, daß er auf einem Wagen sitzt und ihn lenkt, der von einem oder zwei Pferden oder auch von zwei Pferden und zwei Rindern gezogen ist, sich in den Vordergrund. Das ergibt nun mit den antiken Typen und der Ziege und den Böcklein ganz merkwürdige Kombinationen, je nachdem das Bild des Fuhrmanns, des Wagens, des Gespanns oder der beiden alten Sturmgestirne bevorzugt werden, vgl. *Hauber* 165 f. und *Saxl* 2, 188.]

Die Darstellung des Bildes, welche die unvereinbaren Sternnamen Fuhrmann und Ziege mit Böcklein vereinigen sollte, konnte nicht anders als sehr fragwürdig ausfallen, zumal sich aus den Sternen nicht leicht eine Mannesgestalt machen läßt. *Buttmann* hat daher daran gedacht (S. 38 ff.), daß ursprünglich nicht ein Wagenlenker, sondern der Wagen mit dem nur durch den Stern α bezeichneten Lenker und den Zügeln ζ η dargestellt worden sei — wobei also gerade die gleichen, allein auffälligen drei Sterne besonders wichtige Verwendung gefunden hätten, die als Capella und Haedi auch eine andere, wohl einheimisch griechische, Bezeichnung besaßen. Die fünf Hauptsterne sehen so aus:

nach *Bayers* Bezeichnung:



Die von *Boll* (1, 110 ff.) auf Grund neuer Texte wieder aufgenommene Hypothese *Buttmanns* wird von *Rehm* a. a. O. bezweifelt, da die späten astrologischen Texte (*Boll* ebd., vgl. auch *Nonn. Dion.* 38, 426 von dem als Heniochos versternten Phaethon: σελασφόρον ἅρμα | τιταίνων . . . ἔχει τύπον ἠνιοχῆος), wo ausdrücklich ἡνίοχος ἐπὶ ἅρματος genannt wird, und die den Fuhrmann auf dem Wagen darstellenden, nach *Rehm* nur von den *Katasterismen* abhängigen Bilder (s. *Bethe, Rh. M.* 48, 104, *Thiele* 146) keine genügende Beweiskraft haben sollen. Indes hat sich neuestens gezeigt (s. *Kugler* 2, 75, 1, *Bezold-Kopff-Boll*

42), daß am babylonischen Himmel in dieser Gegend ein Wagen Margidda stand; ob er noch die benachbarten Sterne β ζ Tauri umfassen konnte, die bei den Griechen die Enden der Hörner des Stieres bezeichnen, und an die *Kugler* bei diesem Wagen ausschließlich denken wollte, erscheint angesichts der Sternkarte recht fraglich; wohl aber ergeben α δ ε mit β Tauri ein Viereck von sehr ähnlicher Art wie im Großen Bären, aber ohne Deichsel, also ἅρμα, nicht ἅμαξα.

Es wird also wieder wie noch ein anderes Mal (s. *Bezold-Kopff-Boll* 46) alte babylonische Tradition sein, daß gerade β Tauri noch in *Ptolemaios'* Sternverzeichnis sowohl zum Heniochus wie zum Stier gezählt wird. Da die tatsächliche Konstellation so deutlich auf einen Wagen verweist und der babylonische Name gesichert scheint, so wird nun das hybride Gebilde bei *Eudoxos* als eine Vereinigung eines griechischen Vulgärnamens mit einem dem babylonischen Himmel angehörigen Bild verständlich. Da die von der Capella nicht zu trennenden Böckchen (Ἔριφοι) erst bei *Kleostratos von Tenedos* nach dem vollkommen glaubwürdigen Zeugnis des Grammatikers *Parmeniskos* (s. *M. Breithaupt, De Parmenisco grammat., Stoicheia* 4 [1915], 47 ff.) zuerst am Himmel nachzuweisen sind, so hat aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst *Kleostratos* den 'Heniochos' und den Wagen, dessen Zügel die 'Böcklein' genannten Sterne darstellen, noch nicht berücksichtigt; entweder hat also hier erst *Eudoxos* oder noch vor ihm ein Nachfolger des *Kleostratos* dem fremden Einfluß nachgegeben. Die erzwungen menschliche Gestalt ist doch wohl nur erdacht, um die Ziege und die Böckchen irgendwie mit dem fremden Sternbild zu verbinden.

Ist diese Annahme richtig, so müssen die sämtlichen Katasterismen, die man für den Fuhrmann versuchte, spät und reines dichterisches Spiel sein. Damit stimmt überein, daß bei *Arat* noch jede Andeutung einer Sternsage für den Fuhrmann fehlt. Da die Zeugnisse sämtlich von *Knaack, Quaest. Phaeth.* 53 ss. und *Rehm* a. a. O. aufgeführt sind, so seien hier nur die Deutungen kurz verzeichnet: 1. Erichthonios als Erfinder des Wagens, den er dem Sonnenwagen nachgebildet hat, wohl die Deutung des *Eratosthenes*. 2. Myrtilos, des Oinomaos oder 3. Killas, des Pelops Wagenlenker, beide Deutungen nur im *Schol. Arat* 161. 4. Bellerophon. 5. Trochilos der Argiver, Vater des Triptolemos, also wohl in den Demeterkreis von *Hermippos* hereingezogen (*Boll* 1, 110, 2). 6 Hippolytos: so deuten nach *Pausan.* 2, 32, 1 die Einwohner von Troizen; ein Dichter braucht nicht dahinter zu stecken (vgl. *Küentzle* 16 f. und *Rehm* a. a. O. gegen *Knaack* 55 ff.). 7. Dagegen ist die bei *Claudian. de VI. cons. Honor.* 168 f. und *Nonn. Dion.* 38, 424 ff. erhaltene Deutung auf Phaethon, obwohl sie in der mythographischen Literatur fehlt, gewiß, wie *Knaack* gesehen hat, auf einen alexandrinischen Dichter zurückzuführen, der in einen Kreis von *Katasterismen*, außer Heniochos auch Eridanos, Schwan, Hyaden und Milchstraße nach hellenistischer Art verflocht. 8. Unsicher bleibt eine Deutung auf *Salmoneus* (*Manil.* 5, 91 ff., vgl. *Boll* 1, 380, 2).

Die Capella (*Capra, Αἴξ*) ist, wie schon bemerkt, zweifellos die ältere Benennung eines Einzelsternes dieser Gruppe: sie ist ziemlich sicher nicht babylonisch (dort heißt vielmehr die Leier Uga 'Ziege'), dagegen aller Wahrscheinlichkeit nach ein griechischer Name. Sein Ursprung ist freilich nur unter der Bedingung zu verstehen, daß er gleich alt mit dem der 'Böcklein' ist: nur wenn diese drei Sterne, der große und die zwei dicht nebeneinander stehenden viel kleineren (α ζ η nach *Bayer*) zusammen gedacht werden, erklärt sich die Benennung und hat, wie *Thiele* 4 bemerkt, ihre genaue Parallele in Sau und Ferkelchen (Hyaden), die zudem recht nahe liegen; ebenso in zahlreichen arabischen Sternnamen, wo ebenfalls nicht eigentlich ein Bild am Himmel gesehen ist, sondern jeder einzelne eine Gestalt für sich ausmacht (beispielshalber die Bahre und die Töchter = Großer und Kleiner Bär; die Gazellen und die Jungen der Gazellen im Großen Bären usw.). Die Angabe des *Hygin. astr.* 2 c. 13 aus *Parmeniskos* (s. o. S. 917): *hos autem haedos Cleostratus Tenedius dicitur primus inter sidera ostendisse* wird also nur ein vergröberter Ausdruck von der o. S. 917 bezeichneten Art sein und in dem ursprünglichen Wortlaut bei *Eudemos* nicht mehr bedeuten sollen, als daß bei *Kleostratos* zuerst die Böckchen neben der Capella nachzuweisen waren, womit er als ihr εὑρετής galt. Zu der früheren Datierung der Capella paßt, daß schon von *Musaios* und aus ihm vermutlich bei *Epimenides* (*Maaß, Aratea* 341 ff., *Rehm* 1, 45 f.) die Sternsage (s. *Catast.* c. 13) erzählt wird, wonach ... es nach '*nonnulli*' (*Hygin.* 48, 24 *Bu.*) die von Helios gezeugte Ziege der Amaltheia ist, mit der sie den Zeusknaben ernährt; Zeus gebraucht dann das Fell des gewaltigen Tieres im Titanenkampf. '*Nonnulli*' bei *Hygin. astr.* 2 c. 13 erklären die Aix selbst für eine Nymphe, die Tochter des Olenos, des Sohnes des Hephaistos, des Eponymos der gleichnamigen archaischen Stadt (der ätolischen nach *Gruppe* 341, 9). *Arat* wiederholt kurz diesen von den Διὸς ὑποφῆται erzählten Mythus; das Beiwort ὠλενίη, das jene Gewährsmänner der Ziege gaben, hat er selbst offenbar ebensowenig mehr verstanden wie die *Scholien*, die zwischen der für *Epimenides* sicher nicht glaublichen Bedeutung *cubitalis* 'am Arm des Fuhrmanns' und der Ableitung von Olenos als Vater der Nymphe schwanken (vgl. *Rehm, RE.* 7, 281 und *Höfer* o. 3, 831 ff.). Als die Mutter des Aigipan hat schon *Epimenides* (*Catast.* c. 27) die Ziege mit einem anderen Sternbild, dem Capricornus verbunden; ähnlich *Euhemeros* bei *Hygin. astr.* 2 c. 13 a. E. — Auf die Sternsage ist doch wohl auch das Sprichwort Αἴξ οὐρανία zurückzuführen (*Photios* und *Suidas* s. v. mit Berufung auf *Kratinos fr.* 244 *Kock*

aus den *Cheirones.*: *δωροδοκούντων αἴξ οὐρανία*; *Zenob.* 1, 26: *Κρατῖνός φησι καθάπερ Διὸς αἶγα Ἀμάλθειαν, οὕτω καὶ τῶν δωροδοκούντων αἶγα οὐρανίαν*, s. a. *Plut. Mor.* p. 27 c, alles bei *Kock*: geht die Anspielung des *Kratinos* etwa auf Aspasia?).

Furtwängler hat *S.-Ber. Akad. Münch.* 1899, 2, 590 ff. ein jetzt in Würzburg befindliches kleines Terrakottarelief auf die auf der Ziege reitende Aphrodite als Göttin des Venussternes gedeutet, dagegen mit berechtigten Gründen schon *Gruppe* 1354, 1. [Daß es sich jedoch bestimmt um Capella handelt, beweisen die beiden Böcklein und die 14 mit rotbrauner Farbe aufgetragenen Sterne, so auch *Eisele* o. 3, 1513 f.]

Die Böckchen sind anscheinend erst spät (ob wirklich erst von *Parmeniskos*, wie *Breithaupt* 42 meint, ist doch fraglich) in die Sternsage gezogen worden als die zwei Jungen, die die Himmelsziege neben Zeus gesäugt hatte (*Hygin. astr.* 2, 13).

Eine große Bedeutung hatte Capella, auch die Böcklein, im Kalender, gar keine dagegen der Heniochos, dessen junge Entstehung auch dadurch sich bewährt. Mit ihrem Spätaufgang, nach *Euktemon* bei *Geminos* am 15. September, setzen schwere Stürme ein, *χειμὼν κατὰ θάλασσαν* (p. 214, 22 ff. Man., *Ideler* 92 f.); bei *Ovid. Fast.* 5, 113 heißt die Capella *signum pluviale*, und bei *Verg. Georg.* 1, 204 sind *Haedorum dies servandi* für die Seefahrer [vgl. auch *Arat* 158 f. und 682]. Dieser Charakter des Sturmsternes (*αἴξ* zu *ἀΐσσω*, eine von *Buttmann* 39 und *Maaß, Aratea* 341 aufgenommene Volksetymologie (schon bei *Cornutus* c. 9), die *Thiele* 4, 3 insoweit mit Recht bekämpft, als sie den Ursprung des Sternnamens nicht richtig erklärt) tritt bei *Musaios*, wie *Rehm* 1, 45, 4 bemerkt, klar zutage, da die grausige Ziege, von der Ge auf Bitten der Titanen in einer Höhle auf Kreta verborgen wird, und ihr Fell, die Aigis, dem Zeus im Titanenkampf als Waffe dient. Zusammenhänge von Ziege und Regenzauber sucht nachzuweisen *Gruppe* 822 f.; unrichtig ebd. 824, 2 die Behauptung, daß (Hyaden und) Ziege ihres Namens wegen mit dem Regen in Verbindung gebracht wurden. [Die Bedeutung der Böckchen als Wettersterne behandelt *E. S. Mc Cartney, The classical astral weather chart for rustics and for seamen, The class. Weekly* 20 (1926), 52; zur Bedeutung der Capella als Sturmbote s. die Belege im Thes. L. l. s. v. — Nach *Pausan.* 2, 13, 6 genoß Capella in Phlcius göttliche Verehrung (*ἀνάκειται δὲ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς αἴξ χαλκῆ, τὰ πολλὰ ἐπίχρυσος· παρὰ δὲ Φλιασίοις τιμὰς ἐπὶ τῷδε εἴληφε. τὸ ἄστρον ἣν ὀνομάζουσιν αἶγα ἀνατέλλουσα τὰς ἀμπέλους λυμαίνεται συνεχῶς· ἵνα δὲ ἄχαρι μηδὲν ἀπ' αὐτῆς γένηται, οἱ δὲ τὴν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς χαλκῆν αἶγα ἄλλοις τε τιμῶσι καὶ χρυσῷ τὸ ἄγαλμα ἐπικοσμοῦντες*). Der *Anonymos vom J. 379* bringt die Böcklein, Capella und die Sterne in den Hörnern des Steinbocks in Kontakt mit Pan und Hermes; in günstigen Gestirnungen veranlassen sie die Hilfe und die leibhaftige Erscheinung dieser Götter: *Catal.* 8, 4 p. 182, 12. — In der *Genethlialogie* gibt der Fuhrmann an sich die leitenden Gedanken für die Prognosen: seine Kinder werden in erster Linie bedeutende Wagenlenker und Leute, die es mit Pferd und Wagen zu tun haben; das wird nun in der üblichen Weise modifiziert, vgl. *Hermes Trismegistos* bei *Gundel* 5, 53, 30 f., *Manil.* 5, 69 ff., *Teukros* ed. *Boll* 1, 42, 24 f., sowie *Firm.* 8, 6, 3 und 11. Letzterer gibt auch noch besondere Geburtsprognosen zur Capella (ebd. c. 6, 7 und 14) sowie zu den Böckchen — diese führen bei ihm die Bezeichnung: *Haedus, quem fert Auriga* —, sie sind den Eigenschaften der Tiere angelehnt und nach *Manil.* 5, 103 ff. paraphrasiert. — *Hermes Trismegistos* gibt der Capella die Eigenschaften und das Temperament der Planeten Saturn und Jupiter, ebenso der *Anonymos vom J. 379*, s. *Gundel* 5, 151, 15. 16 und *Catal.* 8, 4 p. 177, 32, während *Ptolemaios* ihr und dem ganzen Bild die Planeten Mars und Merkur zuspricht, dazu *Boll* 5, 42, 13 und 78, 7.]

13. und 14. **Schlangenträger** und **Schlange** (*Ὀφιοῦχος*, Schlangenhalter; römisch neben Ophiuchos *Anguitenens, Anguifer, Serpentarius*, arabisch in Ausdeutung Schlangenbeschwörer). Sternzahl: 17 *Katasterismen*, 17 *Hipparch*, 24 + 5 *Ptolemaios*, keiner über dritter Größe. [Die Schlange: *Ὄφις, Δράκων, ὁ ἐχόμενος Ὄφις Eudox., ὁ Ὄφις, ὃν ἔχει ὁ Ὀφιοῦχος Arat, Anguis, Draco* und *Serpens* finden sich nebeneinander; in den *Sternkatalogen* wird sie seit *Geminos* und *Ptolemaios* als besonderes Sternbild geführt, während die *Katasterismen* und *Hipparch* sie zum Ophiuchos mitzählen; 23 Sterne *Catast.*, 18 *Ptolemaios*, der darunter 5 dritter Größe aufführt.]

Darstellung: nackter Mann in Rückansicht ohne ein anderes Attribut als die Schlange auf dem *Globus Farnese* (*Thiele* 29), ebenso *Vossianus* (ebd. 95) und *Planisphär* des *Vatic. Gr.* 1087 (s. o.) und in den *Scotus*handschriften (*Boll* 1, 442). Zumeist ist das Ausruhen auf dem Skorpion besonders betont, mehr als es in Wahrheit zutrifft [dazu vgl. die Kontroverse von *Hipparch* gegen *Eudoxos* und *Arat* p. 40, 8 *Man.* Die Schlange wird nicht als besonderes Bild dargestellt, sondern stets als ein allerdings sehr wesentlicher Bestand des Ophiuchos. Während sie auf dem *Planisphär* des *Vatic.* den Kopf nach ihm zu wendet und sich gegen ihn aufbäumt, ist sie in der Hemisphäre und im Einzelbild dieser Hs von ihm abgewendet und nach vorn gerichtet in zwei Windungen (s. Abb. 12). Ophiuchos selbst ist ein kräftiger Mann, das Gesicht bartlos und im Profil gezeichnet; er hält kraftvoll die Schlange mit beiden Händen. Spielarten zeigt der Kopf und die Schlange, die sich in anderen Hss um seinen Körper oder um die Beine ringelt; er selbst wehrt sich gegen die Umschlingungen; hier ist wohl Laokoon das Vorbild. Gelegentlich hat er einen Schurz, die Schlange einen Drachenkopf; diese zeigt in den verschiedenen Knoten und Umschlingungen weitere Varianten, vgl. *Hauber* 167 f., *Saxl* 2, 212 f.]

Ursprung: Den ersten Anlaß zur Bildung des schlangenhaltenden Mannes gab wohl die leidlich deutliche Erscheinung der von ihm gehaltenen Schlange am Himmel. Die babylo-

nischen Namen (*Kugler* 1, 64, 17, *Erg.-Bd.* 2, 215 n. 15 und 16, vgl. auch S. 224, 11; *Bezold-Kopff-Boll* 50, 2), in welchen der südliche Teil des Ophiuchos eine besondere Bezeichnung trägt, scheinen noch nicht gedeutet; es ist also selbst ganz unsicher, ob die Babylonier hier



Abb. 12. Serpentarius (nach *Vatic. Gr.* 1087).

einen Mann gesehen haben und inwieweit die Abgrenzung der Sterngruppe identisch war. Die babylonische Gula aber, die 'große Ärztin', steht, wie sich übereinstimmend herausstellt, jedenfalls viel südlicher am babylonischen Himmel (vgl. *Kugler, Erg.-Bd.* 2, 207). Man würde in dem Mann mit der Schlange, der in der Nähe der Hadesregion des Himmels (s. *Boll* 1, 250) steht, eine Todesgottheit vermuten (s. *Boll, N. Jahrb.* 21 [1908], 120, 1) und könnte dann das babylonische Hadesrelief (abgeb. o. 3, 267 f.) mit der in jeder Hand eine Schlange haltenden Hadesgöttin wenigstens zur Veranschaulichung heranziehen (*Stucken, Astralmythen* 1, 51 und dazu *Boll* 1, 250 f.). Allein da hier über die babylonische Gestaltung des Sternbildes und seine Benennung noch keinerlei Aufklärung gegeben ist, so bleiben auch die Kombinationen von *Boll* a. a. O. einstweilen reine Vermutung. In den älteren *Kalendern* des *Euktemon,* auch des *Eudoxos,* kam das Bild offenbar nicht vor; es steht nur je einmal in der späten Stoppelei des sog. *Clodius* und bei *Columella,* vgl *Lydus de ost.* ed. *Wachsmuth*[2] im Register. Die Schlange aber fehlt überhaupt in den *Kalendern.*

Die Sternsage, von der bei *Arat* jede Spur fehlt, verbindet damit am liebsten: 1. Asklepios, den Zeus, nachdem er selbst Tote, zuletzt Hippolytos wieder aufzuwecken gewagt hatte, mit dem Blitz erschlug, dann aber dem Apollon zuliebe versternte. Diese Version steht in den *Katasterismen* (p. 68 ff. *Rob., Ovid. Fast.* 5, 735 ff. (s. *Rehm* 1, 30 f.), *Serv. Aen.* 11, 259). Für sie wird bei *Hygin. astr.* 2 c. 14 p. 51, 20 *Bu. Eratosthenes* ausdrücklich genannt. So wird selbst im Sternverzeichnis der *Germanicus*-scholiasten das Sternbild geradezu Asclepius genannt (p. 70 *Rob.*) und ebenso in astrologischen Texten *Boll* 1, 113 f., *Catal.* 1, 104, 21. 30 [dazu nun *Hermes Trismegistos* ed. *Gundel* 5, 65, 18 und 174]. — 2. In den letzteren wird aber ebd. neben Asklepios auch Hygieia gestellt, schwerlich als eine Gruppe, sondern Hygieia als eine andere Deutung dieser einen Gestalt, die zuletzt (*Boll* 1, 438) im Mittelalter zum urinbeschauenden Arzt wird. — Eine andere Gruppe von Deutungen ist uns durch *Hygin* erhalten: 3. nach *Hegesianax* — in Anlehnung an *Sophokles Triptolemos* s. *Robert* 222 — der Getenkönig Karnabon in Thrakien, der den Drachen des Triptolemos tötet, ihn verstirnte Demeter. — 4. eine andere Demetersage verwerten '*nonnulli*', d. h. (s. *Boll* 1, 111 Anm.) der Kallimacheer *Hermippos,* der an die obskure Sage sicher durch *Kallimachos' hymn. in Cer.* erinnert wurde; es ist die Deutung auf einen anderen Demeterfeind, den Thessalerkönig Triopas, der der von ihr gesandten Schlange unterliegt. — Ebenso obskur sind andere Deutungen: 5. Herakles als Schlangenhüter am Flusse Sangaris in Lydien. 6. Phorbas, des Triopas Sohn, als Schlangen- und Drachentöter auf Rhodos, vgl. o. 3, 2424, 26, *Blinkenberg, Hermes* 50 (1915), 291 f. Der von *Hygin* genannte Urheber dieses Katasterismus, der Lokalhistoriker *Polyzelos von Rhodos,* hat, wie die Anknüpfung an den Triopas zeigt, offenbar nach *Hermippos* gelebt, Vermittler für *Hygin* nach *Robert* 228 war *Parmeniskos.* Die Geschichte selbst steht übrigens aus rhodischer Quelle auch bei *Diodor.* 5, 58, 4 f., aber mit dem Unterschiede, daß hier von dem gewaltigen Drachen, den Phorbas neben den wimmelnden Schlangen auf Rhodos töten soll, keine Rede ist. Der Drache wurde eben von *Polyzelos* nur eingesetzt, um dem gewaltigen Untier, mit dem Ophiuchos 40 am Himmel ringt, eine ausreichende Erklärung zu geben (nicht richtig von *Blinkenberg* a. a. O. 292 auf Kontamination innerhalb der Volkssage zurückgeführt).

[Der hellste Stern des Bildes hilft den unter ihm Geborenen durch die Epiphanie oder die Kraft des Asklepios bzw. des Sarapis — denn die Aegypter und die von ihnen abhängigen Astrologen sehen den Gott der Heilkunst in diesem Sternbild (s. *Cumont, Catal.* 5, 1 p. 210 adn. 1 und *Aristid.* 'Ἱερ. λογ. 4, 55 ff. p. 439 f. K.). Als Dekangott 50 erscheint Ophiuchos in mehreren Dekanen der Waage und des Skorpions, s. *Gundel* 5, 116 und 122. — Eine mystische Deutung der Astraltheosophen erklärt den Ophiuchos als die zweite Schöpfung, weil er mit der Schlange ringt und so die zweite Schöpfung als die Wiedergeburt durch Christus ankündigt: *Hippol. refut. omn. haeres.* 4, 48, 8 p. 71, 23 ff. *Wendland.* — Die Kinder dieses Sterngottes sind in Anlehnung 60 an den in ihm erschauten göttlichen Arzt Ärzte, Tiertöter, Botaniker und tüchtige Salbenfabrikanten (so *Hermes Trismegistos,* s. *Gundel* 5, 174 f.). Dagegen spinnt *Manilius* 5, 390 ff. die Wahrsagungen mehr aus der Bezeichnung des 'Schlangenhalters' heraus und läßt Schlangenbändiger und Schlangenbeschwörer unter dem Sternbild zur Welt kommen, vgl. dazu die Paraphrasen von *Firm.* 8, 15, 1 und 8, 26, 14. —

Die enge Verbindung des Ophiuchos mit dem Sternbild des Skorpions dürfte spätere Sterndeuter zu der Deutung desselben und der Begleitgestirne Herakles und Bootes als 'Ballistae' verführt haben, d. h. als Bedienungsmannschaft der Schleudermaschine. Denn der Skorpion ist bekanntlich ein Belagerungsgeschütz, das dem unbekannten Astrosophen diese merkwürdige Erklärung der 'drei Heroen' eingegeben haben dürfte (so gegen meine Ausführung *Gundel* 5, 242). Die planetarische Erfassung des Sternbildes erschaut in ihm das Temperament der Planeten Saturn und Venus nach *Ptolemaios*, s. *Boll* 5, 42, 14, doch hat diese Auslegung keine allzu nachhaltige Wirkung erzielen können.]

15. **Pfeil** (*Ὀιστός, Τόξον, Σάγιττα*, auch byzantinisch in der anonymen *Paraphonie der Tetrabiblos*, vgl. p. 38, 29 der Ausgabe v. J. 1635; [römisch *Sagitta, Telum, Iaculum* und auch *Iaculus*]): 4 Sterne *Catast., Hipparch*, 5 *Ptolem.*, davon der an der Spitze 4. scheinbarer Größe als *μοναχός* bezeichnet, der *ἐνσημότατος . . . ὁ εἷς* nach *Katast.*

Darstellung: befiederter Pfeil (*Arat.* 691), s. z. B. die im *Vossianus* bei *Thiele* 118 (hier in den Klauen des Adlers). [Auf den antiken Globen ist er nicht dargestellt, er fehlt auch meist in den Plani- und Hemisphären; eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt, ist er in einer Klaue des Adlers auf der Hemisphäre des *Vatic. Gr.* 1087 (s. Abb. 5), als Einzelbild befindet er sich in dieser Hs. neben dem als Krotus dargestellten Schützen (s. Abb. 16). Er fehlt öfters in mittelalterlichen Hss. Sonst erscheint er als langer, dünner und horizontal gerichteter Pfeil, dessen Spitze bald nach Westen, bald nach Osten gerichtet ist: *Hauber* 168 und *Saxl* 2, 211.]

Ursprung: unbekannt, kein babylonischer Name nachgewiesen, vgl. *Bezold* bei *Boll* 5, 136. Erwähnt wird er für uns zuerst von *Euktemon*, der wohl kaum das Sternbild des Schwans als Pfeil bezeichnet haben wird (vgl. zur Frage *Rehm, S.-Ber. Akad. Berl.* 1904, 105, *ders.* in *Boll, Griech. Kalender* 3, 28 Anm. 31).

Sternsagen: 1. Es ist der Pfeil, mit dem Apollon die Kyklopen tötet, weil sie für Zeus den Blitz, mit dem er Asklepios tötet, geschmiedet haben; wegen seiner Größe versetzt Apollon den aus dem Hyperboreerlande *μετὰ τῆς καρποφόρου Δήμητρος* zurückgebrachten Pfeil an den Himmel (zu diesem wunderbaren Pfeil, der auch den Abaris durch die Welt trägt, vgl. o. 1, 2809. 2815, *Corssen, Rh. Mus.* 67 (1912), 46 ff.). Ob eine Verbindung des Pfeils mit Demeter-Virgo beabsichtigt war (so *Corssen*) bleibt unsicher; im besonderen Fall hätten wir hier wieder einen der Katasterismen des *Hermippos* vor uns, der den *Herakleides* auch sonst anführt und bekämpft (s. *Corssen* a. a. O. 25). Die Sage nach den *Catast.* c. 29 (Rekonstruktion von *Rehm, Rh. Mus.* 67 [1912], 418; eine Randnotiz dazu [s. *Rehm* 420] beruft sich auf *Herakleides Pontikos περὶ δικαιοσύνης*; *Hygin. astr.* 2 c. 15 fin. mit ausdrücklichem Hinweis auf *Eratosthenes*. 2. einer der Pfeile des Herakles, mit denen er die Adler des Prometheus tötet (*Hygin.*).

[Das kleine Bild wird schon von *Euktemon* im *Kalender* in verschiedenen Phasen beachtet und mit Witterungsvoraussagungen verbunden. Die antiken Kalender berücksichtigen nur drei Phasen und schwanken naturgemäß in der Angabe der einzelnen Tage, je nachdem Aegypten, Attika, Italien oder Assyrien bei den Prognosen berücksichtigt werden. Der Spätaufgang wird für die zweite Hälfte des Februars notiert, der Spätuntergang für den Anfang Januar. Der Frühuntergang fällt in die letzten Tage des August und den Anfang September; s. die verschiedenen Ansetzungen im Index von *Wachsmuths* Ausgabe von *Lydus de ostent.* s. v. *sagitta* und *ὀιστός*. In den Geburtenvoraussagungen kommt der kriegerische Charakter des Bildes zum Ausdruck, es deutet nach *Hermes Trismegistos* auf Revolutionen (*Gundel* 5, 175). *Manilius* läßt konsequenter Pfeilschützen und Schleuderer unter ihm zur Welt kommen (5, 294 ff., vgl. auch *Firm.* 8, 12, 1). Die Pfeilsterne gelten als rote Sterne und sind in naheliegender Analogie mit Mars und zum Teil mit Venus in ihrer Wirkung gleichgestellt, s. *Boll* 5, 42, 16 und 56.]

16. **Adler** (*Ἀετός, Aquila, Ales Aquila, Vultur volans*): 4 Sterne *Katasterismen*, 9 + 6 *Ptolemaios*, von denen der hellste auch allein Adler heißt (*Ptol.*). Die sechs Sterne außerhalb des Bildes bilden nach *Ptolemaios* das Bild des Antinoos (*ἐφ' ὧν ὁ Ἀντίνοος* [s. u.]). [Im *Jugendkatalog* hat *Hipparch* 5 Sterne, davon bezeichnen die drei hellen Sterne den Leib und zwei schwache die Flügel: p. 196, 16 f. *Man.*]

Darstellung: sitzender Adler auf dem *Globus Farnese* und im *Vossianus*, s. *Thiele* 118. Bei den Arabern heißt er der fliegende Adler (*ἐσχημάτισται δὲ διαπεπταμένος τὰς πτέρυγας ὡς ἂν καθιστάμενος Katast.* [vgl. auch *Nonn. Dion.* 23 v. 297 *Αἰετὸς ταννσίπτερος*, dazu *Stegemann* 76]) im Gegensatz zu dem als 'fallender Adler' bezeichneten Sternbild der Leier. — Zeus auf dem Adler (vgl. u. 925) in den illustrierten Hss des *Michael Scotus* für den 'fallenden Adler' (s. *Boll* 1, 115 und die Abb., vgl. dazu die Brüsseler Bronze, Jupiterkopf mit Adler verbunden, die *Cumont, Festschr. f. Benndorf* 291 veröffentlicht hat, abgebildet auch *Rev. de l'hist. des relig.* 1910, Pl. I). — Statt des Pfeiles findet sich auch der Blitz oder eine Schlange in den Klauen des Adlers, s. das Titelblatt zu *Arat*handschriften: *Thiele* 90. 145 und *Cumont* a. a. O. 292, 1. [Im *Vatic. Gr.* 1087 ist er zweimal dargestellt, fol. 302 v ist er unter den beiden Eseln mit Jupiter gezeichnet, der auf ihm reitet und ein Szepter und eine große Fackel trägt (vgl. auch *Hauber* 168 f. u. *Saxl* 1, XIII); auf fol. 306 v. erscheint er vor dem Delphin als Adler, der zum Fluge ansetzt (vgl. *Saxl* 2, Tafel II). Die Hemisphäre zeigt ihn mit erhobenen Fittichen, unter der linken Kralle ist der Blitz als Schlange dargestellt, die sich in den Schwanz beißt (s. Abb. 5). Auf dem Planisphär ist er schreitend mit geschlossenen Flügeln ohne Attribut gezeichnet (s. Abb. 4). Die lateinischen illustrierten Hss zeigen die-

selben Varianten, der Adler sitzt mit geöffneten oder geschlossenen Schwingen oder fliegt mit ausgebreiteten Fittichen, der Pfeil ist nur gelegentlich in seinen Krallen, s. *Hauber* 168f., *Saxl* 2, 185. Die älteste Darstellung stammt aus der königlichen Zeit Pergamons: *Altert. v. Pergam.* VII 2 (1908) 303.]

Ursprung: Der Name ist zweifellos babylonisch (s. *Boll* 5, 136) 'Naru'. *Euktemon* und *Demokrit* haben ihn bereits so benannt, wie dann auch *Eudoxos*. [Ein Zeugnis dafür, daß einer der genannten Astronomen durch das babylonische Himmelsbild zu diesem Sternbild angeregt wurde, ist nicht beizubringen. Auch hier liegt es näher, daß der „Sperber" und die zahlreichen sperberköpfigen Sterngötter der ägyptischen Sphära das unmittelbare Vorbild sind.]

Sternsagen: 1. die häufigste (*Catast.* c. 30, *Hyg. astr.* 2 c. 16) deutet das Bild auf den Adler des Zeus, der den Ganymedes = Aquarius zu Zeus geraubt hat; dabei wird erinnert, daß ihn Zeus als seinen Lieblingsvogel erwählte, weil der Adler allein den Strahlen der Sonne entgegenfliegen könne und der Herrscher der Vögel ist. Zeus selbst unter der Verhüllung als Adler wird bei *Manilius* 5, 25 (*Iupiter alite tectus*) und *Antiochos* (vgl. *Sphaera* 114f.) in dem Sternbild gesucht: daher die oben genannte Darstellung als Zeus auf dem Adler. Etwas anders gedeutet schon von der Dichterin *Moiro von Byzanz* (*Athen.* 11, 491 B): es ist der Adler, der dem Zeusknaben Nektar bringt, den Zeus dafür versternt. — 2. '*Nonnulli*' bei *Hygin.* ebd. deuten ihn auf den von Hera als Adler versternten Merops, den König von Kos, der aus Trauer um seine Gattin, die Nymphe Ethemeia, sich selbst den Tod hatte geben wollen, vgl. die Literatur dazu o. 2, 2840. Da Merops der Sohn des Triopas heißt, so werden die '*nonnulli*', die hier genannt sind, wohl den gleichen Urheber bezeichnen sollen wie für die Deutung des Ophiuchos als Triopas, nämlich den Kallimacheer *Hermippos* (s. o. 922), der also auch hier wie bei Triopas eine Geschichte von der Rache einer beleidigten Gottheit (hier der Artemis an der Ethemeia oder wohl besser der Echemeia) hineinzog. — 3. *Aglaosthenes*, der Verfasser der *Naxika*, versteht nach *Hygin.* ebd. den Adler darunter, der dem Zeus auf Naxos bei dem Opfer vor dem Titanenkampf erschienen ist. — 4. Nach '*nonnulli*' bei *Hygin.* ebd. ist es der Adler, der auf Geheiß des Zeus der Aphrodite den Schuh wegnimmt und ihn nach Aegypten bringt, wo Hermes die vorher sich sträubende Aphrodite gewinnt. In dieser Hermesgeschichte wird von *Hygin* statt des Hermes mit '*alii autem Anapladem*' noch eine andere Gottheit — *Bursian* wollte daraus Anubion herstellen — erwähnt, dazu *Gruppe*, *Gr. Mythol.* 1332, 4, der vermutet, der Adler sei vielleicht ursprünglich Hermes selbst gewesen, den Zeus nach einer Version der Ledasage *Myth. Vat.* 1, 78 in einen Adler verwandelt habe. [Vgl. noch *Camillo Cessi*, *De Aquilae in sidus conversae fabula* (*Serv. Verg. Aen.* 1, 398), *Atti e Mem. dell' Acad. di Science di Padua* 24 (1908), 203—211 und *Rivista di storia antica* 12 (1908), 579.

Der Adler gilt als wichtiges Merkgestirn (*Arat* nennt ihn χαλεπός v. 314, vgl. auch v. 110 und *K. Schütze* 45), dessen Phasen insgesamt in den Kalendern seit *Euktemon* und wohl schon seit *Demokrit* vermerkt werden. Der Frühuntergang fällt in das letzte Drittel des Juli, der Frühaufgang in das erste Drittel des Dezembers; den Spätuntergang buchen die Astronomen am Anfang des Januar und Ende des Dezembers, den Spätaufgang in der zweiten Hälfte des Mai, s. die einzelnen Daten bei *Wachsmuth, Lydus de ostent.* s. v. *aquila* und ἀετός. Außerdem wird der hellste Stern Atair (α Aquilae) von *Ptolemaios* nach seinen verschiedenen Phasen für die einzelnen Breiten notiert, s. *Vogt* a. a. O. 58, 8 und das *Kalendarium des Antiochus* ed. *Boll, S.-Ber. Akad. Heidelb.* 1910, 16. Abh., S. 37. — Die Sterndeutung gleicht ihre Geburtsvoraussagungen wie üblich an die königliche Natur des Adlers an (vgl. *Procl. in Plat. remp.* ed. *Kroll* 2, 317, 8ff.: Δίιος γὰρ καὶ ὁ ἀετὸς καὶ ἐν ὕψει πετόμενος καὶ βασιλεύων τῶν πτηνῶν ...), es kommen also königliche Persönlichkeiten unter ihm zur Welt, aber auch Auguren und Mysterienanhänger und Großwürdenträger — diese Leitgedanken werden im einzelnen weiter ausgeführt, s. *Hermes Trismegistos* bei *Gundel* 5, 175, *Manil.* 5, 487, *Teukros* bei *Boll* 1, 50, 15ff. und *Firm.* 8, 16. 2. Vielleicht spielt *Properz* in der Widmungselegie des letzten Buches auf eine Prophezeiung aus dem Sternbild des Adlers an, wonach der eine der beiden kriegerischen Brüder, dem der Astrologe das Horoskop gestellt hat, in der Nähe des Legionsadlers fiel; der Sterndeuter dürfte vor der üblen Position des Adlers in der Genitur gewarnt und ein ähnliches Ende verkündet haben, vgl. *A. Dieterich, Kleine Schriften* 184. — Die Sterne des Adlers haben nach *Manilius* ein ähnlich rötliches Licht wie die des Dreiecks (5, 716), das dürfte auf die astrologische Gleichsetzung dieser Sterne mit Mars zurückgehen, die bereits *Eratosthenes* kennt (*Catast.* c. 43 über Mars: Πυρόεις δὲ καλεῖται· οὐ μέγας, τὸ χρῶμα ὅμοιος τῷ ἐν τῷ Ἀετῷ). *Hermes Trismegistos* und nach ihm *Ptolemaios* und der *Anonymos v. J. 379* weisen Atair und den ganzen Adler den Planeten Mars und Jupiter zu: *Gundel* 5, 175, *Boll* 5, 43, 17. 80, 30 und *Catal.* 8, 4, 177, 9ff., wo auch die Geburtsprognosen gegeben sind, die sich aus dieser planetarischen Zusammensetzung ergeben.]

17. **Delphin** (Δελφίν, Δελφίς, *Delphinus*). 9 Sterne nach der Zahl der Musen: *Katasterismen, Hipparch, Ovid. Fast.* 2, 118; 10 *Ptolem.* [Charakteristisch ist die Gestalt des Rhombos, welche leicht das Sternbild auffinden läßt, vgl. *Hipparch* 276, 11 *Man.* und *Ptol. Synt.* 2, 76, 4ff. *Heib.*

Darstellung: Als schlanker, haifischartiger Fisch erscheint er auf dem Planisphär des *Vatic. Gr.* 1087 (s. Abb. 4), dessen Schwanz bis zu den Hörnern des Steinbocks reicht. Ein dicker, delphinartiger Fisch ist es auf der Hemisphäre (ebd., s. Abb. 5), mit geöffnetem Maul, großer Kopfflosse und nach oben gebogenem Schweif zeigt ihn in rascher Bewe-

gung das Einzelbild fol. 306 v. (vgl. auch *Nonn. Dion.* 38, 371 ἕλιξ ὀρχήσατο Δελφίς). Eine Schlange mit Drachenkopf ist er auf der Karolingischen Hemisphäre (s. *Cumont, Astrologica, Rev. archéol.* 1 (1916), 12); auch in den illustrierten Hss des Mittelalters ist er zuweilen als ein Monstrum aufgefaßt, daneben erscheint er als gewöhnlicher Fisch, als Haifisch, als dicker monströser Fisch oder als Delphin, s. *Hauber* 161 und *Saxl* 2, 196.]

Ursprung: unbekannt; kein babylonischer Name bisher festzustellen (s. *Boll* 5, 136).

Sternsagen: 1. Nach *Eratosthenes* bei *Hygin. astr.* 2 c. 17, vgl. *Catast.* c. 17, *German.* 317 ist es der Delphin, der die zu Atlas geflohene Amphitrite zur Hochzeit mit Poseidon veranlaßte. 2. *Aglaosthenes* läßt ihn von Dionysos als Erinnerungsbild an seinen Kampf mit den tyrrhenischen Schiffsleuten an den Himmel versetzt sein. 3. '*Alii*' (*Hygin.* ebd.) sehen den Delphin in ihm, der den Arion aus dem Sizilischen Meer nach Tainaron getragen hat, [daher als *musicum signum* bezeichnet: *Schol. Germ.* 92, 12. 162, 7]. Über die Gleichsetzung des Arion mit Orion s. unten II. C, 2.

[Im Kalender sind alle vier Phasen bereits von *Euktemon* beachtet und mit Witterungsnotaten versehen worden. Der Spätaufgang fällt in die erste Hälfte des Juni, der Spätuntergang in den Januar; der Frühaufgang in die Mitte des August und der Frühuntergang in die letzten Tage des Dezember. Natürlich schwanken die einzelnen Tage je nach der Breite der Orte, wo die verschiedenen Astronomen ihre Beobachtungen machten, s. die einzelnen Belege im Index der Ausgabe des *Lydus de ostent.* von *Wachsmuth* s. v. *delphinus* und δελφίν. — Die Geburtsprognosen halten sich an die Natur des Delphin, es kommen also Schwimmer, Taucher, Seeleute, Musikkomponisten und Schlemmer zur Welt; das wird nach Belieben variiert, vgl. *Hermes Trismegistos* bei *Gundel* 5, 176, *Manilius* 5, 417 ff., *Teukros* bei *Boll* 1, 44, 26 ff., 45, 8 ff., 49, 26 f., *Firm.* 8, 15, 2. — Die Sterne vergleicht *Manilius* 5, 417 den roten Sternen des Adlers, *Ptolemaios* weist ihnen nach der Lehre der Älteren das Temperament von Saturn und Mars zu, s. *Boll* 5, 43, 18.]

18. **Füllen** (Ἵππου προτομή, der Name *Equuleus* scheint bei den Alten noch nicht gebraucht worden zu sein). Bei *Michael Scotus* heißt das Bild *Equus secundus* (*Boll* 1, 447 f. 542), [sonst heißt es in mittelalterlichen Hss *Equus minor*, singulär ist der Name *Equi praevii cisio* bei *Hermes*, s. *Gundel* 5, 176 f., arabisch *sectio Equi*, s. *Ideler* 112]. Es fehlt in der ganzen *Arat*literatur und in den *Katasterismen*, auch im *Hipparchkatalog* sowie in seinem erhaltenen Jugendwerk (über die Angabe des *Geminos* c. 3, wonach *Hipparch* das kleine Pferd geschaffen haben würde, vgl. *Boll* 2, 190 und 1, 117. 265). Der früheste Autor, der das kleine Pferd erwähnt — als ἡ κεφαλὴ τοῦ Ἵππου —, ist *Asklepiades von Myrlea* (*Boll* 1, 544. 546, *Catal.* 5, 1 p. 188, 22). *Ptolemaios* hat das kleine Bild in der *Syntaxis* mit 4 'schwachen' Sternen, in der *Tetrabiblos* fehlt es auch bei ihm.

Keine antike Darstellung erhalten! [Die mittelalterlichen Hss zeigen bald ein ganzes Pferdchen mit Flügeln und allen vier Hufen, bald nur eine Pferdebüste, der Kopf ist meist gesenkt und der Hals ungeflügelt: *Hauber* 169 und *Saxl* 2, 198 f.]

Ursprung anscheinend babylonisch, vgl. *Kugler, Erg.* 59 f. (Sisû = Pferd): 'Es kommt auch auf den babylonischen Grenzsteinen der abgeschnittene Pferdekopf vor, der sehr an die Ἵππου προτομή unseres Equuleus erinnert (so auf dem Grenzstein Nebukadnezars I, V R. 57)'.

Keine Sternsage, da das Bild wohl auf rein gelehrten Gebrauch beschränkt blieb (eine groteske Sternsage — Phaethon in das kleine Pferd verwandelt — hat sich *Michael Scotus* aus den *(Basler) Germanicus-Scholien* herausgesponnen (s. *Boll* 1, 542 f.). [Im Kalender wird das kleine Bild ebensowenig wie von der Astralreligion und von der Astrologie beachtet.]

19. **Pferd** (Ἵππος, [*Sonipes ales German.* 207, mittelalterlich: *Equus maior*]). Der Name des Sternbildes bei den griechischen Astronomen stets Ἵππος, erst die Astrologen bringen den mittelalterlichen *Pegasus* in Schwung, der dem Bilde geblieben ist (*Rehm, RE.* 6 S. 324). Zuerst hat diesen Namen *Asklepiades von Myrlea* (*Boll* 1, 544), bei den Römern *Germanicus* 207 ff. 222 u. ö. — 15 Sterne bei *Ovid. Fast.* 3, 458; 18 *Katast.* und *Hipparch's Katalog;* 20 *Ptolemaios.* Davon ist einer, 'der am Nabel', ein und derselbe mit dem 'auf dem Haupt der Andromeda': ὁ ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ κοινὸς τῆς κεφαλῆς τῆς Ἀνδρομέδας *Ptolem.*, kürzer ὁ κοινὸς Ἵππου καὶ Ἀνδρομέδας *Ps.-Ptolem.* = *Boll* 5, 30, 82, 7. 9 u. a., vgl. *Avien.* 476 [das geht bereits auf *Eudoxos* zurück nach *Hipparch.* 16, 3 ff. *Man.*, der auch die 'Füße' durch Sterne besonders markiert sein ließ.]

Darstellung: Halbfigur eines geflügelten springenden Rosses: *Globus Farnese, Vossianus* (*Thiele* 108), *Vat. Gr.* 1087 (s. Abb. 4 und 5); als Halbfigur auch von *Arat* 214 beschrieben. Auch *Hipparch* hat es trotz der Erwähnung der ἐμπρόσθιοι πόδες (*Thiele* 39) gewiß nur als Halbfigur gekannt, ebenso wie die *Katasterismen* und *Ptolemaios*, auch *Avien.* 471. 485 ff., *Nonn. Dion.* 38, 402. — Darstellung ohne Flügel fordert ein interpolierter Zusatz (s. *Rehm* ebd. und *Hannig, De Pegaso, Bresl. Philol. Abh.* 8, 4 S. 103 gegen *Boll* 1, 118 f.) in der *Kataster. Epitome*, der gegen *Arat* polemisiert: διὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν πτέρυγας ἀπίθανον δοκεῖ τισὶ ποιεῖν τὸν λόγον. Es wird damit auf die Tatsache hingewiesen, daß kein Stern die Flügel bezeichnet: tatsächlich ist auch bei *Eudoxos-Arat*, im *Sternkatalog* der *Katasterismen* und bei *Hipparch* wenigstens im erhaltenen Jugendwerk, das Pferd ungeflügelt, während bei dem Astrologen *Teukros* und bei *Ptolemaios* ausdrücklich von den Flügeln die Rede ist und bei letzterem Sterne danach bezeichnet werden. — Ob die seltsame nolanische Vase, *Reinach, Répert. des Vases* 1, 129 (Mond, Sterne und Flügelroß emporschwebend) das Sternbild des Pferdes darstellt, bezweifelt *Rehm* a. a. O. mit Grund. [Ebenso ist es fraglich, ob die Münzen mit dem Wappen der Achämeni-

den, welche den Pegasus weidend mit einem Stern im offenen Halbmond bringen, das Sternbild bezeichnen wollen, s. *K. Regling, Die griech Münzen der Sammlung Warren,* Tafel XXII 974, dazu *Boll, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 21 (1908), 112, 4 u. Abb. 102 und *Monnaies grecques, Coll. de Spencer Churchill* 14 (Genf 1929), 293. Weiteres Material gibt: *E. S. Cartney, The symbolisme of Pegasus on aera signata, Am. Journ. Arch.* 28 (1924), 66 f. und *Gundel, Burs. J.-Ber.* 143 (1934), 19 f. Die mittelalterlichen illuminierten Hss bringen zuweilen ein ganzes galoppierendes und geflügeltes Pferd oder den geflügelten Pferderumpf mit erhobenen Vorderhufen: *Hauber* 169 f., *Saxl* 2, 198.]

Ursprung: *Rehm* vermutet a. a. O., das Sternbild, das durch ein Viereck (die Sterne $\beta\,\alpha\,\gamma$ u. α Androm.) charakterisiert ist, sei ursprünglich als Standspur eines Vierfüßlers gedacht gewesen. — Der babylonische Name Ikū (für Pegasos + α Androm., welch letzterer Stern also auch dort schon *κοινός* oder zum Pegasos allein gehörig war) ist noch nicht gedeutet nach *Bezold* bei *Boll* 5, 137; vgl. auch *Kugler, Erg.-Bd.* 1, 59 über *Equus* und *Equuleus.*

Sternsage: 1. Nach *Catast.* c. 18 (vollständigere Fassung in den *Fragm. Vatic.* ed. *Rehm,* 2, 4 f.) und *Hygin.* 2 c. 18 sollte *Euripides* in der 'Weisen Melanippe' die Tochter des Cheiron, Hippe, aus Erbarmen von Artemis an den Himmel versetzt werden lassen, damit sie, die von Aiolos verführt worden war, der Entdeckung durch ihren Vater entzogen werde. *Welcker, Griech. Trag.* 49 und *Wünsch, Rh. Mus.* 49 (1894), 94 haben unter Zustimmung von *Rehm, RE.* 6, 325 und noch 1910 von *Jessen* (ebd. 8, 1688) angenommen, daß die Verstirnung von *Euripides* selbst erwähnt worden sei. Allein das von *Rabe, Rh. Mus.* 63 (1908), 146 aus *Joh. Diaconus* ed. *Herzog* neu herausgegebene Prologstück lehrt, daß Begründung wie die Art der Verwandlung in der Weisen Melanippe anders war: *κείνην μὲν οὖν | ξανθῇ κατεπτέρωσεν ἱππείᾳ τριχὶ | Ζεύς, οὕνεχ' ὕμνους ἧδε χρησμῳδός, βροτοῖς | ἄκη πόνων φράζουσα καὶ λυτήρια. | πυκνῇ θυέλλῃ δ' αἰθέρος διώκεται | μουσεῖον ἐκλιποῦσα Κωρύκιόν τ' ὄρος. | νύμφη δὲ θεσπιῳδὸς ἀνθρώπων ὕπο | Ἱππὼ κέκληται σώματος δι' ἀλλαγάς.* Darnach wurde sie nicht zur Rettung vor ihrem Vater verwandelt, sondern offenbar, weil sie den Menschen durch ihre Weisheit Heilung brachte, also wie bei *Hygin* ebd. '*nonnulli etiam vatem dixerunt fuisse*' (vgl. *Eur.* frg. 482. 484), *sed quod deorum consilia hominibus sit enuntiare solita* (*ἣ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προυμαντεύσατο* fr. 482), *in equam esse conversam*' —; sie ist nicht von Artemis verwandelt worden, wie es in den *Katasterismen* heißt, sondern von Zeus. Und sie ist nicht versternt trotz des *αἰθέρος*, sondern ein Sturmroß geworden (vgl. *Malten, Archäol. Jahrb.* 29 (1914), 198 ff.), wie es für die Geliebte des Aiolos sehr viel besser als eine Versternung paßt. *Πυκνῇ θυέλλῃ δ' αἰθέρος διώκεται* würde auch schwerlich einem Athener genugsam verdeutlicht haben, daß sie in das Sternbild verwandelt worden sei; obendrein heißt sie nun auch nicht *Ἵππος*, sondern, wie *Rabe* mit Recht aus *Clem. Alex. Strom.* 1, 15, 73 verbessert, Hippo, was nie das Sternbild bezeichnet hat. Aus dem *κατεπτέρωσεν* des neuen Prologs geht auch hervor, daß *Euripides* sie sich als geflügeltes Roß dachte, während das Sternbild erst spät so vorgestellt wurde. Darnach muß in den *Eratosthenes-Katasterismen* zu Unrecht ein Katasterismus dem *Euripides* beigelegt sein, der erst aus ihm — wohl eben auf Grund des Wortes *αἰθέρος* — gefolgert und dann von anderer unbekannter Seite (etwa von *Eratosthenes*?) durchgeführt wurde. Denn daß der Schluß des *Euripidei*schen Stückes Enthüllungen gebracht hätte, die *Melanippes* Erzählungen im Prolog bis ins einzelne widersprochen hätten, ist unmöglich anzunehmen. *E. Müller, De Graecorum deorum partibus Euripideis, R. V. V.* 8, 3 (1910) 101 ff. urteilt in der Hauptsache richtig; doch denkt er ohne Grund an Irrfahrten der Hippo ähnlich der Io und will die Version der *Katasterismen* in die Melanippe *δεσμῶτις* übertragen, was sich schon wegen der Unterscheidung der Gewährsmänner bei *Hygin* schlecht empfiehlt, noch mehr aber, weil dann *Euripides* selbst seine früheren (?) Worte und besonders das *αἰθέρος* spitzfindig ausgedeutet haben müßte. Die Versternung wird also auch der Melanippe *δεσμῶτις* nicht angehört haben. — Ganz sekundär ist der ätiologische Zusatz in den *Katasterismen,* Hippe sei derart versternt worden, daß sie Chiron als der Kentaur am Himmel nicht sehen könne, und verberge, um nicht als Stute erkannt zu werden, den hinteren Teil ihres Körpers. — *Kallimachos* (bei *Hygin.* a. E.) hat die Verwandlung durch Artemis etwas anders begründet: weil Hippe zu jagen aufgehört, in offenbarem Anschluß an *Hesiods* Erzählung von *Kallisto.*

2. *Arat.* 205 ff. hat das Bild wohl zuerst auf das helikonische Quellroß gedeutet: *εἴληφε δὲ τὴν ἱστορίαν παρ' Ἡσιόδου* (*Hes. Theog.* 286), heißt es im *Schol.* v. 205.

3. 'Andere' erst, wie die *Katasterismen* richtig sagen (verwirrt bei *Hygin*), haben in dem Quellroß des *Arat* den Pegasos, das geflügelte Roß des Bellerophon, gesehen, das nach seinem Sturz zum Himmel aufgeflogen sei; vgl. außer den *Katasterismen* auch das *Schol. Pindar. Ol.* 13, 130 *Drachmann* (*τὸν Πήγασον αἱ οὐράνιαι φάτναι τοῦ Διὸς ὑπεδέξαντο: κατηστερίσθη γάρ*); vgl. dazu o. 3, 1748. 1750 f. Bei *Ovid. Fast.* 3, 449 ff. und *Avien.* 489 ff. sind Deutungen auf Quellroß und Pegasos miteinander verbunden.

4. Ob der Hirsch der *Sphaera barbarica* etwas mit dem Pegasos zu tun hat, ist ganz unsicher [s. *Gundel* 5, 144, 2 und 239 f.]. — *Ἵππος* als altarabischer Sternname ist durch *Diodor von Samos* (über diesen *Berger, RE.* 5, 704 n. 39) bei *Ptolem. Geogr.* 1, 7, 6 bezeugt, vgl. *Boll* 1, 468, 1.

Der Pegasus erscheint zur Zeit des Kaisers Gallien als Feldzeichen der Legionen I und II Adiutrix und II Augusta; auf Münzen desselben Kaisers mit der Aufschrift Soli con(servatori) vertritt er offenbar, wie sonst der Adler, die Sonne: *Cumont, L'aigle funéraire des Syriens, Rev. de l'hist. des relig.* 65 (1910), 20 f.

[Den Spätaufgang hat *Euktemon* bereits in seinem *Parapegma* beachtet und auf den 12. August festgelegt, den Frühaufgang bestimmte er auf den 6. März, vgl. *Rehm, Das Parapegma des Euktemon, S.-Ber. Akad. Heidelb.* 1913, 3. Abh., S. 15. 22. Für den Frühaufgang bieten *Clodius, Columella, Ovid* und *Plinius* Daten, die zwischen dem 6. bis 21. März schwanken, s. den Index in *Wachsmuths* Ausgabe von *Lydus de ostent.* s. v. *equus* und *ἵππος*. Den Frühuntergang notiert *Eudoxos* am 6. September und vermerkt Westwind oder Nordwestwind als Begleiterscheinung. Andere Astronomen verlegen diese Phase nach *Geminos* auf den 5. bzw. 14. September (*Clodius*), s. *Rehm, Equus, RE.* 6, 326. — Als Geburtsgestirn verleiht er die dem Pferde und der Sage entnommenen Eigenschaften, er schafft also Stallknechte, Rossezüchter, Wagenlenker, Veterinäre, Saumknechte, Kräuterheilkundige, die Menschen und Tieren helfen u. ä., s. *Hermes Trismegistos* bei *Gundel* 5, 177, *Manil.* 5, 632 ff., *Teukros* bei *Boll* 1, 42, 10 ff. und *Firm.* 8, 17, 3. *Rhetorios* entnimmt aus der Eigenschaft des 'geflügelten' Pegasos die Prognose auf Habicht- und Vogeldresseure: *Catal.* 8, 4 p. 216, 15. Das Planetentemperament des ganzen Bildes ist aus Mars und Merkur zusammengesetzt, das wird auch für *α* Androm., d. h. für den mit Andromeda gemeinsamen Stern, und für die Schulter besonders hervorgehoben, s. die Zeugnisse bei *Boll* 5, 43, 19. 80, 30 und *Gundel* 5, 159. 177.]

20. **Andromeda** (*Ἀνδρομέδα, Andromeda*); der mit *ἀνήρ* zusammenhängende Name war für die Araber Anlaß zu seltsamen Deutungen: die Jungfrau, die keinen Mann erkennt (*ἄνδρα μὴ οἶδε Boll* 1, 428, 1 [daher in mittelalterlichen Hss: *Mulier catenata, quae maritum non vidit,* s. *Hauber* 170]); andrerseits (ebd. 442. 497, 2) kommt daher die hermaphroditische Darstellung in den arabisch beeinflußten Sterntafeln bei *Michael Scotus.* 20 Sterne *Katast.* und *Hipparch,* 23 *Ptolem.,* dazu der *κοινὸς Ἀνδρομέδας καὶ Ἵππου* (2. Gr.), den *Ptolemaios* bei Pegasos einträgt (vgl. dazu *Bezold-Kopff-Boll* 46 und schon *Arat* 206 f.; *Cicero Arat.* 210 f. [Zur Bildverschiebung in der antiken Astrothesie vgl. *Gundel* 5, 129. 178 f. — Besonders hervorgehoben wird seit *Eudoxos* der Gürtel, *Germanicus* bezeichnet v. 204 ihn als *zonula substricta,* das hat im Verein mit der Sage, nach welcher Andromeda nackt oder halbnackt dem Ketos ausgesetzt wird, dazu geführt, daß sie in den illuminierten Hss des Mittelalters zuweilen nackt oder nur mit Brusttuch und Gürtel bekleidet auftritt.]

Darstellung: an Felsen oder noch früher, vor *Euripides* (s. *Bethe* 426), an zwei Hölzern angeschmiedete Jungfrau mit ausgestreckten gefesselten Armen [näheres bei *Windisch* 24 f., vgl. aber *K. Schütze* a. a. O. 23 f.]. Schon bei *Arat* (v. 203) sind auch die Fesseln mit 'am Himmel', also versternt, Abb. *Thiele* 106. 154; *Saxl* 1, Taf. 7 [und die Darstellung auf der Salzburger Bronzescheibe bei *Saxl* 2, 25. Auf anderen Bildern werden auch auf den Felsen die Brautgaben dargestellt (s. *Saxl* 1, Taf. VII). Die mittelalterlichen Bilder zeigen sehr große Varianten in der Auffassung der Gestalt der Andromeda, die gehend, liegend, stehend oder schwebend gezeichnet wird, sie ist nackt, halbbekleidet oder in langem Gewand dargestellt. Dazu kommen die vielen Varianten, zu welchen die mannweibliche Auffassung geführt hat; die antiken Hölzer entarten zu Bäumen, die Ketten zu Schlangen u. a. m., vgl. *Saxl* 2, 184, *Hauber* 170 ff. Zur Frau im Schiff ist sie in der Dekanreligion geworden: *Gundel* 6, 117 f. 151 f.]

Im *Steinbuch* des Königs *Alfonso X.* (1250) sowie in desselben *Sternbuch Vatic. lat.* 8174 (vgl. zu ersterem *Boll* 1, 431, zu letzterem *Saxl* 1, 95 ff.) werden stets zwei Fische, einer vor ihrer Brust, der andere zwischen ihren Füßen gezeichnet, und arabisch (s. *Ideler* 124 ff.) heißt der helle Stern über dem Gürtel 'Bauch des Fisches'. [Das hat schon in der hellenistischen Astrologie das neue Bild des Fischers veranlaßt, der auf einem Felsen sitzt und Fische fängt, s. *Gundel* 5, 243 f.] An antike Tradition wird man trotz der Fische um Andromeda und Ketos auf der Berl. Hydra, abgeb. o. 3, 2053, nicht denken dürfen, sondern an eine etwas größere Ausdehnung des an den Gürtel der Andromeda reichenden nördlichen Fisches bei den Arabern.

Ursprung und Sternsage s. Kassiopeia; über die noch wenig klare Abgrenzung der jedenfalls ganz anders gedeuteten Sterngruppe im Babylonischen s. zu Kassiopeia. [Ketten und angekettete Sternwesen finden sich seit alter Zeit im ägyptischen Himmelsbild, s. *Zinner, Die Sternbilder d. a. Äg., Isis* 48 (1931), 94 ff.; sie mögen mit eine Veranlassung gewesen sein, die „angekettete" Andromeda dem griechischen Mythenkomplex einzufügen.]

Ganz späte und bedeutungslose Variante (um die verpönte Darstellung der menschlichen Gestalt zu vermeiden) ist die Zeichnung der Andromedagruppe als Meerkalb auf einer türkischen Sternkarte, die *Scaliger* kannte (*Boll* 1, 110, 1).

[Im *Kalender* kommt der Andromeda als einem zu nördlich liegenden Sternbild keine besondere Bedeutung zu. Nur der Untergang, der auf Ende August und Anfang September datiert wird, ist gelegentlich erwähnt, *Metrodoros, Columella* und *Clodius* notieren dazu Südwind, Windänderung und zuweilen Regen (*Lydus* ed. *Wachsmuth* 145, 1. 5, 297, 2, 310, 5). — In der Astralmythologie wird Andromeda als Seele von Kepheus = Adam und Kassiopeia = Eva gedacht, der sich der als Logos gedeutete Perseus naht: *Hippolyt. refut. omn. haeres.* 4, 49, 1 p. 73, 14 ff. *Wendland.* — Die hellenistische Sterndeutung nutzte die Auffassung der am Himmel in Fesseln versternten Andromeda dahin aus, daß ihre Kinder in erster Linie es mit Ketten und Fesselung zu tun haben; sie schafft also ans Kreuz Geschlagene, solche, die von den eigenen Verwandten preisgegeben und niedergeschlagen werden. Sind gütige Sterne in der Geburtsstunde in der Nähe der Andromeda, dann werden diese drohenden Schicksale abgelenkt, aber das Gefängnis harrt doch der Erdenbürger, die in ihrer Stunde zur Welt kommen. Eine schwerwiegende Schicksals-

spende kommt naturgemäß dem Teilbild der Andromeda, den Ketten, zu, die natürlich auf Gefangenschaft und Ketten hinweist: *Catal.* 8, 4, 244, 6 (*Balbillus*), 8, 1, 248, 17, *Gundel* 5, 178 f., *Manil.* 5, 620 ff. und *Teukros* bei *Boll* 1, 41, 21 ff. Wenn die Texte unzüchtige Menschen gerade der Andromeda als Sternkinder zusprechen, so dürfte die bildliche Darstellung dazu den Anlaß gegeben haben, welche Andromeda nackt dem Ketos ausgesetzt sein lassen. — Nach der planetarischen Erfassung der Sternbilder hat Andromeda dieselbe Wirkung wie Venus; der mit Pegasus gemeinsame Stern α Androm. hat die Doppelnatur von Mars und Merkur: *Catal.* 5, **1** p. 201, 26. 223, 21, *Boll* 5, 43, 20.]

21. **Triangel** (*τρίγωνον Eudoxos* [*Hipparch.* 16, 5 *Man.*], *Hipparch., Ptolem., Valens; δελτωτόν Arat., Kataster., German., Hygin., Avien.*). In den Handschriften war die Bezeichnung durch Δ üblich, daher ist nicht immer sicher zu entscheiden, ob **δελτωτόν** oder **τρίγωνον** zu lesen, vgl. z. B. die Variante im *Hipparchischen Katalog,* wo P und M, jetzt *Paris. Gr. suppl.* 387, *τρίγωνον*, A dagegen *δελτωτόν* schreibt). [Die Römer behalten die griechischen Namen bei; *triangulus,* die übliche mittelalterliche Benennung (*Saxl* 2, 214) und *triangulum* findet sich im Altertum selten (vgl. aber *Schol. Germ.* 5 und 9, p. 145, 1—18: *Latini ob proprietatem formae triangulum vocant*), ferner *Gundel* 5, 179 f.]. 3 Sterne *Katast., Hipparch.,* 4 *Ptolem.,* auch das Bild im *Vossianus* (*Thiele* 109).

Darstellung: gegen die Astrothesie im *Vossianus* als gleichseitiges statt als gleichschenkliges Dreieck gebildet (*Thiele* 109). Auf dem *Globus Farnese* fehlt das kleine Bild, das dort wohl durch Farbe wiedergegeben werden sollte; ebenso aber auch auf der *Planisphäre* des *Vatic. Gr.* 1087 (s. Abb. 4). [In den Einzelbildern erscheint es hier fol. 304 als ein auf der Basis stehendes Dreieck, um das weitere Dreiecke gezogen sind, dazwischen sind Wellenlinien gezeichnet. Die mittelalterlichen Illustratoren variieren das Bild und zeichnen es liegend, auf der Spitze oder auf der Basis stehend; das gleichseitige Dreieck wird gelegentlich durch ein rechtwinkliges oder stumpfes ersetzt (*Hauber* 172, *Saxl* 2, 214). Von antiken Darstellungen kenne ich nur das Bild auf der Salzburger Bronzescheibe (s. *Saxl* 2, 25). Der Triangel ist als gleichseitiges Dreieck gegeben, das auf der Basis steht, um dieses ist ein zweites Dreieck gelegt, der Zwischenraum durch Ornamentik ausgefüllt; allerdings ist die Lage astrognostisch falsch, da es nicht zwischen den Fischen und der Andromeda, sondern zwischen Widder und Andromeda liegt, vgl. *E. Weiss, Zur Salzburger Bronzescheibe, J.-Hefte d. österr. Arch. Inst.* 6 (1903), 36].

Ursprung: die Gewohnheit, Sterne zu geometrischen Figuren zusammenzufügen, ist, wie o S. 917 gezeigt, schon babylonisch. Auf einem babylonischen *Planisphär* (*K* 8538), vgl. *Bezold-Kopff-Boll* 40, ist neben Dilgan = Pegasus + α Andromedae ein Dreieck und entgegengesetzt ein zweites (= β ϑ λ Piscium?) dargestellt. Das babylonische Wort 'Ipinnu' heißt jedoch nach *Bezold* (bei *Boll* 5, 137) Schöpfmaschine; für α Triang. gab es einen besonderen Namen, Ur . bar . ra = Leopard . — Die Bedeutung des Dreiecks liegt, wie *Arat.* 236 f. und die *Schol.* zu v. 235 sowie die *Katasterismen* und *Germanicus* 234 andeuten, darin, daß es als ein deutliches Zeichen (*ἐπίσημον*) die schlecht sichtbare Konstellation des Widders, des Anfangs des Tierkreises, zu finden erleichtert. Bei den Babyloniern ist es als 'der Führer der Sterne von der Gottheit En. lil', d. h. der nördlichen Sterne hervorgehoben; in *Ptolemaios'* Sternverzeichnis steht es umgekehrt unter diesen an letzter Stelle. [Demnach ist also auch bei diesem Sternbild eine babylonische Anregung ausgeschlossen; vgl. u. S. 1033].

Sternsage: 1. Zeus hat den Anfangsbuchstaben seines Namens (*Διός*) als ein *ἐπίσημον* an den Himmel setzen lassen, um die Auffindung des Widders zu erleichtern (*Catast., Schol. Arat.* 235, *Hygin. astr.* 2 c. 19) [vgl. *Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie* 22, 1].

Möglich scheint mir, daß diese gelehrte Sternsage auf *Arat.* 10 *αὐτὸς γὰρ τά γε σήματ' ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν* fußt. Urheber unbekannt, es sei denn *Eratosthenes* selbst, auf den vielleicht die Vermittlung des *Hermes* führen könnte.

2. Ein himmlisches Abbild Aegyptens, s. die gleichen Autoren, auch *German.* 235; oder Siziliens oder eines der drei Erdteile (*Hygin*).

[In der Astrometeorologie kommt dem Trigonum keine besondere Bedeutung zu, ebensowenig in der Astralreligion und in der Astrologie. Nur *Hermes Trismegistos* gibt auch ihm Sternkinder; Landleute, Architekten, Steinmetzen, alle die es mit ehrenvollen Arbeiten, die die Häuser betreffen, zu tun haben, Hersteller von Untergewändern und überhaupt jeder Art von Kleidern sowie Schuster sind die Schicksalsgenossen dieses Sterngottes: *Gundel* 5, 179 f. und *Boll* 1, 42, 6 ff]

B. Die Sternbilder des Tierkreises.*)

1. **Widder** (*Κριός, Aries* [die einzelnen Varianten sind verzeichnet von *Gundel, Krios, RE.* 11, 1869 ff. und von *Dittmann* im *Thes. Ling. lat.* s. v. *Aries*]): 17 Sterne *Katast., Hipparch.,* 13 (+ 5 *ἀμόρφωτοι* außerhalb des Bildes *Ptolem.,* andere Astrothesie des *Hipparch* aus *Ptolemaios* ersichtlich, vgl. *Thiele* 70. Kein Stern über 3. Größe. Die besondere Bedeutung des Widders beruht darin, daß er zu allermeist, namentlich bei den Astrologen, als der Führer des Zodiakos gilt, vgl. *Diels, Doxogr.* 196, 3, *Boll, Studien über Cl. Ptolem.* 166: er ist das Gestirn des Frühlingsanfanges. [Wahrscheinlich ist er schon von *Hipparch* nach dem Vorbild der ägyptischen Priester an den Anfang des Zodiakus gestellt worden (*Gundel* a. a. O. 1877); im *Thema mundi* beherrscht er aber nicht den Aszendenten, sondern das Mesuranema, so auch auf der *Tabula Bianchini*

*) [Zur Terminologie, zur Frage der Herkunft und zur antiken Literatur s u. III; die religiöse Bedeutung der Tierkreisbilder ist u. VI § 4 erfaßt, zur Ikonographie des Zodiakus s. u V.]

und auf der Marmorplatte *Daressys* (s. *Boll* 3, Tafel XVII f.), daher auch das Beiwort *κόσμου μεσουράνημα Val.* 5, 26 *Kroll, Rhetor. Catal.* 7, 194, 18, ferner *μεσόμφαλον ἄστρον Ὀλύμπου* bei *Nonn. Dion.* 1, 181 und *κέντρον ὅλου κόσμου* ders. 38, 268. Auf den ägyptischen Tierkreissärgen steht er meist neben dem Nabel der Himmelsgöttin Nut (z. B. *Boll* 3, Tafel II; vgl. auch die Auslegung von *Stegemann* 1, 31 und 57.]

Darstellung: fast ganz springend mit zurückgewendetem Kopfe, vgl. *Gaedechens, Der marmorne Himmelsglobus . . . zu Arolsen*, Göttingen 1862, 16 und *Thiele* 70, vgl. 59. 108. Im *Vossianus* und auch sonst nicht selten (z. B. *Vatic. Gr.* 1291, vgl. *S.-Ber. Ak. München* 1899, 119) springt der Widder durch einen Reifen, den *Thiele* als Kolur der Tag- und Nachtgleiche deutet (107). [Vgl. die Abbildung bei *Boll* 4, 29, der Reif wird als *cinctus Arietis* zuerst in den *hermet*ischen Texten erwähnt bei *Gundel* 5, 52. 3. 6. *Valens* bezeichnet ihn I c 2 p. 2, 8 *Kroll* als *ζώνη*; die mittelalterlichen Widderdarstellungen mit und ohne den Gürtel und die weiteren Varianten verzeichnet *Hauber* 172 f., *Saxl* 2, 174, die antiken Varianten beschreibt *Cumont* 1060 und *Gundel, Krios* a. a. O. 1876 f. Die älteste Darstellung aus der Zeit *Hipparchs* zeigt den Widder in ganzer Gestalt und springend: *Altert. v. Pergam.* 7, 2 (1908) 2, 303.]



Abb. 13. Tierkreis (nach *Vatic. Gr.* 1087).

Ursprung: auf griechischem Boden hat das Sternbild zuerst (s. *Plin.* 2, 31 und dazu *Boll* 1, 191 ff.) der alte Astronom *Kleostratos von Tenedos* (nach *Diels, Fragm. d. Vors. zu fr.* 4 um 520 v. Chr.) eingeführt. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß *Kleostratos* zuerst das sehr wenig deutliche Sterngebilde unter diesem Namen zusammengefaßt hat. Leider ist es immer noch nicht sicher, ob die Babylonier hier einen Widder gestaltet haben. Nach *Bezold* (*Boll* 5, 135) heißt das babylonische Tierkreisbild Agru = Mietling (?), vgl. *Kugler, Erg.-Bd.* 217, der die gleiche Übersetzung gibt. Auf den babylonischen Grenzsteinen findet sich ein von *Hommel* als Widderdämon gedeutetes Tier, vgl. dazu *Boll* 1, 205. [Sehr wahrscheinlich sind die Griechen zu diesem künstlichen Sternbild durch ägyptische Vorbilder inspiriert worden. Zwei hintereinander schreitende Widder kennzeichnen im Grabe Ramses IV. den 25. und den 28. Dekan; von ihnen entspricht der 25. Dekan dem 1. Dekan des hellenistischen Tierkreisbildes des Widders; *Manilius* führt demgemäß in seiner zodiakalen Aufteilung der Zehnerbezirke als ersten Dekan des Widders diesen selbst als Herrn des Segmentes auf. *Daressy* erkennt in ihm den Widder des Ammon, das Symbol Thebens und von Diospolis, s. *Gundel* 6, 331 und 333 und Tafel 3 a. B, wo im Grabe des Senmut (15. Jahrh. v. Chr.) ebenfalls bereits die zwei Widder als Dekangötter erscheinen. Mit dem widderköpfigen Jupiter Ammon verbinden das Zodiakalbild auch *Leon* nach *Hygin. astr.* 2, 20 p. 61, 21 ff. *Bu.*, *Lukian. de astrol.* 7 und *Procl.* in *Plat. Tim.* 21 E (= 1, 96, 17 *Diehl*): *ὃν* (sc. *Κριόν*) *ἐκεῖνοι διαφερόντως ἐτίμων διά τε τὸν Ἄμμωνα κριοπρόσωπον καθιδρύμενον, καὶ ὅτι γενέσεως ὁ Κριὸς ἀρχὴ καὶ ὅτι ταχυκινητότατός ἐστιν, ὡς περὶ τὸν ἰσημερινὸν κατηστερισμένος.*]

Sternsagen: 1. Der Widder des Phrixos und der Helle (*Catast.* c. 19, *Hygin. astr.* 2 c. 20, *Ovid. Fast.* 3, 851 ff., *Val. Flacc. Argon.* 5, 225): der Hinweis auf das goldene Vlies, das sich der Widder selbst abzieht, bevor er sich zu den Sternen erhebt, oder das nach der anderen Version (*Schol. Arat.* 225, hier dem *Eratosthenes*, d. h. den *Katasterismen* zugeschrieben, während ihm *Hygin* gerade die erstgenannte zuspricht: nach *Robert, Proleg.* 14 s. beide in die alten *Katasterismen* gehörig) Phrixos nach seiner glücklichen Rettung dem Aietes zum Geschenk übergibt, soll die Lichtschwäche der Sterne des Widders erklären. *Hygin* hat eine Variante, die das Sternbild kalendarisch verständlich machen will: sein Abbild wird von *Nubes* (*Νεφέλη*) unter die Sterne versetzt und hat jene Zeit des Jahres inne, wo man sät, und das deshalb, weil Ino das geröstete Getreide eben zu jener Zeit gesät hatte; diese klägliche Erfindung gehört nach *Robert* (p. 15) dem *Hygin* selbst. [Die näheren Einzelheiten und Belege findet man bei *Gundel, Krios* a. a. O. 1874 f. Nach dem *Schol. Germ.* p. 143, 8 ff. ist er der Sohn der Theophane, der Tochter des Bisaltes, und des Poseidon, der in Widdergestalt der in ein Schaf verwandelten Theophane beiwohnt und den *Aries Chrysomallus* erzeugt; diese Fabel ohne Bezug auf die Verstirnung erzählt ausführlich *Hygin. fab.* 3 und 188, weiteres bei *Göber, Theophane, RE.* 5 A, 2089 f.]

2. *Hermippos* bei *Hygin.* ebd. läßt den Dionysos auf seinem Heereszug nach Afrika vor dem Verdursten in der Wüste durch einen Widder gerettet werden; Dionysos errichtet darauf dem Zeus einen Tempel. Der Widder als Führer des Heeres soll zugleich den Widder als Führer der zwölf Sternbilder des Zodiakus verständlich machen (s. *Nigidius fr.* 89

= *Schol. Germ.* 80, 8 *Breys.*, mit *Hermippos* vielleicht aus gemeinsamer Quelle, wenn nicht aus *Hermippos* selbst, vgl. *Boll* 1, 371, 5[, *Gundel, Krios* 1875, 39 ff.]). Die Erquickung des Heeres deutet auf die Wiederbelebung der Welt im Frühling zur Zeit, wenn die Sonne im Widder ist.

3. Zu Ehren des Dionysos als Begründers der Viehzucht ist der Widder versternt: so im Anschluß an eine andere Geschichte des *Leon* (von Pella), *qui res Aegyptiacas scripsit* (*Hygin* am Schluß des Kapitels, vgl. *Maaß, Anal. Eratosth.* 137, *Boll* 1, 216 [*Gundel, Krios* a. a. O. 1876, 6 ff.]).

[4. Mit dem goldenen Lamm des Thyestes steht der Widder nach *Lukian. de astrol.* 12 in innerem Zusammenhang: Thyestes hat zuerst den Menschen den verstirnten Widder gezeigt, und daraus ist sekundär der ganze Mythus vom goldenen Lamm, um das sich Atreus und Thyestes streiten, entstanden. — 5. In der sog. *Sphaera des Empedokles* teilt Krios selbständig Tag und Nacht als oberster Richter in gleiche Hälften und gebietet über den Wechsel von Sommer und Winter, wohl eine Übertragung der Funktion des Helios an eine ägyptische Gottheit des Sonnenlaufes und des Totengerichtes: v. 43—94 p. 162 f. *Maaß*, dazu *Firm.* 2, 10 und *Wieck, Sphaer. Empedocl., quae dicitur, recens.* Diss. Greifsw. 1897, 10 f.]

Athena: [als Sternbild zuerst in den *hermet*ischen Texten nachzuweisen, s. *Gundel* 5, 50, 26 (*dea Pallas*), von ihnen ist *Manilius* 2, 430 und der Astrologe *Teukros* abhängig] s. *Boll* 1, 270 ff.; weitere Zeugnisse *Proklos Tim.* 23 E und 30 E, *Lapid. Grecs* 2, 176, ferner *Gerhard, Archaeol. Zeitung* 8 (1850) Taf. XV, ebd. 7, 22 und 8, 149 ff. (Athena auf oder mit dem Widder; auf einer Gemme Athena auf den zwei gegenüberliegenden Sternbildern Widder und Waage sitzend); etwas anders zu deuten *Verg. Aen.* 11, 259, vgl. *Serv. Dan.* zu der Stelle und *Boll* 1, 271, *Kopp, Palaeogr. crit.* 3. 6 f. Aus einem Teil dieser Zeugnisse geht hervor, daß Athena im Sternbild des Widders lokalisiert wurde, dessen astrologische *tutela* ihr ebenfalls zustand (*Boll* 1, 374). Den Anlaß dazu, Athena hier einzufügen, hat wohl die Perseusgeschichte gegeben; das Gorgohaupt, das Perseus ihr übergibt, ist am Himmel zu sehen im Algol, unmittelbar über dem Widder, und nach *Eratosth. catast.* c. 15. 17. 22 ist der Katasterismus von Kepheus, Andromeda und Perseus ihr Werk. Dafür, daß Athena im Zusammenhang mit der Perseusgruppe versternt wurde, spricht besonders die Aufeinanderfolge bei *Teukros* 2 (*Boll* 1, 41 unter dem Sternbild des Widders): Athena, Kepheus, Perseus, Kassiopeia, Andromeda, Ketos — also die ganze Gruppe ohne Unterbrechung, dann erst das Deltoton. [Die in den *hermet*ischen Texten gegebenen Längen (3. und 4. Grad des Widders) führen zu Sternen im Bild der Andromeda, und zwar zu den Gürtelsternen, zu den Sternen im Viereck auf der Brust des Walfisches und zu den Sternen im Fluß — das Bild des Widders kommt schwerlich in Frage, da es nach griechischer Astrothesie z. B. nach *Ptolemaios* erst hinter dem 6. Grad des Zeichens beginnt. Wahrscheinlich sind Sterne des Walfisches nach Athene benannt; denn hier ist das ägyptische Sternbild des Krokodils lokalisiert, die alte Krokodilsgöttin Neith wird bereits von *Herodot* 2, 59 mit Athene gleichgesetzt, s. *Gundel* 5, 248. — Das Sternbild dürfte schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert im Abendland bekannt gewesen sein, dafür spricht die Eule, die auf dem Altar von Gabii bei dem Widder erscheint (*Cumont* 1056). — Nach den *hermet*ischen und den entsprechenden griechischen Wahrsagungen macht das Sternbild Athene: Weise, Künstler, Architekten und Bearbeiter von Seide, Berufe, die sowohl dem Charakter der Neith als auch der Athene entnommen sind (*Gundel* 5, 247 f.) — Das Bild der Athene und des Widders gilt als besonders wirksames Amulett bei den Athenern, s. *Mely, Lapid. Gr.* 2, 176, 15 ff., *Mesk, Wiener Studien* 20 (1898) 320, 10 ff., *Imhoof-Blumer* und *O. Keller, Tier- und Pflanzenbilder* 17, 46.]

2. **Stier** (*Ταῦρος*, Taurus [gelegentlich *Βοῦς* und *Bos*, so *Catast.* c. 14 p. 106, 10 und *Ovid. Fast.* 4, 712, *German.* 182; singulär ist die Bezeichnung als *Taurulus* bei *Petron.* c. 39, was mit *Süss, De eo quem dicunt inesse Trimalch. cenae sermone vulgari*, Dorpat 1926, 48 und 86, 59 der üblichen Deminutivform entspricht, welche die Römer in ihren Gestirnbezeichnungen anwenden; schwerlich richtig dagegen *de Vreese, Petron 39 und die Astrologie* (1927), 94 'junger Stier']): 18 Sterne *Katast.* und auch *Hipparch;* 28 + 2 unsichere hat das Bild des *Vossianus Thiele* 101, 32 + 11 *ἀμόρφωτοι Ptolem.* (darunter auch die Pleiaden; ein anderer Stern ist dem Stier mit dem Fuhrmann gemeinsam). Der bedeutendste Stern des sehr eindrucksvollen Bildes ist 'der am südlichen Auge', der helle der Hyaden 'rötlich' (*ὑπόκιρρος*), wie ihn *Ptolemaios* bezeichnet, 1. Größe, den die Araber Aldebaran = Stierauge (*α Tauri*) nannten; vgl. *Ideler* 136, *Boll* 5, 30, 1 und Register s. v. Aldebaran und Taurus, ferner 14, 5 über die für die Astrologie wichtige Tatsache, daß der rötliche Aldebaran und der rote Antares im Skorpion einander gerade gegenüberliegen (*ἀντίκεινται*); [dazu *Gundel* 5, 197 f.; die verschiedenen Aufteilungen und Charakterisierungen der einzelnen Sterne im Sternbild erläutert *Gundel, Tauros, RE.* 5 A, 54 f.].

Ursprung: Die Hyaden ergeben das Bild eines (allerdings sehr stark dreieckigen) Stierkopfes, etwa wie ein V und, da diese Figur durch einen so mächtigen Stern wie den Aldebaran, der das eine Auge darstellen kann, scharf hervorgehoben wird, so wird gewiß *Buttmann* 14 recht haben, wenn er die Ausgestaltung des Himmelstieres aus diesem dreieckigen Stierkopf hervorgehen ließ. Nur ist sie nicht deswegen, wie noch *Thiele* 13 meinte, griechischen Ursprungs, sondern babylonischen: Der Name des Bildes als 'Himmelsstier' steht für die Babylonier fest (*Boll* 5, 135). [Das läßt sich nun nicht mehr halten. In dem ältesten babylonischen Text, der zuerst zwölf Zeichen aufzählt und nach *B. Meissner, Babylonien und Assyrien* 2 (1925) 406 aus dem 5. Jahre des

Darius II. stammt, fehlt der Stier. Nach *F. Kugler, Sternkunde* 2, 2 (1924) 467 hatten die Babylonier an Stelle des Stiers ein 'Gestirn der Überschwemmung'. Für ägyptischen Ursprung tritt *Daressy* ein, was auch deswegen eine weit größere Wahrscheinlichkeit hat als die von *Boll* postulierte babylonische Herkunft des Sternbildes, weil auf den ältesten astronomischen Sternbildern der Stier mehrfach vorkommt und seit alters gerade in der Nähe dieses Tierkreisbildes die Sothiskuh lokalisiert ist, weiteres bei *Gundel* 6, 331. 336 und Tafel 26 ff. In Griechenland ist das Sternbild des Stieres bereits bei *Pherekydes* nachweisbar; *Demokrit, Euripides* und *Euktemon* kennen den Stier, *Eudoxos* und *Kallippos* rechnen mit ihm als mit einer bekannten Größe, s. *Gundel, Tauros* a. a. O. 53.]

Darstellung: Halbfigur eines ins Knie gesunkenen Stieres, der sich mit nach vorn wie zum Stoß gesenktem Kopf und mächtigen Hörnern gegen die Richtung des Tierkreises, also den Zwillingen zu, wendet. Vgl. z. B. *Globus Farnese* und *cod. Vossianus* (*Thiele* 201). Astronomisch unkorrekt erscheint er als ganzer Stier, z. B. auf dem athenischen Bilderkalender: *Thiele* 59 [weiteres Material zu den verschiedenen Darstellungen bei *Cumont* 1040. 1051 ff., *Hauber* 173, 22, *Saxl* 2, 175 und *Gundel* 6 Tafel 13, wo auf dem runden Tierkreis von Athen das *βούκρανον* erscheint (vgl. dazu die Darstellung auf dem Zodiakus in Hippone bei *Gaukler, Invent. des Mosaiques de la Gaule et de l'Afrique* 3 (1911) 11 Nr. 41 und *L. Malten, Der Stier in Kult und myth. Bild, Jahrb. Arch. Inst.* 43 (1928) 94 Abb. 2. 118 Abb. 53.



Abb. 14. Stier und Argo
(*Antiquarium der Staatl. Museen in Berlin*).

128 Abb. 66. 129 Abb. 60.] Die älteste Darstellung des Stiers, der in der ganzen Gestalt erscheint, wovon die hintere Partie von der *τομή* an dunkel gehalten ist, findet sich auf einem 0,15 m hohen, zweihenkeligen kantharosartigen Becher des Antiquariums der Staatlichen Museen in Berlin (s. Abb. 14). Die Photographie fand sich in *Bolls* Nachlaß ohne weitere Aufklärungen. *R. Zahn,* an den ich mich wandte und dem ich an dieser Stelle nochmals meinen Dank für seine vielfache Unterstützung sage, bemerkt mir dazu (brieflich 9. Mai 1935): 'Es freut mich wirklich sehr, daß das wichtige Stück, das ich 1903 in Paris ersteigert habe, nun endlich zu Ehren kommen soll. Es stammt aus Canosa. Malerei in Deckrot auf den schwarzen glänzenden Überzug gesetzt. Früher in der Sammlung des Frankfurters *Bourguignon* in Neapel; vgl. *Collection d'antiquités, Vases peintes etc.,* Vente II —14. Mai 1903, Paris, Arthur Sambon et C. et E. Canessa p. 26 Nr. 86: '*Scyphos. Navire et taureau nageant au milieu des ondes; derrière un astre; au revers astres et croix gammé ou svastika*'; Berlin, Antiquarium der Staatlichen Museen, *Inv. d. Vasen* 4500; *Führer durch das Antiquarium II. Vasen* von *K. A. Neugebauer* (1932) 172. Wenn an dieser Stelle gesagt wird: 'vielleicht die Argo vor dem Sternbild des Stieres', so scheint mir diese allzu vorsichtige Formulierung nicht nötig zu sein. Ich denke, die Deutung, auf welche *Fr. Cumont* und ich unabhängig voneinander gekommen sind, ist absolut sicher.' — Das nächst ältere Monument stammt nach vorsichtiger Schätzung aus der Zeit *Hipparchs* und zeigt den Stier ebenso wie den Widder in ganzer Gestalt (*Altert. v. Perg.* 7, 2 [1908] 303), und wohl in dieselbe Zeit ist die Vorlage des Diskus in Brindisi anzusetzen, der ebenfalls den Stier in ganzer Gestalt bietet, nur ihn an falscher Stelle hinter den Zwillingen bringt (s. *Kerényi, Anodos-Darstellung in Brindisi, Arch. f. Rel.-Wiss.* 30 [1933], 273). In ganzer Gestalt springend mit dem Kopf nach dem Widder oder liegend mit dem Kopf nach den Zwillingen gewendet bringen ihn die Innendeckel der Sarkophage aus griechisch-römischer Zeit, vgl. *Valdemar Schmidt, Sarkofager — Mumiekister, og Mumiehylstre i det Gamle Aegypten, Typolog. Atlas* (Kopenhagen 1919) 229, 1321. 230, 1330. 232, 1340. 233, 1344. Der Stier, der einen bärtigen Menschenkopf hat und durch einen Stern ausgezeichnet ist (*Babelon, Descr. hist. ... des monnaies de la Rép. Rom.* 1, 15 und 471), dürfte wohl den in den Stier verwandelten Zeus darstellen, der die Europa entführte (Horoskopgestirn des Caesar und der Julier, vgl. *v. Domaszewski, Abh. z. röm. Relig.* [1909], 3 ff. 6).

Sternsagen: 1. Das glänzende Bild verkörpert den Stier, der Europa zu Zeus durch das Meer aus Phoenikien nach Kreta getragen hat: *Catast.* c. 14, *Hygin. astr.* 2 c. 21, *Nigid. fr.* 90. Die Beziehung auf *Euripides'* Phrixos gilt nur der Erwähnung der Europa, nicht dem Katasterismus, *Ovid. Fast.* 5, 604 ff. (Jupiter selbst als Stier), ebenso *Nonn. Dion.* 38, 394: *νυμφίος Εὐρώπης* [weitere Beiträge gibt *O. Waser, Tauros* o. 5, 152 f. und *Gundel, Tauros* 56, 59 ff.].

2. Das Bild ist als Kuh zu fassen, zum Gedächtnis der Io von Zeus an den Himmel gestellt: *Catast.* ebd., in ähnlicher Manier wie die

Halbfigur des *Equus* in der Deutung als Hippe durch deren Scham erklärt wird, wird hier in der vollständigen Überlieferung beim *Schol. Germ.* BP p. 74 und 135 *Br.* und *Hygin* auf die Halbfigur hingewiesen, deutlicher bei *Ovid. Fast.* 4, 717f., der ebenfalls v. 719 und 5, 619f. die Deutung auf Io bringt. Unsicher ist der Bezug auf diese Sage auf einem schwer verstümmelten Relief in Augsburg, *Robert, Korr.-Bl. Röm.-Germ. Kommiss.* 1917 S. 181. [Das unmittelbare Vorbild dürfte wohl die Sothiskuh und die darin verkörperten Göttinnen Sothis, Hathor oder Isis gewesen sein, die in diesem Sternbezirk und auch sonst als kuhgestaltete oder kuhköpfige Sternwesen vorkommen.

3. Der Stier, den Pasiphae liebte, ist er nach dem *Schol. Germ.* 136, 1 *Br.* und *Schol. Arat.* 167. Endlich wird er noch als der Stier aufgefaßt, der von Kreta nach Marathon kam und von Theseus besiegt wurde (*Schol. Arat.* 167). Keine besondere Wirkung hatte der wohl spontane Einfall eines späteren Dichters, der nach *Schol. Germ.* 96, 11 ff. *Br.* mit dem Stier Orion kämpfen läßt.]

Als Hyaden (vgl. darüber o. 1, 2752 und besonders *Gundel, Hyaden, RE.* 7, 2615 ff.: der Singular Hyas später nicht selten ähnlich wie Pleias) wurden die 5 oder 7 Sterne bezeichnet, die das Stiergesicht bilden. Es ist natürlich eine vom Sternbild ganz unabhängige und, wie gleich gesagt werden mag, ursprünglich griechische Sterngruppe (kein eigentliches Bild). Die richtige Erklärung ist zweifellos die als 'Schweinchen'; daß das gleiche Bild unabhängig davon bei den Römern (*suculae*) entstanden sei, wie *Gundel* will (a. a. O. 2617), auf den ich im übrigen für alles Nähere verweise, ist unwahrscheinlich. Irrig ist sicher die im Altertum seit *Hellanikos fr.* 56 so häufige Deutung als 'Regensterne' (was sich auf den Spätuntergang Ende Oktober beziehen müßte, der aber als Ausgangspunkt für den Namen nicht einleuchtet; vgl. *Pfeiffer* 11) und vollends die Ableitung vom Buchstaben Y, die noch *Buttmann* 20 für die richtige hielt. Auch die Versuche unmittelbarer mythologischer Ableitung, für die ich auf *Gundel* a. a. O. 2617 f. verweisen kann, sind unhaltbar. — Die bei *Plin.* 18, 247 und daraus *Schol. Germ.* als volkstümliche Bezeichnung erwähnte Form '*sidus Paralicium*' setzt den Spätuntergang des Gestirnes (15. April für die Zeit Caesars) mit dem Fest der Parilia (20. April) in Verbindung.

Über die Sternzahl, die von 2 bis 7 schwankt, vgl. die Stellen bei *Gundel* 2618, vor allem die gelehrten *Arat*scholien zu v. 142. — Der Name *Λαμπαδίας* = Fackelträger für den hellsten Stern *α Tauri* = *Aldebaran*, der wohl aus ägyptischer Anschauung der Sterne als Lampen zu erklären wäre, ist bei *Ptolem. Tetrab.* 1, 9 nicht einstimmig überliefert; es begegnet statt dessen hier wie anderwärts die unmögliche Form *λαμπαύρας*, etwa *λάμπουρος*, Fuchsstern, von seiner rötlichen Farbe? (gegen *Boll* 5, 8 im krit. Apparat zu v. 16 und die Nachträge S. 156). [Dazu vgl. *Theokrit.* 8, 65 a. b. *ὦ λάμπουρε κύον* und das *Schol.* dazu (p. 211 *Wendel*): *λαμπουρὶς γὰρ ἡ ἀλώπηξ*. Nach dem *Astrologen vom J. 379* hat allein dieser Stern, der die Natur von Mars und Aphrodite besitzt, die doppelte Energie von allen anderen Sternen: *Catal.* 5. 1, 203, 14 ff. 8. 4, 180, 27; er gehört zu den königlichen Sternen und hat demgemäß eine überaus glückhafte Wirkung im Horoskop: *Firm.* 6, 2, 3.]

Im Kalender spielen dic Hyaden für den Bauern und Schiffer (vgl. *Eurip. Ion* 1156: *ναυτίλοις σαφέστατον σημεῖον*) infolge ihres Frühuntergangs Mitte November eine starke Rolle, wie schon *Hesiod*s Kalender zeigt: es ist daher ein Regen- und Sturmgestirn, wobei der Name in der Ableitung von *ὕειν* sich bequem zu deuten schien.

Darstellung: Im Gegensatz zu den Pleiaden, die ihre Sonderdarstellung fanden, weil sie außerhalb des eigentlichen Stierbildes liegen, konnten die Hyaden, die den Kopf des Stieres selbst bilden, nicht eigens dargestellt werden und fehlen auch auf den Globen und unter den Einzelbildern. Zwei Vasenbilder mit der Errettung der Alkmene vom Feuertod durch die (jedesmal nur zwei) Hyaden — fraglich, ob an das Sternbild dabei gedacht ist — s. o. 1, 2755 f. Über einen Sardonyx mit Dionysos, Chariten und 7 Sternen s. ebd. 2756 und unten S. 944. [In den mittelalterlichen illustrierten astronomischen und astrologischen Hss sind die Hyaden nicht figürlich dargestellt, ihr Name fehlt daher überhaupt in den Indices bei *Hauber* und *Saxl.*]

Sternsagen (für alles Nähere s. *Gundel* a. a. O.): 1. Aufgefaßt als Nymphen in der *Ps.-Hesiod*eischen Astronomie (*Hes. fr.* 14 *Rz.*).

2. bei *Pherekydes, fr.* 90 (*FGrHist.* 1, 84), die sieben Nymphen, denen Zeus den jüngeren Dionysos, der den Beinamen *Ὕης* in Dodona und auf Naxos führt, übergibt und die mit ihm vor Lykurg (anderwärts vor Hera) nach Theben fliehen oder zu Thetis: zum Lohn oder auch zur Rettung werden sie versternt.

3. Bei *Euripides* sind die Hyaden die drei Töchter des Erechtheus; die Tragödie dieses Namens, die ihren Opfertod darstellt, schloß, wie man aus *Arat.* 172 wohl schließen darf, mit ihrer Versternung.

4. *Myrtilos* nennt sie *fr.* 6 (*F. H. G.* 4, 458) die fünf Töchter des Kadmos.

5. Nach *Hygin. fab.* 182 sind es die sechs oder fünf Naiaden, die als Zeusammen versternt werden.

6. Nach *Musaios* bei *Hygin. astr.* 2, 21 p. 62, 21 *Bu.* sind die Hyaden und Pleiaden die Töchter des Atlas und der Aithra, die ob ihrer tiefen Trauer um ihres Bruders Hyas willen an den Himmel versetzt werden.

7. Bei *Claudian* 28, 170 ff. wurden die Hyaden mit den Heliaden, die um ihren Bruder Phaethon trauern, gleichgesetzt: das gehört zu jener von *Knaack, Quaest. Phaeth.* 50 ff. [vgl. o. 3, 2187 ff.] entwickelten alexandrinischen Sterndichtung von *Phaethon.*

Pleiaden (*Πλειάδες*, auch *Πλειάς*, *Pleiades* und *Pleias, Vergiliae*) das bekannte auffällige Sternbüschel (dreieckige Gestalt nach *Hipparch*), das für den Kalender eine außergewöhnliche Bedeutung besitzt (*Ilberg* o. 3, 2553 f.,

auf den überhaupt für alles, was hier nur kurz berührt wird, verwiesen sei). Gelehrte antike Auseinandersetzungen über das Sternbild: *Schol. Arat.* 254 ff., *Schol. Il.* 18, 486, *Asklepiades bei Athen.* 11, 488—494. Beim Frühaufgang im Mai soll mit dem Getreideschnitt, bei dem Frühuntergang (November) mit dem Pflügen begonnen werden; es teilt so das Jahr in zwei gleiche Hälften (*Ps.-Theophr. de signis* c. 6: *διχοτομεῖ τὸν ἐνιαυτὸν Πλειάς τε δυομένη καὶ ἀνατέλλουσα*, vgl. *Hygin. astr.* 2 c. 22 a. E., *Moiro* bei *Athen.* 11, 491 B *αἳ δή τοι θέρεος καὶ χείματος ἄγγελοί εἰσιν*). Für die Schiffer ist es nicht minder wichtig, vgl. besonders *Hygin.* a. a. O.: *Pleiades existimantur choream ducere stellis,* also als Führer am Sternhimmel, und: *hae quidem ampliorem ceteris habent honorem.*

Als Sternzahl der Pleiaden, die in Wirklichkeit über 40 Sterne sind, wird gewöhnlich sieben angegeben (vgl. *Arat.* 257, *Ovid. Fast.* 4, 170 *quae septem dici, sex tamen esse solent,* im Anschluß an *Arat* 259 f.; Einspruch dagegen erhebt *Hipparch.* 62, 8 *Man.*). Als die Sichelgottheit der großen Götter wird das Bild auch bei den Babyloniern bezeichnet: *Kugler, Erg.-Bd.* 1, 217; die sehr späte Gleichsetzung (*Proklos* zu *Hesiod. opp.* 381, *Gaisford PGM* 2, 241, 7) der 7 Sterne mit 7 Erzengeln, den gleichen wie den 7 Planeten, ist wohl diesem babylonischen Vorbild nachgedacht. [Die babylonische Bezeichnung der Pleiaden Mul. Mul ist heute noch nicht eindeutig erklärt, s. die umstrittenen Lesungen und Übersetzungen, nach denen bald 'Haare', 'Borsten', die sowohl zum Schwein als auch zum Esel passen, bald 'Wurfmesser' und 'Waffe in der Hand Marduks' in dem Wort erkannt wird, bei *J. Schaumberger, 3. Erg.-H. zu Kugler, Sternkunde* (1935) 336.] Übrigens haben die schärfsten babylonischen Beobachter nicht bloß 7, sondern — gleich modernen Beobachtern — 10 oder 12 mit bloßem Auge gesehen (*Kugler, Erg.-Bd.* 2, 218, auch das wird bei *Proklos* ebd. 245, 16 nachwirken, vgl. *Boll* 5, 84 Anm. 1; wohl auch bei *Alex. Aphrod.* in *Arist. Metaph.* 832, 33 *Hayd.* *τὴν Πλειάδα ἡμεῖς μὲν . . . δι' ἑπτὰ ἀστέρων καταστερίζομεν ... οἱ δὲ Χαλδαῖοι προστιθέασιν καὶ ἄλλους ἀστέρας καὶ τῇ Πλειάδι κτλ.* [Boll 1, 366] vorschwebend). Auf den griechischen Mythus hat aber diese Beobachtung, die gewiß nur wenigen bekannt gewesen sein wird, nie einen Einfluß ausgeübt. [Die astrologische Zwölfzahl der Pleiaden wird von *J. Schaumberger* a. a. O. 337 f. als das Resultat der 7 Pleiadensterne und der 5 Planeten erklärt; damit erledigen sich die Schlußfolgerungen von *Boll.*]

Die Sterne haben bei *Ptolemaios* alle nicht mehr als 5. Größe, während in Wirklichkeit einer (Alkyone) nach den Neueren 3. Größe ist.

Darstellung: Über den Versuch des gelehrten *Asklepiades von Myrlea,* die Tauben am Nestorbecher als die Pleiaden zu deuten, vgl. außer *Boll* 1, 544 und *Ilberg* a. a. O. 2557 *Adler, Hermes* 49, 41 ff. Die oben 3, 1026 abgebildete etruskische Spiegelzeichnung möchte ich gegen *Ilberg* mit *Küentzle* ebd. 1027 eher auf Hyaden + Pleiaden (letztere dargestellt durch einen Stern rechts vom Mond, während die übrigen das zugleich größere Bild der Hyaden leidlich genau geben) beziehen als auf die Pleiaden allein, mit denen sie gar zu sehr außer jedem Verhältnis sind. Eher können die 7 Sterne auf dem viel besprochenen Kameo (Literatur *Ilberg* 2558) recht wohl das besonders bekannte und dem Stier zunächst liegende Bild der Pleiaden meinen. Die mittelalterlichen Hss. der *Arat*literatur enthalten 7 wohlfrisierte Frauenköpfe als Pleiaden, vgl. die besonders gute Abbildung des *Vossianus Thiele* 113, wiederholt o. 3, 2559. Es scheint doch, daß auf astrologischen Globen diese 7 Köpfe ebenfalls begegneten, denn bei dem Astrologen *Antiochos von Athen* heißt die von *Boll* 1, 280 behandelte Stelle in der mir inzwischen bekannt gewordenen besseren Überlieferung des *Paris. Gr.* 2425: *ἡνίοχος, κεφαλαὶ ζ', δεκανοῦ σχῆμα καὶ ὑποκάτω αὐτοῦ κεφαλαί* (statt *ἡνίοχος, κεφάλαιον ζ' δεκανῶν σχῆμα καὶ ὑποκάτω αὐτῶν κεφάλαιον* der Hs. *Vatic. Gr.* 1056). Damit fällt auch die von *Ilberg* 2557 erwähnte vermeintliche Deutung des Bildes als 'sieben Dekane' weg. — *Manilius* oder seine Quelle hat offenbar bei der Deutung des Einflusses der Pleiaden (5, 164 ff.: Die unter ihrem Einfluß Geborenen werden die Schönheit ihres Gesichtes und besonders ihrer Haare sich angelegen sein lassen) sicherlich ein Bild wie das im *Vossianus* vor Augen gehabt (*Boll* 1, 380, 2: nicht umgekehrt ist, wie *Ilberg* 2560 mich mißverstanden hat, das Bild aus dem astrologischen Glauben hervorgegangen). [In den illustrierten Hss. des lateinischen Mittelalters sind die Pleiaden in verschiedener Weise dargestellt: in Halbfiguren und in Ganzfiguren, in Gruppen nebeneinander oder in Reihen übereinander; öfters ist eine Henne oder ein Hahn dazu gestellt, s. *Hauber* 206 f. *Saxl* 2, 210.]

Eine andere Auffassung des Sternbüschels, als einer Traube, ist selten bezeugt: zu *Schol. Arat.* 254 p. 385, 22 *M.*, *Schol. Il.* 18, 486, *Eustath. ad Il.* 1155, 48, *Anon. Vatic.* 1 vgl. *Boll* 1, 42 (irrig überliefert der Plural *βότρυες*), zu S. 122 bei *Boll* ist noch *Isidor. de rer. nat.* 26, 6 [und *Gregor. Turon. de cursu stellarum* a. a. O. c. 51] hinzuzufügen. Diese Darstellung wird nicht mit *Svoronos* (*Journ. d'archéol. numism.* 2, 76) auf Münzen von Mallos — zwei Trauben, dazwischen Pyramide — gefunden werden dürfen (dagegen *Thiele* 73, *Boll* 1, 122, 1, *Ilberg* 2558). Wenn dagegen auf den Münzen von Keos (*Svoronos* 226) eine Traube und ein Stern dazu gestellt ist, so könnten das die Pleiaden sein, zumal andere Münzen den Sirius darstellen und die Tatsache des Siriuskultes auf der Insel (vgl. *Nilsson, Griech. Feste* 7, *Pfeiffer* 13) sehr für eine astrale Deutung auch der Münzen mit Traube spricht: für die *ἀμπελοτρόφος Κέος* (*Bakchyl.* 6, 5) wäre gewiß auch eine Traube ohne solchen besonderen Sinn als Münzbild verständlich, aber der Stern weist doch sehr auf die astrale Bedeutung. Es ließe sich sogar vermuten, daß gerade auf Keos die sicher volkstümliche und sehr einleuchtende Auffassung der Pleiaden als Traube entstanden sein könnte; jedenfalls an einer Stätte, die Wein baute, vielleicht im Zusammenhang mit der

Deutung des Dionysos als himmlischen Stiers. — [Singulär ist die Auffassung und Bezeichnung des Gestirns als *Vita* im *Liber Hermetis Trismegisti* ed. *Gundel* 5, 53, 8, dazu 182 und 275 f., es dürfte sich wohl um eine ägyptische Dekangöttin handeln, dic in den Pleiaden erschaut wurde.]

Als Schwanz des Stiers werden die Pleiaden *a nonnullis astrologis* nach *Hygin. astr.* 2 c. 21 bezeichnet (vgl. *Nicander Ther.* 122 f., *Schol. Il.* 18, 486), was mit der Halbfigur des Stiers nicht in Einklang steht.

Sternsagen: Das Bild, das *Homer* und *Hesiod, Sappho* (allein neben dem Mond) und *Alkman* (*Πελειάδες*), so auch *Pindar* und *Simonides* (vgl. *Schol. Pind. Nem.* 2, 16) kennen und nennen, gehört zu den ältesten und vertrautesten Sternbildern der Griechen. Die Sternsagen, die sich daran geheftet haben, sind teils in Zusammenhang mit der ältesten Auffassung als Tauben, teils mit der als Mädchen entstanden (Näheres o. bei *Ilberg* über die Genealogie und die Namen der Mädchen [und *A. von Blumenthal, Hellanicea. De Atlantiade,* Diss. Halle 1913]).

1. Bei *Hesiod. opp.* 619 f. fliehen sie vor Orion ins Meer — eine echte Sternsage. Sie sind schon hier nicht mehr als Tauben, was gewiß das Ursprüngliche war, sondern als Töchter des Atlas (*Πληιάδων Ἀτλαγενέων* v. 383) von Orion verfolgt als Jungfrauen, was sie auch bei *Alkman* und *Pindar* sind. Ein Ausgleich zwischen den beiden Varianten (*Schol. Arat.* v. 254 und *Schol. Il.* 18, 486) läßt die verfolgten Mädchen zuerst in Tauben verwandelt und erst als solche in den Himmel erhoben werden. Die Mutter heißt Pleione oder Aithra (*Ilberg* 2550). Nach *Pindar. fr.* 74 *Schr.* verfolgt Orion die Pleione. — Im *Schol. Il.* 18, 486 sind sie Jagdgenossinnen der Artemis. — Im *Schol. Pind. Nem.* 2, 19 a. E. fliehen sie aus Furcht vor den Pfeilen des Herakles.

2. Eine andere Version (*Aesch. fr.* 312) läßt sie zwar wegen ihrer Trauer über die Leiden ihres Vaters Atlas versternt werden, aber als *ἄπτεροι πελειάδες*, als ungeflügelte Tauben: das ist derselbe Ausgleich wie vorhin [dazu *A. von Blumenthal* a. a. O. 8].

3. Es sind gleich den Hyaden die Schwestern des Hyas, die aus Gram um ihn sterben: s. o.

4. Ebenfalls gleich den Hyaden sind sie die Pflegerinnen des Dionysos: *Pherekydes* im *Schol. Germ.* 254 ff. (7 Töchter des Lykurgos von der Insel Naxos); die Angabe, die bedenklich einer schlechten Dublette zu der Erzählung über die Hyaden als Dionysospflegerinnen ähnlich sieht, verteidigt *Gruppe, Gr. Mythol.* 825, 3 mit nur zum Teil einleuchtenden Gründen; *Soph. Antig.* 1146 ist kein Grund, die *ἄστρα* gerade auf die Pleiaden einzuschränken.

5. Nach der Dichterin *Moiro* (bei *Athen.* 11, 491 B) sind sie die Tauben, die dem Zeuskind Ambrosia bringen wie der Adler den Nektar: er versternt beide zum Dank.

6. Zu einer besonderen Sternsage reizte der am wenigsten helle und schwer unterscheidbare 7. Stern der kleinen Gruppe. Dieser Stern ist entweder Merope, die sich aus Scham verhüllt, weil sie allein einem sterblichen Mann (Sisyphos) vermählt war (*Catast.* c. 13, *Ovid. Fast.* 4, 175 f., *Hygin. astr.* 2 c. 21 u. ö.): offenbar aus dem Namen Merope gesponnen [zur Quellenfrage (*Hellanikos*) s. *von Blumenthal* a. a. O. 5 ff.]; oder Elektra, die Stammutter des Dardanos, die nach dem Fall von Troia aus dem Reigen der Schwestern aus Gram flieht, und zwar in den Großen Bären oder vielmehr auf den Wagen, wo sie nun in dem Stern sitzt, den die deutsche Bezeichnung als Reiterlein über der Deichsel, die arabische als *al-suhā,* den Vergessenen, kennt. Griechisch ist für diesen Stern der Name *Ἀλώπηξ* überliefert, der Fuchsstern; *Windisch* 48 hat darin sinnreich den Ausgangspunkt der ganzen Kombination dieses Sternes mit den Pleiaden entdeckt: Fuchs und Tauben, also wohl ursprünglich ein Spähen des Fuchses nach ihnen. — *Arat* hat nach *Schol. Il.* 18, 486 (vgl. *Maaß, Aratea* 233 und *Comm. in Arat.* 229, 389 und 391. 7 ff.) im Epikedeion auf Theopropos die Geschichte von Elektras Entrückung — gegen die er selbst, offenbar später, in den *Phaenomena* v. 259 ff. Einspruch erhebt — berichtet, mit der Nuance, daß Elektra manchmal als Komet erscheine (vgl. *Hygin.* 64, 2 *Bu.*). — Die Sage von den heiligen Tauben des Zeus, die nie in voller Zahl die Plankten passieren können (vgl. o. 3, 2542 ff.), hat wohl kaum von Ursprung an etwas mit den Pleiaden und ihrem einen stets dunklen Stern (so mit Recht *Jessen*) zu tun. — Eine nicht klare Aetiologie gibt *Schol. Arat.* 254 p. 387, 25 *M.*: *φασὶ δέ, ὅτι μία τῶν Πλειάδων ἐκεραυνώθη· διὸ οὐ φαίνεται.*

[Die rein römische Auffassung der Sterngruppe als *Vergiliae,* die so viel wie Büschelsterne bedeutet, hat keine mythische Auslegung gefunden (zur Etymologie und Anwendung s. *Gundel* 1, 92). Die weiteren Deutungen der Sterngruppe sind: *cicindillae,* Leuchtkäferchen, Glühwürmchen, *massa,* wohl im Sinne von Sternhaufen (die Belege für beide Bezeichnungen bei *Gundel* 1, 93 und 3, 125), *Σάτιλλα*, wahrscheinlich Reisewagen nach *Hesych.* s. v. und *Ἅμαξα* nach *Eusebius v. Alex. Sermon.* 22 ed. *Migne* 86, 1, 453 B., dazu *Gundel* 5, 212, 1.

Die Pleiaden spielen ob ihrer Bedeutung als Zeitmesser und Regulatoren verschiedener Tätigkeiten auch in der Magie eine besondere Rolle. Sie sind den sieben Planeten gleichgestellte *ἀρχαγγελικαὶ δυνάμεις*, s. *Boll* 5, 83 f. und *στοιχεῖα κοσμοκράτορες τοῦ σκότους* im *Testam. Salom.* 8, 2 S. 31* *Mc Cown.* Vielleicht sind damit auch die sieben *οὐρανοῦ Τύχαι* in der sog. Mithrasliturgie gemeint, welche als sieben Jungfrauen in Byssosgewändern mit Schlangengesichtern und goldenen Szeptern erscheinen, sie sind die hochheiligen Wächterinnen der vier Säulen, vgl. *Pap. Gr. Mag.* ed. *Preisendanz* 1, 94, 661 ff. — Der heilige Engel (= Dekan?) der Pleiadengruppe *ζιζαυβιω* wird in der Traumforderung des *Pythagoras* usw. zur Offenbarung von Träumen beschworen, ebd. 2, 35, 795 ff.]

3. **Zwillinge** (*Δίδυμοι*, *Gemini*): 19 Sterne *Katast.* und *Hipparch,* 18 + 7 *Ptolem.,* 21 *Valens* (*Boll* 1, 285 ff.). Die zwei hellsten Sterne,

nach *Bayer* α und β, gewöhnlich Kastor und Pollux genannt, stehen an den Köpfen der Zwillinge: β ist viel stärker als α gefärbt und heißt bei *Ptolem. Synt.* ὑπόκιρρος (rötlich).

Darstellung: am häufigsten zwei nackte, sich an den Schultern umschlingende Jünglinge; ohne Attribute: *Globus Farnese, Athenischer Bilderkalender, Cod. Vindob.* 12600 (s. *Thiele* 158 [so zeigt sie auch die älteste mir bekannte Darstellung des Diskus von Brindisi bei *Kerényi* a. O.; vgl. auch *Mesomedes hymn.* V, 12 p. 22 *Horna* μορφὰν κρατερῶν Διδύμων ἴσαν]), *Planisphär der Basler Germ. Hs.* (*Thiele* 167); mit Engelflügeln in der Wiener Wenzelhandschrift *Cod. Vindob.* 2352 (*Thiele* 150). Als Amphion und Zethos nur in kurzem Mäntelchen mit Keule und Speer, Kithara mit Plektron im Wortstreit, also an *Euripides* Antiope angelehnt; ebenso *Cod. Vossianus* (*Thiele* 98). Als Amphion und Zethos finden sie sich auf dem Planetarium des *Cod. Voss.* s. *Thiele* Taf. VII und S. 139, so zeigt sie auch die Bilderklasse des *Basler* und *Madrider Germanicus* s. *Thiele* 145. 164 und das *Mithrasdenkmal von Arles: Cumont, T. M. M.* 1, 403 (die Details des Zodiakus bei *de Laborde, Les monuments de la France* 1 (1816) pl. LXIX). Nach *Cumont* trägt der eine eine Leier, der andere ein Szepter. In gleicher Auffassung, aber umschlungen, finden wir sie im *Matritensis,* s. *Thiele* 145 f. [vgl. *Hauber* 173, 24 f., *Saxl* 1, praef. X Abb. II und III (hier tragen beide ein Szepter, ebenso Tafel VI Abb. 13); die Deutung findet sich in den *hermet*ischen und den davon abhängigen astrologischen Texten, vgl. *Gundel* 5, 57, 1. 65, 24. 184 f. 263 f., *Boll* 1, 122 ff. und *Catal.* 8, 4. 244, 2: πολύμορφα ζῴδιά εἰσιν Δίδυμοι διὰ τὸ ῥόπαλον καὶ τὴν λύραν. — In seinem gelehrten und reichhaltigen Buche hat *F. Chapouthier, Les Dioscures au service d'une déesse, Bibl. des Écol. Franç. d'Athènes et de Rome* 137 (1935) eine wertvolle Bibliographie und ein reiches Bildmaterial beigebracht, wo die Dioskuren durch Sterne und den Mond gekennzeichnet sind; zweifellos sind damit gelegentlich auch die Zwillinge des Tierkreises gemeint.]

Als Herakles und Apollon sind sie charakterisiert durch Keule und Kithara auf einer alexandrinischen Kaisermünze (*Greek Coins Alex.* Taf. XII, *Thiele* 67 [und *P. Goessler, Ein gallo-römischer Steckkalender aus Rottweil, Germania* 12 (1928) 4 ff. und Abb. 2]). Als spartanische Dioskuren mit kurzen Mäntelchen zeigt sie eine Gemme bei *Montfaucon, L'antiqu. expl.* I pl. LXIV und eine andere bei *Gori, Gemmae Flor.* I tab. LXXXVI (*Thiele* 68).

Als Mann und Weib, beide nackt, der Mann mit Keule, die Frau mit Leier, erscheinen sie auf der Marmortafel *Bianchinis* (*Boll* 300 f. und auf der von *Daressy* (ebd. 305), hier mit einer Flamme über dem Kopf. Diese Darstellung ist ein merkwürdiges Gemisch ägyptischer und griechischer Vorstellungen: im ägyptisch modifizierten Zodiakus sind der Gott Schow und die Göttin Tefenet als Zwillinge dargestellt, die nun aber hier die Attribute von Amphion und Zethos (oder von Herakles und Apollon) erhalten haben. Die eigentümliche Bildung hat sich auch nach Indien und Cambodja verbreitet (*Boll* 301. 343 [daraus ist im abendländischen Mittelalter Adam und Eva geworden, s. *Hauber* 174, zur ostasiatischen Typologie verweise ich auf: *A. Maaß, Altjavanische Tierkreisbecher, Zeitschr. f. Ethnol.* 64 (1932) 108 ff.]. — Zwei nackte Mädchen ohne Attribute sind sie im *Steinbuch König Alfonsos* (s. *Boll* 1, 432, vgl. auch 437). Im Mittelalter erscheinen sie wohl auch als zwei (männliche) Ringer (ebd.). Daß die Zwillinge als zwei Kinder dargestellt werden wie im Mittelalter und heute so oft, kann ich im Altertum nicht nachweisen. [Einen knabenhaft jungen Eindruck machen die schwebenden Zwillinge auf dem Altar von Gabii, abgeb. von *Cumont* 1056 fig. 7595 und wesentlich deutlicher ders., *Les relig. oriental.*[4] (1929) 152 pl. XIV, 2. Die mittelalterlichen Typen zeigen noch mehr Spielarten, s. *Hauber* 173, 24, *Saxl* 2, 175 f. und *Saxl* 4, 291 Fig. 338; mit einer merkwürdigen Zähigkeit haben sich die ägyptischen Zwillingsgötter Schow und Tefenet in einem jüdischen Gebetsbuche erhalten (um 1322), vgl. *Th. Dombart, Eine bedeutsame Darstellung des Tierkreisbildes der Zwillinge, Festschr. f. G. Leidinger* 1930, 47 ff. und *Gundel* 2, 18 f. — Die ägyptische Auffassung des Gestirns als männliche und weibliche Gottheit dürfte die hellenistische Deutung als Artemis und Apollon hervorgerufen haben, deren Bilder εὐτεκνίαν ... ἐνδοξότητα καὶ εὐημερίαν verleihen, wenn sie auf eine bestimmte Art von Onyx eingraviert werden: *J. Mesk, Wiener Stud.* 20 (1898) 320, 23 ff.]

Ursprung: Die Babylonier (s. *Boll* 1, 135) unterscheiden die „Großen Zwillinge" $= \alpha + \beta$ *Gemin.* und die „Kleinen Zwillinge" $= \lambda$ und ζ nebst einigen weiteren, die dann sekundär hinzugefügt wurden (ebd. S. 130). Es sind also zuerst die zwei glänzendsten Sterne als Paarsterne zusammengefaßt worden; ein sicheres Zeugnis dafür, daß die Babylonier schon das Sternbild als Ganzes als Zwillinge aufgefaßt hätten, scheint noch zu fehlen, da die Grenzsteinbilder (vgl. *Boll* 1, 204) zwar zwei verbundene Drachen- oder Löwen- oder Geierköpfe geben, aber nicht zwei menschliche Gestalten. Über die babylonischen Zwillinge des Hirten ebd. S. 254. [„Positive Nachweise bildlicher Darstellungen der Zwillinge fehlen im Babylonischen", sagt *Jeremias* o. 4, 1450. Neben den großen Zwillingen kennt der Babylonier am gestirnten Himmel noch sechs Zwillingssterne, betont *Schaumberger-Kugler* a. O. 344. Wirkliche Zwillingspaare finden sich dagegen seit alters in der ägyptischen Uranographie. Die Sargtexte aus Siut (Ende des 3. vorchr. Jahrtausends) enthalten unter den Dekangöttern zwei menschengestaltige Zwillingspaare, sie hocken entweder einander gegenüber oder stehen. Sie fassen sich mit den Händen an den Schultern oder greifen sich mit der einen Hand wie zum Gruße; der andere Arm hängt dann lose herab und trägt das Lebenskreuz; es ist dieselbe Haltung, wie sie auf den späten Tierkreisen von Dendera und Athribis Tefenet und Schow zeigen. Das hochantike Material der Sargtexte von Siut schließt babylonische Einwirkungen aus;

die näheren Argumente gibt *Gundel* 6, 331 f. und *S. Schott* ebd. 4 f. (= „Männerpaare")].

Im Griechischen sind die Zwillinge als Sternbild sehr früh nachzuweisen, wenn *Nissen, Orientation* 126. 132 recht hat mit der Annahme, daß eine Felsinschrift von Thera *IG* XII 359 die Identifizierung von Dioskuren und Zwillingssternbild schon vollzogen habe. Was *Nissen* weiter sagt, ist z. T. (so S. 128) phantastisch: es steht ganz und gar nicht fest, daß die Deutung auf Apollon und Herakles die älteste ist, ja überhaupt älter ist als — frühestens — die Bekanntschaft der Griechen mit der babylonischen Astrologie (*Boll* 1, 125), womit ich die beginnende alexandrinische Zeit gemeint habe. Ob also die Orientierung des Tempels des Apollon Karneios auf Thera (um 600) nach dem Stern *α Gemin.* geschehen ist, bleibt höchst fraglich.

In Sparta konnten die zwei verbundenen Balken, die nach *Plutarch. de frat. am.* 1 das älteste Kultsymbol der Dioskuren darstellen, wohl auf das Sternbild hindeuten, dessen Erscheinung sie entsprechen würden: nur zwingt freilich gar nichts dazu; vgl. o. Bd. 1, 1170 [und zu den *δόκανα*, dem spartanischen Attribut der Dioskuren: *Chapouthier* a. O. 4. 67. 109. 318 f., wo auch die weiteren Attribute der Dioskuren, die z. T. durch den beigesetzten Stern das Sternbild meinen können, aber nicht müssen, ausführlich besprochen werden]. Über Symbole auf kyrenäischen Münzen (Sterne), 'die man auf die Dioskuren beziehen kann, jedoch nicht muß', s. o. Bd. 1, 1166 [und *Chapouthier* a. O. 82. 88; zu den *πῖλοι* der Dioskuren mit dem Stern, die bereits im Altertum als Symbol der Himmelshälften erklärt werden (die Belege bei *Chapouthier* 307) weist *R. Zahn* mich u. a. auf: *Chr. Alexander, Bull. of the Metropol. Mus.* 26 (1931) 148 ff. und 27 (1932) 197 f.].

Am meisten spricht noch für die frühe Identifizierung der Dioskuren mit Sternen der griechische Schifferglaube, der sie im St. Elmsfeuer zu sehen meint (vgl. den neu gefundenen Hymnus des *Alkaios, Diehl, Suppl. Lyr.*[3] fr. 12 p. 18 mit der gewiß richtigen Ergänzung von *v. Wilamowitz* v. 1 und v. 9 ff. *ἀστέρ]οπο[ν]* [dagegen *Πέλ]οπος* = *Diehl, Anthol. Lyr.* I[2] (1936) p. 127 fr. 78], sowie den homerischen Hymnus auf die Dioskuren v. 6 ff.: *ναύταις σήματα καλά*). Denn die ursprüngliche Vorstellung, die für die Entfernung von Himmel und Erde kein Maß besitzt, hat gewiß in jenen Flammen ein vom Himmel herunterkommendes Feuer gesehen. Allein für die Gleichsetzung gerade der zwei Sterne *α* und *β Gemin.* mit den Dioskuren ist damit nichts bewiesen. Wenn man die Dioskuren wirklich in zwei Sternen sah oder von ihnen ableitete, so lag Morgen- und Abendstern weit näher, als das vergleichweise gar nicht so sehr strahlende Paar von *α* und *β Gemin.*; am babylonischen Himmel gab es zudem viel mehr als nur diese zwei Paarsterne (s. *Boll* 5, 54. 62. 149 f.).

In der griechischen Literatur ist diese Verbindung der spartanischen Dioskuren mit dem Sternhimmel mit voller Sicherheit, die bei *Alkaios* ja nicht unbedingt ist, zuerst vollzogen bei *Eurip. Hel.* 140. 1495 ff. — immer noch keineswegs so, daß sie nun kurzweg zu Sternen würden (vgl. 1664 f.) oder vollends daß sie gerade in den Zwillingen verkörpert waren.

Sternsagen: für sich steht immer maßgebend der Paarcharakter des Sternbildes oder auch seiner zwei vornehmsten Sterne fest. So mußte hier immer ein Paar von Heroen oder Göttern gesucht werden (vgl. *Boll* 1, 122 ff.):

1. Die thebanischen Dioskuren Amphion und Zethos: *Schol. Germ.* 69 *Br.* (*alii volunt Zethum et Amphionem esse, ideo alter citharam habet*). Über Szepter und Kithara s. o.

2. Die lakonischen Dioskuren Kastor und Pollux, versternt zum Gedächtnis ihrer Bruderliebe: *Catast.* c. 10, daraus *Hygin. astr.* 2 c. 22, *Avien.* 370 ff.; um Unglücklichen Hilfe bringen zu können: *Nigidius fr.* 91 (*Schol. Germ.* 68 und 127 *Br.*, *Ampelius* 2, 3. [Auch *Ovid. Fast.* 5, 693 ff. erzählt diesen Mythus und nennt am Schluß 720 die Dioskuren *utile sollicitae sidus utrumque rati;* vgl. auch *Chapouthier* a. a. O. 256, der wohl mit Recht das Opfer, das Ende des 4. Jahrhunderts auf Delos den Dioskuren im Monat Thargelion dargebracht wurde, und das Fest der Anakeia in Athen mit dem Eintritt der Sonne in das Sternbild der Zwillinge in Verbindung bringt. *Chapouthier* zieht daraus die mir sehr plausible Folgerung, daß die Griechen um diese Zeit bereits in den Zwillingen die Dioskuren sahen.]

3. Herakles und Apollon (*Boll* 1, 122 ff.); *Varro r. r.* 2, 1, 7, *Manil.* 4, 755 ff., *Ptol. tetrab.* 1, 9, daraus *Heph. Theb.* 1, 3, *Hygin. astr.* 2, 22, vielleicht auch *Lukian. de astrol.* 23 (*καὶ ἐν Διδύμοις μαντήϊον τοῦ Ἀπόλλωνος ἐμοὶ δοκέει, καὶ τοῦτο ἐκ τῶν ἠτρίων Διδύμων ὀνομάζεται*), die Astrologen *Teukros* und *Antiochos* (*Boll* 1, 122), *Serv. Aen.* 11, 259, *Julianus von Laodicea, Catal.* 5, 1, 188, 10: *Δίδυμοι· Ἀπόλλων γὰρ καὶ Ἡρακλῆς οὗτοι* —, *Anonymus* ebd. 8, 3, 190, 2 (*Τοῦτο τὸ ζῴδιον Ἡρακλέους καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἑρμοῦ οἰκητήριον*). Ferner die astrologische Lehre von der *tutela deorum*, vgl. *Boll* 1, 473, *Wissowa, Apophoreton* 29 ff. und die astrologischen Münzen von Alexandria. Es ist bemerkenswert, daß die Astrologen diese Deutung so stark, ja fast einzig bevorzugen. Ich habe daher (1, 125) im Hinblick auf eine Angabe von *Jensen* und *Jeremias*, daß die Zwillinge in babylonischen Texten als Erscheinungsform des Gottes Nergal der glühenden Sonnenhitze galten, das darauf bezogen, daß in später Zeit Apollon und Herakles ebenfalls als Sonnengötter verstanden wurden; doch ist das sehr unsicher. [Dadurch sind nun die auf *Bolls* frühere Anschauungen zurückgehenden Äußerungen von *Cumont* 1061 und *Gundel* 5, 185 zu rektifizieren. Als Herakles und Apollon treten die Zwillinge bereits in dem *hermet*ischen Corpus auf, von dem die vorgenannten Astrologen abhängig sind, s. *Gundel* 5, 55. 29. 33 und 184 f.] — Bei *Teukros* und *Antiochos* tritt deutlich die Vorlage einer alexandrinischen Sterndichtung oder prosaischen Darstellung zutage, die in dem Sternbild den Streit zwischen Apollon und Herakles um den Dreifuß dargestellt sah; daher ist bei diesen Astrologen

auch der Dreifuß (*τρίπους*) als Sternbild aufgeführt. Eine unsichere Spur (*Boll* 1, 126) führt auf den zweimal bei *Hygin* benutzten *Istros,* den Kallimacheer, der *Ἀπόλλωνος ἐπιφάνειαι* und ebenso *Ἡρακλέους ἐπιφάνειαι* geschrieben hat (über letztere vgl. *v. Wilamowitz, Eurip. Herakl.*² 57, 102). Daß er das Sternbild selbst im Auge gehabt hätte, ist gar nicht wahrscheinlich, jedenfalls nicht nötig. — Über die Variante *τρίπους* neben *πρόπους*, den Stern vor dem Fuß des vorderen (*Catast., Ptolem. Synt*, auch das Fixsternverzeichnis der *Πρόχειροι κανόνες* p. 54), s. *Boll* 1, 126 f. [Das ist nun durch die *hermet*ischen Texte insofern sichergestellt, daß eine kleine Sterngruppe den Namen 'Dreifuß' führte; hier erscheinen nebeneinander *Tripes et desuper Cithara et Crater* (*Gundel* 5, 57, 1 und 184 f.). Der Dreifuß des Apollo ist auf dem Altar von Gabii als Emblem den Zwillingen vorangesetzt (*Cumont* a. a. O.); er erscheint gelegentlich zwischen den Symbolen des Sternbildes der Zwillinge auf einer Gemme und allein auf Münzen von Eumeneia mit drei Sternen (*Chapouthier* a. a. O. 67).]

4. Herakles und Theseus ob der Ähnlichkeit ihrer Taten und ihres Geistes sowie ihrer Abstammung: *Nigidius* a. a. O. = *Schol. Germ.* und *Ampel.* sowie *Dositheos* (*Hygin. fab.* ed. *Schmidt* LV).

5. Triptolemos und Iasion, die Geliebten der Demeter: *Hygin.* 64, 23 *Bu.*, wohl aus *Hermippos,* vgl. *Boll* 1, 123, 1. 111.

6. Die großen Götter von Samothrake: *Nigid. fr.* 91 und *Polemon. Schol. Eur. Or.* 1637 (vgl. o. 2, 2530).

7. Irrtümlich hat wohl *Bouché-Leclercq, L'Astrol. Grecque* 133. 329 Apollon und Bakchos aus *Manil.* 4, 755 ff. statt Herakles erschlossen.

[8. Phaon und Satyrus mit der Keule sind im *Liber Hermetis Trismegisti* nach einer zweifellos richtigen Erklärung des überlieferten Textes von *Rehm* an Stelle des Apollon und Herakles bzw. des Schow und der Tefenet wohl von dem hellenistischen Überarbeiter *Antiochos* eingesetzt worden, das Nähere: *Gundel* 5, 263 f. — Wenn ferner von dem Verfasser oder Überarbeiter 9. jeder der beiden Zwillinge als *Ventus* bezeichnet wird, so ist das eine Verdrängung der ägyptischen Zwillingsgötter Schow und Tefenet durch ihre Beziehung zum Nordwind, s. *Roeder* o. 5, 170, 25 ff. 6, 511 und *Gundel* 5, 256 f. — Die souveräne Bedeutung der Zwillinge für die Breite von Alexandria und ihre Beziehung zu Isis und zur Nilschwelle kennzeichnet *Chapouthier* a. a. O. 257 ff.]

4. Krebs (*Καρκίνος*), Cancer [nur *Avien.* 55 gebraucht dafür das afrikanische Wort *Nepa,* vgl. auch *Paul. Fest.* 166 s. v.; *Carcinus Ampel.* 2, 4]. 18 Sterne *Catast.* (vgl. über die Varianten in den *Schol. Germ.* und bei *Hygin. Robert*), 16 *Hipparch.*, 9 (+ 4 *ἀμόρφωτοι*) *Ptolem.*, keiner über 4. Größe. Zu Krippe und Esel s. u.

Darstellung: Großer Taschenkrebs auf dem *Globus Farnese;* ähnlich im *Vossianus Thiele* 99 und sonst. Auf ägyptischen Himmelsbildern ist der Krebs zumeist durch den *κάνθαρος* (Käfer) ersetzt (*Boll* 1, 188. 236. 304), auf demotischen Inschriften wird das Zodiakalzeichen geradezu Käfer genannt. [Die griechisch-römischen Zodiakalbilder geben meist eine große Meerkrabbe, deren Bildung keine größeren Abweichungen aufzeigen. Spielarten sind es, wenn 6, 8 (so schon *Propert.* 4, 1, 159, vgl. auch *Nonn. Dion.* 6, 236. 38. 259 und *Maneth.* 3, 748) oder 12 Füße dem Tier gegeben werden. Es liegt meist vom Rücken gesehen von Osten nach Westen, den Kopf nach dem Westen. Gelegentlich zeigt auch der Kopf nach oben, und zuweilen sind auch die Scheren übermäßig lang nach Art eines Skorpions; ähnlich sind die mittelalterlichen Varianten, s. *Hauber* 174, *Saxl* 2, 176 f. — In der Astromagie bleibt das ägyptische Vorbild: der Scarabaeus mit Strahlen auf Chrysolith enthält die Kräfte des Tierkreisbildes nach *Pitra, Anal. Sacr.* 2, 646; außerdem wird der Scarabaeus und Isis gefordert, s. *Mesk, Wiener Studien* 20 (1898) 318, 7 ff.]

Ursprung: *Berossos fr.* 21 (*Müller, F.H.G.* 2, 510 = *Sen. nat. quaest.* 3, 29) läßt in Krebs (*Καρκίνος*) und Steinbock (*Αἰγόκερως*) die Ekpyrosis und Exhydatosis geschehen; man möchte also glauben, daß dieser Verkündiger der Lehren des Bel die gleichen Namen für diese Tierkreisbilder in seiner Quelle fand: *Boll* 1, 268. [Doch ist die Lehre, daß der Weltuntergang durch Feuer oder Sintflut von den Planetenbewegungen abhängt, eine altägyptische Priesterweisheit, s. *Platon. Tim.* 226 f. und die Ausführungen von *Gundel* bei *Boll* 3, 200 ff.]. Dennoch ist es bisher nicht gelungen, den Krebs als Sternbild auf babylonischen Darstellungen oder in Keilinschriften nachzuweisen. Das babylonische Wort Sittu ist seinem Sinn nach nicht bekannt (vgl. *Boll* 5, 135); nach *Kugler, Erg.* 54 ist der spätbabylonische Name Naggaru 'Zimmermann'. Ob die Schildkröte auf den Grenzsteinen etwas mit dem Krebs zu tun hat, ist unsicher, wenn auch möglich (*Boll* 1, 208 [viel näher liegt als Vorlage natürlich hier der im Krebs lokalisierte ägyptische Dekangott Sit, der seit alters als Schildkröte oder als zwei Schildkröten erscheint, s. u.]). — Die Auffassung der Sterne als Krebs hat *Buttmann* 15 aus den zwei Eseln = Krebsaugen mit dem Nebel, der sie wie ein Bügel trennt, abgeleitet. *Gruppe* dagegen meinte (*RE.* Suppl.-Bd. 3, 1036), 'man scheine aus unbekannten Gründen den Krebs mit der Dürre zusammengebracht zu haben: aus diesem Grunde mag das Gestirn, in dem die Sonne beim Beginn der in Griechenland und Vorderasien trockensten Zeit steht, Krebs genannt worden sein' — wenig glaublich. [Da wären antike naturphilosophische Erklärungen ansprechender, wie sie etwa *Macrob. Sat.* 1, 17, 63 und 21, 23 vertritt; nach ihm sind die Sterne dieses Zodiakalbezirks so genannt, weil die Sonne von da an, nachdem sie den nördlichsten Punkt der Sonnenbahn im Tierkreis erreicht hat, wie der Krebs rückwärts geht und ihre schiefe Bahn nach dem Süden zu seitwärts wie dieses Tier zurücklegt. Vielleicht haben wir eine der ägyptischen Sonnengestalten vor uns, und zwar den Scarabaeus, der in den *hermet*ischen Tex-

ten als Name des Krebses auftritt (*Gundel* 5, 186. 188 und 232, 4). Nach *Daressy* ist der Scarabaeus bestimmt das Vorbild des griechischen Namens, es ist 'Min, der Schöpfergott, der sich selbst zeugt, das Symbol des IX. Nomos mit der Hauptstadt Panopolis', weiteres bei *Gundel* 6, 331, der ebd. 335 in letzter Linie den Dekan Sit als Ursprung feststellt.]

Sternsage: Hera hat den Krebs einst gegen Herakles gesandt, um ihn beim Kampf gegen die Hydra in den Fuß zu beißen, und ihn, nachdem ihn Herakles getreten, an den Himmel versetzt: *Catast.* c. 11, *Hygin. astr.* 2 c. 23, *Avien.* 379 ff., *Ampelius* 2, 4 und *Dositheos* aus *Nigidius* (*fr.* 92 *Swob.*). Die Geschichte selbst erzählen ohne die Verstirnung *Panyasis* und *Herodor,* vgl. *Gruppe* a. O. 1035. [Seine siderische Deutung lehnt *Eitrem, Symbol. Osloens.* 7 (1928), 63 f. ab und betont die Einwirkung des Orionmythus.]

Esel und Krippe (*Ὄνοι* und *Φάτνη*, *Asini* und *Praesepe* [auch *Praesepia* oder *Νεφέλιον*, d. h. Nebelfleck, *nubes, nubecula; Φάτνιον Heph.* v. *Theb.*, d. h. *Nechepso Petos.* ed. *Riess* 352, 51; unbekannt war seither die Bezeichnung dieser Sterngruppe als: *Fons et duo Asini in hiatu Leonis* im *Liber Hermetis Trismegisti* ed. *Gundel* 5, 58, 9 und 187. Die Römer wenden wie auch sonst bei ihren Gestirnbezeichnungen gern die Deminutivform *Aselli* an, so *Plin.* 18, 353, *Hygin. astr.* 2 c. 23, *Lact. inst.* 1, 21, 28, *Avien.* 1653. 1659. 1666 und *Carm. poet. min.* 5, 68, 57 (*asellifer . . cancer*).]

Die eigentümliche Stellung von etwa zwei gleich großen Sternen (γ und δ *Cancri,* nach *Ptolemaios* beide 4./3. Größe) in geringer, annähernd gleicher Entfernung etwas nördlich und südlich von einem Nebelfleck (ε *Cancri*) gibt den gleichen Himmelsbeschauern, die droben einen Flug Tauben oder einen Wurf Ferkel gesehen haben, Anlaß, an zwei Esel zu denken, die an einer Krippe stehen.

Darstellung: In der *Phillippicus*-Klasse der lateinischen *Aratea* ist eine Darstellung gegeben, während sie in dem *Vossianus* fehlt (*Thiele* 157). [*Thiele* erkennt als Vorlage dieser seltenen Darstellung der Sterngruppe das verlorene illustrierte griechische *Katasterismenbuch;* in dem von *Rehm* entdeckten *Cod. Vatic. Gr.* 1087 ist das Bild fol. 302 v. gegeben (s. Abb. 15). Sonst wird nur von *Saxl* 2, 211 s. v. Praesepe eine figürliche Gestaltung erwähnt; danach ist das Praesepe als Wassereimer gestaltet, aus dem der eine Esel von rechts trinkt, während der andere von links auf den Wassereimer zukommt; die Zeichnung der *Wiener Hs.* dürfte ebenfalls auf das griechische *Katasterismenbuch* zurückgehen; vgl. noch *Stegemann* 1, 60.]

Ursprung: Man möchte annehmen, daß es eine volkstümliche griechische Benennung ist. [Doch darf auf das folgende Tier der ägyptischen Dodekaoros 'der Esel', hinter dem wohl Seth, der öfters als Gestirngott auftritt, verborgen ist (s. *Roeder* o. 4, 778. 775 und *Kees, Seth RE.* 2 A, 1910. 1921), hingewiesen werden. Der überaus kleine Raum unseres Zodiakalbildes, das nach *Ptolemaios* kaum den Raum

von zehn Grad ausfüllt, zeigt, daß es sich um eine spätere Schöpfung handelt.]

Sternsagen: 1. Nach dem Tragiker *Philikos von Korkyra* (vgl. *v. Wilamowitz, S.-Ber. Akad. Berl.* 1912, 549 f.; nur ganz kurz angedeutet *Catast.* c. 11, *Schol. Germ.* 70 *Br., Hygin. astr.* 2 c. 23) hat ein Esel dem Dionysos, als er vor der von der Hera über ihn verhängten Raserei in Dodona Heilung suchte, über einen Sumpf geholfen. Dionysos gibt dem Tier menschliche Sprache; nach einem merkwürdigen Phallusagon will ihn Priap töten (vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1311, 37: aetiologische Erklärung des Eselsopfers an Priap), Zeus aber schiebt einen anderen Esel unter und setzt dann beide an den Himmel als die zwei Esel — der letztere Zug ist sicher dem Sternbilde zulieb ungeschickt genug erfunden.

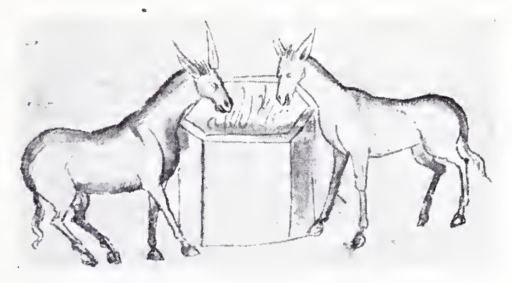


Abb. 15. Esel und Krippe (nach *Vatic. Gr.* 1087).

2. Die von Dionysos, Hephaistos und den Satyrn gerittenen Esel jagen die Giganten durch ihr Geschrei in die Flucht, *Catast.* c. 11 mit der Zusatzerklärung, daß sie im Krebs versternt sind, weil dieser die Richtung nach Westen 'zum Untergang' hat.

5. **Löwe** (*Λέων*, *Leo,* [die Umschreibungen und Geheimnamen bei *Gundel, Leo, RE.* 12, 1974]): 19 Sterne *Catast. Hipparch,* 21 (+ 8 *ἀμόρφωτοι*), darunter auch der *Πλόκαμος* = *Coma,* der anderswo selbst Locke bzw. Locken und Haar des Löwen heißt (s. u. 956) *Ptolem.* — Der hellste von den Sternen des Löwen (1. Gr.) ist der an seiner Brust '*Cor Leonis*', der *Regulus*, *ὁ ἐπὶ τῆς καρδίας Βασιλίσκος* = *Ptolem.*; erklärt bei *Geminos* 36, 23 *Man.*: 'einige heißen ihn Basiliskos, weil die unter ihm Geborenen eine königliche Genitur haben.' Herrscher *τῶν οὐρανίων* ist er auch nach den Chaldäern *Schol. Arat.* 147. [Das ist sicher eine der zahlreichen falschen Erklärungen ägyptischer Namen von seiten später hellenistischer Interpreten; es handelt sich um den Stern oder die Sterne, welche die im ägyptischen Himmelsbild unter dem Löwen liegende Uraeusschlange (= *βασιλίσκος*) zum Ausdruck bringen. Auch darf auf den schlangenkörperigen 1. Dekan Chnubis hingewiesen werden. Übrigens ist das Wort *βασιλίσκος* in dem von *Geminos* gebrauchten Sinne sonst im Griechischen nicht nachweisbar. Auch *Regulus* ist die Bezeichnung einer Schlangenart, und zwar der afrikanischen Riesenschlange (*Python sebae*) nach *Keller, Ant. Tierwelt* 2, 293. Näheres bei *Gundel, Leo* a. a. O. 1977.] Bei *Firmicus* gehört er zu den *regales*

stellae; im Fixsternverzeichnis des *Theon Πρόχειροι κανόνες* ed. *Halma,* Paris 1825, p. 44 ff. eröffnet er die Reihe der Fixsterne: ebenso die Inschrift des *Ptolemaios* in Kanobos (*opp. ed. Heib.* 2, 152, 3) und *Ptolem. hypoth.* ebd. 2, 80, 25, ferner in Dendera, *Brugsch, Thes.* 1, 5 [vgl. *Senec. Herc. fur.* 944, der den Löwen als *primus labor* des Hercules bezeichnet, das geht wohl schon auf *Panyasis* zurück, der zuerst systematisch die Tierkreisbilder mit den zwölf Arbeiten des Hercules identifiziert hat].

Darstellung: Zumeist laufender Löwe (*Glob. Farn. Cod. Voss.*); stehend z. B. auf dem Grabmal des Antiochos von Kommagene in Nemrud Dagh, s. Abb. o. 5, 1451; hier ist der Regulus durch einen großen Stern auf der Brust bezeichnet. — Jungfrau auf dem Löwen stehend: Gemme bei *Kopp, Palaeogr. crit.* 3, 78. — Schreitender Löwe von einer Frau am Schwanz gefaßt auf den Himmelsbildern von Dendera (*Boll* 1 Tafel II und III [und *Boll* 4, 124; aus den älteren ägyptischen astronomischen Texten stammt die *Puella, quae stat super cauda Hydri,* der *hermet*ischen Texte, die einzige mir bekannte Stelle der antiken Literatur, welche das Sternbild beschreibt (*Gundel* 5, 259 f.). — Die mittelalterlichen Illustratoren zeichnen den Löwen schreitend, stehend oder im Sprunge, auch finden sich wie in der Antike verschiedene Richtungen, er schaut nach Westen, seltener nach Osten oder nach Norden; auch die Schwanz- und Kopfbildung hat mehrere Varianten, dazu *Hauber* 174 f., *Saxl* 2, 177.]

Ursprung: Das am Himmel sich recht kräftig abzeichnende Bild (vgl. *Buttmann* 29) ist zweifellos babylonischen Ursprungs (*Boll* 5, 135); der babylonische Name Urgulū [= 'der große Hund'] — er heißt [auch Nesu] 'Löwe', Sarru — der Name für den hellsten Stern an der Brust, bedeutet König, so daß die Angabe des *Schol. Arat.* 147 (s. o.) durch die Keilinschriften bestätigt wird (*Kugler, Erg.* 210, *Boll* 5, 34. [Daneben heißt das babylonische Gestirn aber auch 'der Hund'. Antike Autoren betonen den ägyptischen Ursprung und weisen auf die Gleichsetzung des Re mit dem Löwen hin und auf den Zusammenhang mit der Nilschwelle und dem ägyptischen Neujahr (z. B. *Aelian. nat. an.* 12, 7, *Schol. Arat.* 152 (eine Stelle, die *Boll* oben entgangen ist), *Macrob.* 1, 21, 16, *Horapollo* 1, 57, s. auch *Roeder, Sonne* o. 4, 1183. 1201. 1209). Dafür sprechen auch die hochantiken Monumente des ägyptischen Himmelsbildes, das als Dekangötter zwei nach links schreitende Löwen und als Sternbild in den Königsgräbern einen majestätischen, ausgestreckt ruhenden Löwen kennt; letzterer wird von *E. Zinner, Die Sternbilder der alten Ägypter, Isis* 16 (1931) 101 mit dem späteren Tierkreisbild identifiziert (vgl. auch *Gundel* 6, 331. 333); dazu darf noch der Löwe genannt werden, der in der Dodekaoros das Tierkreisbild der Parthenos einnimmt: *Boll* 1, 295 und *Gundel* 5, 233. Im griechischen Zodiakalschema ist das Sternbild bestimmt von *Euktemon* verwertet (*Rehm, S.-Ber. Akad. Heidelb.* 1913, Abh. 3, 4. 6. 8; wahrscheinlich hat den Löwen aber bereits *Kleostratos von Tenedos* gekannt und verwendet.]

Sternsage: Außer der Begründung, daß der Löwe als Herr der Tiere von Zeus an den Himmel versetzt worden sei (vgl. den Namen 'König' für den Stern an der Brust, und der kalendarischen Begründung in der iambischen Sphaira (ed. *Maaß, Comm. in Arat. rell.* 164 v. 111 f.): κταίνεται γὰρ αἶα haben die *Katasterismen* nur eine Sage: es ist der Löwe von Nemea, dem des Herakles erster Kampf gilt (darnach *Schol. Arat.* 149 a. E.). — Die *Katasterismen* fügen noch hinzu, daß der Löwe im Monde aufgewachsen und auf Befehl der Hera, die ihn später unter die Sterne aufnimmt, nach Nemea zum Verderben des Herakles gesandt worden sei; *Nigid. fr.* 93 = *Schol. Germ.* 72, 1. 131, 9 *Br.*, *Ampel.* 2, 5. — [Über die Herkunft des Löwen s. die Zeugnisse bei *Gruppe, Gr. Mythol.* 188, 12, *RE.* Suppl. 3, 1031, *Boll, Rh. Mus.* 77 (1918) 25, *Gundel, Mond RE.* 16, 79 f. und *Leo* 1979 f. — Mit Kybele wird der Löwe von *Manilius* in Zusammenhang gebracht, er bezeichnet ihn 4, 760 als *Idaeae matris famulum;* als *tutela* herrscht über ihn nach 2, 441 *Juppiter . . cum matre deum,* daher kommen nach *Firm.* 7, 25, 14 unter dem Schwanz des Löwen, über dem die *puella,* d. h. Isis oder die spätere Cybele steht (s. *Gundel* 5, 62. 20 und 259) *matris deorum tympanis servientes* zur Welt. Die weiteren Kombinationen von *O. Keller, Antike Tierwelt* 1, 48 ff. haben mit dem Sternbild nichts zu tun. Zu den Epitheta bei *Gundel, Leo* 1981 f. ist das noch nicht restlos gedeutete ἐλειήτης· ὁ λέων im *Et. M.* 330, 21 zuzufügen, dazu *R. Pfeiffer, Philol.* 87 (1932) 208 ff.]

Coma Berenices (Πλόκαμος Βερενίκης Εὐεργέτιδος, ὁ Βερενίκης Πλόκαμος, ὁ Βερενίκης Βόστρυχος, bloß Πλόκαμος bei *Ptolemaios* [*Berenices crinis Plin. nat.* 2, 178; *iuba Leonis Herm. Trism.* bei *Gundel* 5, 189 mit den weiteren griechischen und römischen Zeugnissen, denen ich hier noch *Dorotheos Catal.* 6, 94, 63 und daraus *Nonn. Dion.* 2, 655 (χαιτήεις Λέων) und die arabische Auffassung 'das Haar' zufügen möchte, das nach *Ideler* 27 eigentlich das struppige, borstige Haar der Tiere bedeutet.] Ein paar Sterne zwischen dem Löwen in der Nähe seines Schwanzes und dem Großen Bären [daher von *Ptolemaios* unter den unförmlichen des Löwen, von *Kazwini* (*Ideler* 20) als das 'Haar' beim Großen Bären aufgeführt], ein Sternnebel (νεφελοειδὴς συστροφή). [Die *Katasterismen* haben die Locke auf den Schwanz, nach anderen Lesarten unter den Schwanz des Löwen gestellt (ἐπὶ τῆς κέρκου *epit.*, ὑπὸ τὴν κέρκον *Vatic.* s. *Rehm* 2, 1, 15 f., vgl. *Comm. in Arat.* 193. 207 und 573 *M.*, und *Boll, S.-Ber. Akad. Münch.* 1899, 122; dazu schwerlich richtig *R. Pfeiffer* a. a. O. 209 ff., der diese Varianten übersehen hat.] Alle oder nur einige von den Sternen zeigen die Gestalt eines Epheublattes nach *Ptolemaios,* der nur drei Sterne unterscheidet; dagegen sind es nach den *Katasterismen* und *Achilles* c. 14 sieben Sterne in Dreiecksgestalt. Als Epheublatt ist es dargestellt auf einer Planisphäre im *Vatic. Gr.* 1291, vgl. *Boll* 1, 123 f. [ebenso auf der

Hemisphäre des *Vatic. Gr.* 1087, s. Abb. 6 und in *Quṣayr ʿAmra* bei *Saxl* 3, 293 fig. 343 und 301 fig. 356]. Eine traubenförmige Gestalt legt ihnen *Cosmas Indicopleustes* bei (*βοτρυειδὴς θέσις*), cf. *Maaß, Anal. Eratosthen.* 5.

Als Spindel (*Ἠλακάτη*) ist das Bild von manchen bezeichnet nach *Schol. Arat.* 144 [p. 363, 12 f. und 575, 23 *M.*]. Nach *Bezold-Kopff, S.-Ber. Ak. Heidelb.* 1913, 11. Abh. (Phil. Kl.) 19 wäre schon von den Babyloniern an dieser Stelle eine Sterngruppe unter einem uns noch nicht deutbaren Namen zusammengefaßt worden; die Gottheit des Sternes heißt Sarpanitum, was nach *Jastrow, Relig. Babyl.* 1, 115 die Gemahlin des Marduk bezeichnet und soviel wie „die silberstrahlende" heißt; sie wurde (s. ebd. 2, 481) im Planeten Venus gesucht (*Kugler* 2, 85 f.). Es stimmt dazu, wenn *Ptolemaios* in dem ohne Zweifel babylonisch beeinflußten Kapitel 1, 9 der Tetrabiblos (s. darüber *Boll* 5, 1 ff.) den Plokamos mit Mond und Venus vergleicht. [Als Schwanzquaste des Löwen haben diese Sterngruppe die hellenistischen Astronomen aufgefaßt (s. o. *iuba Leonis*); im *Vatic. Gr.* 1087 kommt diese Auffassung sowohl im Rundbild des Zodiacus, s. o. Abb. 4, wie im Einzelbild klar zur Darstellung, wo die Quaste des hoch erhobenen Schwanzes fast zur Mähne heranreicht.]

Der griechische Sternhimmel hat das Bild ohne Zweifel lange unbeachtet gelassen (vgl. *Arat.* 146 *ἀνωνυμίῃ φορέονται, Achill.* c. 14), bis ein besonderer Anlaß dem Hofastronomen *Konon* in Alexandria, dem Freunde des Archimedes, den Grund zur Benennung der wenigen Sterne bot: er taufte sie nach der im Jahre 247 n. Chr. von Berenike, der Gattin des Ptolemaios Euergetes, im Pantheon niedergelegten und dann verschwundenen — also an den Sternhimmel aufgestiegenen — Locke, wie wir aus dem von *Catull* (c. 66) übersetzten, aus diesem Anlaß verfaßten Gedichte des *Kallimachos* des genaueren wissen (vgl. dazu den Vortrag von *v. Wilamowitz, Reden und Vorträge*³ 242 ff. [Das ist nun richtig zu stellen; denn die Längenangaben im *Liber Hermetis Trismegisti* beweisen, daß bereits vor *Konon* die Sterngruppe beachtet und als Schwanzquaste des Löwen aufgefaßt war; ich hatte mich durch *Seneca Herc. fur.* 948 (*rutilam iubam cervice iactans*) und *Herc. Oet.* 70 (*iactans horridam collo iubam*) zu der Annahme verleiten lassen, daß mit *iuba* bzw. *χαίτη*, *πλόκαμος* u. a. die Mähne des in Vorderansicht gesehenen Löwen gemeint sei (*Gundel* 5, 190). Die bestimmten Angaben, daß das „Haar" oder die „Locke" im Schwanz des Löwen steht (s. o.), zeigen, daß diese Sterngruppe ursprünglich ein integrierender Bestandteil des Löwen war. Die Benennung hat dann *Konon* zu der Umnennung angeregt, der zugleich auch eine andere Gruppierung vornehmen mußte, um außerhalb des alten Sternbildes seiner Schöpfung einen besonderen Akzent zu geben; zum Gedicht des *Kallimachos* vgl. jetzt *R. Pfeiffer* a. a. O., der auch 224, 118 eine Übersicht über die antiken und späteren Zeugnisse gibt.]

Die übrigen Zeugen sind natürlich alle davon abhängig, so weit, daß bei *Geminos* c. 3 p. 38, 18 *Man.* das Sternbild sogar *ὁ ὕστερον κατηστερισμένος ὑπὸ Καλλιμάχου Βερενίκης Πλόκαμος* heißt. Merkwürdig aber bleibt, daß neben dieser Bezeichnung noch die als Locke der Ariadne vorkommt (*Catast.* c. 5): es scheint, daß die Bezeichnung *Coma Berenices* unter dem mit seiner Mutter schwer verfeindeten vierten Ptolemaeer wieder zurückgedrängt wurde (vgl. *Boll* 1, 275, 1). Vor *Konon-Kallimachos* kann es den Namen „Locke der Ariadne" nicht gegeben haben, da sonst *Kallimachos* nicht (s. *Catull* v. 59) die Königin gerade an den Kranz der Ariadne hätte erinnern und mit seiner Verstirnung die ihrer Locke hätte vergleichen können.

Eine dritte Deutung der sieben Sterne erscheint beim *Germanicusscholiasten* (p. 72, 21 *Br.*): *dicuntur* (*scil. stellae,* nicht *crines*, wie *Robert* p. 5 annimmt) *et earum virginum, quae Lesbo perierunt;* etwas ganz verschiedenes steht bei *Hygin. astr.* 2, 24 p. 67, 18 ff. *Bu.*: *Eratosthenes autem dicit et virginibus Lesbiis dotem, quam cuique relictam a parente nemo solverit, iussisse reddi, et inter eas constituisse petitionem. Tümpel* (*Philol.* N. F. 2 (1889) 99 ff., vgl. seine kurze Zusammenfassung o. Bd. 2, 1951 f., ferner *Roscher, Sieben- und Neunzahl, Abh. Sächs. Ges.,* Hist. Phil. Cl. 24 (1904) 29. 43 f. [und *R. Pfeiffer* a. a. O. 224, 118]) hat die — nach der Sternzahl vermutlich sieben — Lesbierinnen aus *Ilias* 1, 128 ff. als die sieben von Agamemnon dem Achill versprochenen Mädchen von Lesbos erklärt; selbst das ist zweifelhaft. Alles andere, die Geschichte von der Mitgift, das Subjekt zu *iussisse,* der Wettbewerb (der wohl aus den lesbischen Kallisteia, einem Schönheitsagon im Heratempel, sich erklärt), wie der Tod der Mädchen bleibt völlig dunkel, und rein phantastisch ist die Annahme eines Gedichtes (!) des Astronomen *Konon,* „worin die Lesbierinnen als Bittstellerinnen vor der Königin auftraten und zum Trost für Konons (desselben Konons!) Entziehung ihrer Sterngruppe um Rückgewährung ihres an Achilleus verlorenen Brautschatzes baten" (wie die Königin das hätte machen sollen, bleibt ungesagt). Nicht das geringste spricht dafür, daß der Paradoxograph *Myrsilos von Lesbos,* den *Robert* als den Urheber der Geschichte vermutet hatte, schon die Versternung der sieben Mädchen berichtet habe (so *v. Wilamowitz, Antig. v. Karystos* 24, 16, dazu *Susemihl, Alex. Lit. Gesch.* 1, 468, 15); auch wenn er es getan hätte, so ist das kein alter voralexandrinischer Mythus, sondern eine Spielerei auf Grund der *Arat*verse; die sieben Sterne würden dann wohl von *Myrsilos* den sieben lesbischen Musen (s. *Tümpel* a. a. O. 116 f., *Roscher* 19) gleichgesetzt worden sein. Wahrscheinlicher ist es, auch in dieser uns durch *Hygin* so elend überlieferten Erklärung der sieben Sterne als sieben lesbischer Mädchen einen Versuch zu sehen, die von *Konon* *Πλόκαμος Βερενίκης* getaufte Gruppe umzunennen und damit jene Bezeichnung zu verdrängen. [Dagegen hält *Eitrem, Lesbierinnen, RE.* 12, 2099 f., vgl. auch *Laqueur, Myrsilos* ebd. 16, 1148 f., daran fest, daß

das Haar der Berenike vorher „die 7 Lesbierinnen" hieß, daß uns aber die ältere Sage von deren Verstirnung und ihre Begründung unbekannt bleibt.]

Vielleicht ist es auch mit der vierten Benennung „Spindel" (*Ἠλακάτη* s. o.) nicht anders; sie ist wohl wegen der Nähe des Sternbildes der Jungfrau (vgl. *Catull* v. 65: *Virginis contingens lumina*) entstanden, vielleicht in Fortbildung der *Eratosthen*ischen Gleichung der Parthenos mit dem attischen Mädchen Erigone. [Das Bild ist vermutlich ein spontaner Einfall eines Astronomen, der die Ähre oder die Ähren der Jungfrau (s. *Gundel* 5, 190, 2 und zur Veranschaulichung das Bild aus Dendera bei *Boll* 4, 124) und ihre hervorstechende Darstellung in den astronomischen Denkmälern Ägyptens in diese Weise umdeutete.]

Bemerkenswert ist jedenfalls, daß die Benennung *Πλόκαμος Βερενίκης* keineswegs überall durchgedrungen ist: *Germanicus* und *Avien* bleiben bei der Namenlosigkeit dieser Sterne, wie sie *Arat* ausgesprochen hatte; *Plinius nat. hist.* 2, 178 hält offenbar aus diesem Grunde das in Ägypten benannte Bild für ein in Italien nicht sichtbares am südlichen Himmel. *Ptolemaios* nennt es in der *Syntax* 2, 100, 16 *Heib.* und in der *Tetrab.* p. 26, 10 der Ausg. v. 1553 *Πλόκαμος* ohne Zusatz.

6. **Jungfrau** (*Παρθένος*, *Virgo*, vgl. *Höfer, Parthenos* o. Bd. 3, 1655, auf den für viele Einzelheiten hiermit verwiesen sei), Zahl der Sterne: 19 *Katast.* (20 die Hss. der *Epitome* und *Olivieri*), 19 *Hipparch*, 26 (+ 6 *ἀμόρφωτοι*) *Ptolem.* Die ganze Figur ist am Himmel sehr wenig ausgeprägt, der Kopf nur durch vier dürftige Sterne 4. Größe angedeutet. [Daher ist es licentia poetica, daß *Mesomedes* das Sternbild als *ξανθὰν εὐώπιδα Παρθένον* (*hymn.* 5, 15 p. 22 *Horna*) bezeichnet.] Der hellste unter den Sternen ist *ὁ καλούμενος Στάχυς* = *Spica* 1. Größe; einen eigenen Namen hat noch der am rechten Flügel der Jungfrau, den man *Προτρυγητήρ Vindemiator* (auch *Vindemiatrix*), den Winzer, nannte (3. Gr.); vgl. zu diesem Stern, der vielleicht zur *μάχαιρα*, dem Schwert als Attribut der Jungfrau (ursprünglich Winzermesser?) geführt hat, *Boll* 4, 84, 3 [zum Vindemiator s. jetzt auch die Erwähnung in den *hermet*ischen Texten bei *Gundel* 5, 24, 9, dort wird auch 61, 32 zum 4.—6. Grad der Jungfrau das Messer als Paranatellon genannt; es gehört als integrierender Bestandteil nicht zur Jungfrau, sondern zum Löwen, und hat mit dem Vindemiator, den *Boll* irrtümlich als Winzermesser erklärt, nichts zu tun, wie *Gundel* 5, 225 f. nachweist, vgl. auch die Tatsache, daß auf einer Münze des Antonius der Löwe mit dem Messer dargestellt ist (nach *Grueber, Coins of the Roman Republ.* London 2 (1910), 505.) Die Münze illustriert übrigens schlagartig, wieso der ägyptische Astrologe bei *Plut. Anton.* 33 demselben verkünden konnte, daß sein Gestirn zwar glückhaft sei, daß er sich aber vor Octavian hüten solle, denn dessen Daimon seiner Genitur (der Steinbock) sei ihm feindlich gesinnt].

Darstellung (vgl. o. Bd. 3, 1657 ff.): die verbreitetste [und nach *Cumont* 1061 die älteste] ist die als geflügelte Jungfrau; Attribute die Ähre oder mehrere Ähren [als Demeter; über das Schwanken betreffend die Ähre s. *Boll* 1, 129 f. und *Gundel* 5, 190, 2]; seltener ein Füllhorn [als Tyche]: auch [als Iris] ein Kerykion, vgl. das Material bei *Thiele* 65 f., 97. — Als völlig nacktes Weib gebildet auf dem Globus von Arolsen und öfter, auch auf dem Heddernheimer Mithrasdenkmal (s. ebd.), was *Thiele* als Atargatis = Astarte deutet. — [Nach *Cumont* 1061 ist sie als Aphrodite aufgefaßt, sie trägt zuweilen auch einen nachflatternden Schleier.] — Die Jungfrau die Waage tragend Hss. der *Phillippicus*-Klasse, *Thiele* 157 vgl. *Donatianus* bei *Buecheler, Carm. lat. epigr.* 24, 5. [Kaum ein anderes Bild des Tierkreises hat die mittelalterlichen Illuminatoren zu so viel Varianten, zu denen die besonderen Namen einzelner Sterne, die Astrothesie und die verschiedenen Attribute wesentlich beitrugen, angeregt wie die Jungfrau, die Einzelheiten geben *Hauber* 175, *Saxl* 2, 177 f.] Mit Fackeln: Zwölfgötteraltar von Gabii und astrologische Münzen von Alexandria (s. *Boll* 1, 217 f., vielleicht ägyptischen Ursprungs [abgebildet von *Cumont, Zodiacus* 1056 fig. 7595, die Fackeln sind ebenso wie die Flügel als Attribut der Isis zu erklären, s. u.]); im Zodiacus von Cambodja mit Reisgarbe und einer Fackel. — Die Jungfrau als Schwertträgerin bei Astrologen *Boll* 4, 84 (*ξιφήρης*); mit dem Schwert kämpft sie auf dem Gigantenfries von Pergamon, wenn *Roberts* Deutung zutrifft, *Puchstein*, Beschreibung 33 f. [die Literatur über die Deutung verschiedener Gestirne auf dem Pergamonaltar gibt *Gundel* 2, 16]. Vielleicht sollte dieses Attribut die Hekate als Jungfrau charakterisieren (Hekate *ξιφηφόρος*: *Wünsch, Zaubergerät aus Pergamon* 25 — Über Jungfrau-Isis-Darstellungen s. u. — Virgo mit Gorgoneion auf der Brust: *Robert, Annal. dell' Ist.* 56 (1884) 84 ff. — Als Eva (?) mit dem Apfel: *Millstätter, Sakramentar* (XII. Jahrh.) *in Klagenfurt, Beschr. Verz. der Illum. Hss. in Österreich* 3, 41. — Vielleicht von der Parthenos mit Ähren ist die Virgo Maria mit Ähren abgeleitet im *Palat. Lat.* 1066 (s. XIV) fol. 243, abgeb. *Boll* 3[4], Tafel VIII, 17 vgl. *Boll* 4, 115, 1. [Dazu *Hauber* und *Saxl* a. a. O., ferner *K. Rathe, Ein unbeschriebener Einblattdruck und das Thema der Ährenmadonna, Mitt. d. Gesellsch. f. vervielfältigende Kunst,* Beil. der graph. Künste (Wien 1922) 1, 16.]

Ursprung: Die Sterngruppe ist äußerst wenig signifikant; die geflügelte Jungfrau muß also eine künstliche Bildung sein, die niemals aus der Konstellation selbst, sondern nur aus der Übertragung religiöser Vorstellungen ganz anderer Herkunft entstehen konnte. Die geflügelte Jungfrau bleibt im Griechischen unklar: bei einer Hore (so deutet das Bild *Thiele* 15) sind Flügel keineswegs erwiesen (vgl. *Dilthey* bei *Thiele* 15, 4 und über die Darstellungen der Horen *Jolles, RE.* s. v., wo keine einzige geflügelte genannt ist; und andere Gottheiten kommen kaum in Betracht.

[Inspiriert könnte das Bild der „geflügelten" Jungfrau sein durch *Arat.* 134 ἔπταϑ' ὑπουρανίη. Die Flügel kennen bereits die *Katasterismen,* welche die Jungfrau u. a. der Isis gleichstellen; diese offenbart sich nach ägyptischer Vorstellung als Falke, nach der klassischen Überlieferung als Taube (*Plut. de Isid.* c. 16 und *Roeder, Isis RE.* 9, 2089, 2125) und wird in ägyptischen und phoenikischen Darstellungen in ihrer üblichen menschenartigen Gestalt als Isis mit langen, an den Körper dicht angelegten Flügeln dargestellt, s. o. *W. Drexler, Isis* 2, 473, 47 ff. — Nach *Daressy* erscheint in den altägyptischen astronomischen Darstellungen als Schutzgottheit des Monats Tybi eine Frau, die eine dicke Weizenähre hält, außerdem ist das Deutzeichen dieses Monats eine und auch mehrere Ähren. Es ist ganz offensichtlich, daß in der Ähre der Ursprung des Tierkreisbildes der Jungfrau ist, s. *Gundel* 6, 331 und 337; vgl. auch *Gürkoff* 16 und *Lehmann-Nitsche, Der apokalypt. Drache, Ztschr. f. Ethnol.* 65 (1934), 210 f.]

Sternsagen: Das Bild hat bei *Arat.* 96 ff. eine berühmte und dauernd wirksame Deutung erfahren: die Parthenos mit der strahlenden Ähre in der Hand ist nach einem Logos, auf den sich *Arat* beruft, Dike, „sei sie nun die Tochter des Astraios, des alten Vaters der Sterne — darnach heißt sie erst bei *Ovid. Met.* 1, 149 ff.: *et virgo caede madentes ultima caelestum terras Astraea reliquit* selbst Astraea „die Sternenjungfrau" — oder von sonst wem". Sie weilte auf Erden während des goldenen und des silbernen Geschlechts, bis sie im ehernen zum Himmel aufflog. Daß sich diese Geschichte in gewissen Einzelzügen an *Hesiod* anlehnt, ist allbekannt; auch eine Anlehnung an *Epimenides* in der Herkunft der Dike = Parthenos von *Astraios* hat *Maaß, Aratea* 351 wahrscheinlich gemacht. Wenn die Gestalt am Himmel den Namen Parthenos schon hatte, als *Arat* seine Verse schrieb, so konnte er allerdings sehr leicht durch *Hesiod. opp.* 256 ff.: ἡ δέ τε παρϑένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα, κυδρή τ' αἰδοίη τε ϑεοῖς (die Worte auch von *Plato Legg.* 943 E verwendet) auf eine solche Geschichte geführt werden. Wie freilich die Sternenfrau zum Namen der Parthenos kam, ist damit nicht aufgeklärt; und dieser Name ist doch schon *Eudoxos* ganz geläufig (*Hipparch.* 10, 19. 48, 10 *Man.*; γυνή sagen erst Spätere und nicht eigentlich als Spezialname, vgl. *Boll* 1, 210, 4, 122, 2): woher hatte *Eudoxos* ihn? Man wird auf Ionier raten, die das babylonische Bild irgendwie benennen mußten und möglichst unbestimmt bezeichneten, wie sie etwa das Tier des Kentauren unbestimmt ließen. [Daß es sich bei dem Vorbild sicher um Isis handelt, ist oben ausgeführt.]

Die von *Höfer* o. 3, 1656 mit den nötigen Stellen belegten ältesten Auffassungen der Parthenos sind außer 1. der Dike (*Iustitia Verg. Georg.* 2, 474, [*Ius* und *Providentia* heißt sie u. a. in den *hermet*ischen Texten: *Gundel* 5, 62, 9]) noch folgende: 2. Erigone, die Tochter des Ikarios: die bekannte Elegie des *Eratosthenes* hat diese Deutung durchgeführt (sie war so populär, daß auch mit diesem Namen wie mit dem der Dike (*Boll* 1, 129 f.) das Sternbild selbst benannt werden konnte (so z. B. *Verg. Georg.* 1, 33, *Paneg. in Messal.* 13 und etwa 20 mal nach *Maaß, Anal. Eratosth.* 89 Anm. 32 bei *Manil.* u. sonst, wonach sich meine Bemerkung zu *Manil.* 5, 254 f. in meiner *Sphaera* 276 erledigt, der auch *Möller* mit Recht widersprochen hat, Rez. dieses Buches a. a. O. Sp. 1335). — 3. Die Deutung auf Thespeia, die Asopostochter, die Eponyme von Thespiae, hat nur das *Schol. Arat.* 223: Apollon hat sie versternt, vgl. dazu *Robert, Oedipus* 2, 34 Anm. 63. — 4. Demeter: *Catast.* c. 9, *Donatianus, Carm. lat. epigr.* 24 v. 4 *Bücheler* u. a.; daß darauf die Ähre notwendig führen mußte, braucht man nicht erst zu sagen; es heißt viel zu weit suchen, wenn man den Grund mit *Gruppe, Gr. Mythol.* 945. 1081 Anm. darin sieht, daß „der Frühaufgang dieses Gestirns das Demeterfest bestimmte". Der Katasterismus gehört dem *Hermippos,* der einen Kranz von Demetersagen um den Himmel wob (*Boll* 1, 111). — 5. Kore: in dem *Anecd. Paris.* des *Anonymus v. J. 379* = *Catal.* 5, 1 p. 199, 18. 210, 9). — 6. Isis (*Catast.* c. 9 *Avien.* 282); jetzt in der *Sphaera barbarica* des *Teukros* und *Antiochos* als Stillende mit dem Knaben Horos auf dem Arm neu belegt und auf ägyptischen Denkmälern zu sehen, [dazu kommt nun noch das neue Zeugnis der *hermet*ischen Texte: *Lucina sedens et baiulans puerum* ed. *Gundel* 5, 62, 8 und dazu 190. 221], vgl. *Boll* 1, 210. — 7. Eileithyia: Variante zu der stillenden Isis in der *Sphaera barbarica,* s. oben S. 912. — 8. Atargatis: in der *Catast.-Epitome* a. O.; als nächste Variante der Ischtar, also der in der Figur der Parthenos ursprünglich gemeinten Gottheit, ist sie gut zur Deutung der Parthenos geeignet. Als Dea Syria auch bei *Donatian.* a. a. O. v. 5: *Dea Syria lance vitam et iura pensitans* (also zugleich als Trägerin der Waage, s. o. S. 960 und u. S. 963); *in caelo visum Syria sidus edidit Libyae colendum, inde cuncti didicimus.* — 9. Kybele (Μεγάλη μήτηρ): *Anecdot. Paris.* a. a. O. und *Donatianus* (vgl. *Boll* 1, 480. 546); Jungfrau auf dem Löwen stehend auf einer Gemme bei *Kopp, Palaeogr. crit.* 3, 78: da liegt wohl die Deutung der Parthenos als Kybele zugrunde. — 10. Tyche: *Catast.* ebd., *Avien* 289 (*Sors et Fatum*), jedenfalls die willkürliche Deutung eines Einzelnen, der die schwache Andeutung des Kopfes am Himmel verwertete (οἱ δὲ Τύχην, διὸ καὶ ἀκέφαλον αὐτὴν σχηματίζουσιν: wohl als ὀλισϑηρά (*lubrica*) oder τυφλή so aufgefaßt: *Hygin. astr.* 2 c. 25 allerdings hat die Worte διὸ κ. τ. λ. offenbar anders verstanden und anscheinend in der Unklarheit des Kopfes am Himmel die Ursache der vielen verschiedenen Deutungen gesehen). Möglich, daß auch die nahe Verwandtschaft von Isis und Tyche auf die Deutung geführt hat. — 11. und 12. Pax und Virtus hat wohl nur *Donatian* in dem genannten Gedicht. Εἰρήνη steht der Τύχη übrigens nahe genug. — 13. Eine früh ver-

storbene Tochter des Apollon und der Chrysothemis („*alii*" bei *Hygin*) namens Parthenos, die Apollon unter die Sterne setzt. Wie *Höfer* mit Recht annimmt, ist diese mit der Tochter Parthenos des Staphylos und der Chrysothemis (*Diodor*. 5, 62) identisch. Die Erzählung bei *Diodor*, wo Parthenos als Weinhüterin erscheint, macht sehr den Eindruck, als sei diese Geschichte in Nachahmung der Deutung auf Erigone, also nach *Eratosthenes*, erfunden oder doch auf das Sternbild übertragen worden. *Hermippos* kann der Urheber nicht sein, da er die Sternenjungfrau auf die Demeter deutete. — 14. Athena: *Proklos in Tim*. p. 23 D (I p. 141, 5 ed *Diehl*, dazu *Boll* 5, 83). Diese Deutung der Parthenos scheint nicht anderweitig bestätigt, so nahe gerade sie zu liegen scheint. — 15. Hekate: der *Anonym. Laurent.* ed. *Ludwich* περὶ καταρχῶν p. 108 nennt die Parthenos des Sternhimmels τριπρόσωπος, hat sie also offenbar als Hekate gedeutet (*Boll* 1, 439, 1). — [16. Die Hyperboreerin Upis, welche die Ähren nach Delos mitbrachte, nach einer ansprechenden Vermutung von *K. O. Müller*, dazu *Eitrem, Symbol. Osloens*. 7 (1928) 54 und 62 f.]

7. **Waage oder Skorpionscheren** (Ζυγός [die ältere Bezeichnung dürfte Ζυγοί (die Waagschalen) gewesen sein, s. *Gundel, Libra RE.* 13, 117, 18 ff.] oder Χηλαί, *Libra* [es finden sich außerdem die Varianten: πλάστιγγες, λίτρα, *Librae bracchia, liber, iugum* und *iuga, labium, pondera librae, cornua, momentum* und *trutina*, die Belege bei *Gundel* a. a. O. und *Gundel* 5, 192]): 4 Sterne *Catast., Hipparch*, dagegen 5 *Hipparch. in Arat.* p. 369 *Man.* s. v. *Libra*, 8 (+ 9 ἀμόρφωτοι) *Ptolem.* Unter den in das Bild einbezogenen Sternen sind zwei 2. Größe, so daß *Arats* Behauptung v. 90 über die Skorpionscheren (ἀλλ' αἱ μὲν φαέων ἐπιμεμφέες, οὐδὲν ἀγαυαί) nur von der geringen Zahl der Sterne gelten kann. Als πρῶτα σημεῖα des Skorpions wurden die vordersten Sterne der Scheren (*α β Librae*) von dem alten Astronomen *Kleostratos* bezeichnet (vgl. *Boll* 5, 70 f. [weiteres *Gundel, Libra* 117 und 120 f.)]

Darstellung: Wie der Name zwischen Χηλαί und Ζυγός wechselt, so natürlich auch die Darstellung. Die Scheren sind sogar für sich allein dargestellt auf dem athenischen Bilderkalender (Abb. bei *Thiele* 59, wie ein Kranz aussehend [dazu gegen *Thiele* die richtige Erklärung von *Svoronos, Journ. intern. d'archéol. numism.* II 1 (1899) 31 f.]). Häufiger aber zeigen die Bilder die Waage: s. z. B. den Globus Farnese. Auf letzterem sind die großen Scheren des Skorpions die Träger der Waage: irrtümlich die Angabe bei *Boll, S.-Ber. Akad. Münch.* 1899 S. 120, das sei auch so auf dem Hemisphärenbild des *Vatic. Gr.* 1291, das auf eine Vorlage des 3. Jahrh. zurückgeht: das Original zeigt keine Waagschale. Auf dem Arolsener Globus liegt sie ohne jeden Träger da [s. o. 3, 1468 *Abb.* 26 und zu den weiteren Darstellungen *Gundel, Libra* 123]. Nicht ganz selten wird sie auch einem menschlichen Träger in die Hand gegeben (zu den bekannten Zeugnissen sei hier noch das des Astrologen *Serapion* verzeichnet, der *Catal.* 5, 3 p. 97, 14 den Ζυγός gleich den Zwillingen, Jungfrau usw. zu den menschengestaltigen Tierkreisbildern zählt [als menschenartiges Lebewesen kennzeichnen die Waage in der Astrologie die Attribute: ἀνθρωποειδές, ἀρρενικόν, φωνῆεν, δίκαιον, δημόσιον und πολιτικὸν ζῴδιον. Außerdem werden in der astrologischen Spezialisierung in dem Zeichen hervorgehoben: Stirne, Kopf, Brust, Bauch, Hinterteile und rechte Hand, andere nennen das Herz, die Nieren, die Füße usw., s. *Gundel, Libra* 123]. Auf pompeianischen Wandbildern wird sie von einem Mädchen getragen (vgl. *Graeven, Genethl. Gott.* Tab. II p. 128 ff., *Thiele* 65). Auf dem alexandrinischen Medaillon aus dem 8. Jahre des Kaisers Antoninus (bei *Thiele* 138 Fig. 61 kaum erkennbar, besser auf dem Einzelmedaillon gleicher Herkunft *Thiele* 70 Abb. 14) ist ebenfalls ein weiblicher Träger. [*De Vreese, Petron 39* a. a. O. 132, weist auf die *Aequitas Augusti* und die *Aequitas publica*, die auf den Kaisermedaillons als eine Frau mit Waage erscheint. Sie dürfte mit *Thiele* und *A. Dieterich* diese Assoziation mit dem Zodiakalbild begünstigt haben, zumal die Jungfrau vielfach als Themis oder Iustitia die Waage an einer Kette trägt. In letzter Linie hängt das natürlich mit den weit älteren ägyptischen Vorstellungen von der Göttin der Wahrheit und ihrem innigen Verhältnis zur Waage zusammen. Als μερόπων δίκαν bezeichnet das Sternbild auch *Mesomedes* 5, 16 p. 22 *Horna*.] Ein männlicher Träger hält die Waage auf dem Marmordiskus Villa Albani, abgeb. bei *Thiele* 25, weiteres Material ebd. S. 70 f. Das älteste bestimmte Zeugnis für einen männlichen Träger ist wohl *Nigidius* fr. 95 *Swob.* (falls das wirklich *Nigidius* ist!); für eine weibliche Gottheit mit der Waage gibt es eine Anzahl von Darstellungen auf ägyptischen Monumenten (vgl. *Boll* 1, 187). Es ist eine rein künstlerische Ausgestaltung, da für die Darstellung der Sternbilder in astronomischer Absicht der Waageträger neben der Waage am Himmel keinen Platz hat; sie hat sich zähe bis in die neuere Zeit gehalten [weitere Literatur bei *Gundel, Libra* 122 f., *Saxl* 2, 179, s. auch die Abb. 4—6 und 13].

Ursprung: Man nahm mit einleuchtender Wahrscheinlichkeit früher an, das Sternbild des Skorpions müsse ursprünglich die Scheren gehabt haben; das der Waage werde also eine junge Schöpfung sein, vgl. bei *Boeckh, Sonnenkreise der Alten* 167 ff., der mit Recht gleich *Ideler* aus *Ptolem. Synt.* IX 7 ed. *Heib.* 2 p. 267, 13 schließt, der Name Ζυγός sei schon im Jahre 237 v. Chr. vorhanden gewesen. Nur schreibt ihn *Boeckh* den Griechen zu, *Ideler* den Chaldäern, da *Ptolemaios* eine chaldäische Ära hier gebraucht. Auf Grund der *Ptolemaios*stelle habe ich gleich *Dupuis* und jetzt mit *Kugler*, der *Erg.-Bd.* 64 auf das spätbabylonische Ideogramm = Waagebalken, Waage, hinweist, den Versuch, die Waage als eine spätägyptische Einschiebung in den Sternhimmel zu erweisen — so *Maaß, Ztschr. f. christl. Kunst* 12, 361 ff. — widerlegt. [Diese

Widerlegung ist nicht stichhaltig: vor allem ist auf die antiken Zeugnisse hinzuweisen, die bestimmt die Waage als ein ägyptisches Sternbild bezeichnen (z. B. *Manetho* 2, 136 ff., *Mart. Cap.* 8, 839, *Serv. Verg. Georg.* 1, 33, *Schol. Germ.* 185, 25 und vor allem *Hephaistion von Theben,* der durchweg aus sehr alten ägyptischen Quellen schöpft und nicht nur den Namen, sondern auch das uns geläufige Symbol der Waage (♎) den Ägyptern zuschreibt: *Catal.* 8, 2, 43). Das Symbol ♎ selbst ist nach *Max Müller, Or. Lit. Zeit.* 6 (1903) 8 f. ein altägyptisches Wort, durch das später der Horizont geschrieben wurde. Außerdem erscheint unter den Dekangöttern die Göttin der Wahrheit, deren Symbol, die Waage, ebenfalls auf dieses alte Deutzeichen hinweist; das Weitere bei *Gundel* 5, 191 f. und *Gundel* 6, 336 f. Vielleicht besteht zwischen dem in den *hermet*ischen Texten genannten Sterngott Pluto (zur Jungfrau 24.—26.° s. *Gundel* 62, 32), der die Seelen und Leiber trennt, und der Waage ein Zusammenhang mit dem Totenrichter Osiris, der die Seelen mit der Waage nach dem Totenbuch wägt: s. *Roeder* o. 6, 130 f. Dieser Richtergott mit der Waage erscheint in unserem Bezirk noch später in mandäischen Texten, s. *Gundel, Libra* 119 und 129; meine dort ausgesprochene Vermutung, daß es sich um babylonische Vorbilder handelt, ist nach dem eben Ausgeführten unhaltbar.]

Wann man das Sternbild der Waage eingeführt hat, ist nicht näher bekannt. Aber man muß wohl annehmen, daß dieses Sternbild kalendarischen Ursprungs ist und auf die Tag- und Nachtgleiche hinweist. Vielleicht haben besonders die Astrologen zeitig den Namen Waage statt des von den Astronomen *Eudoxos, Arat, Hipparch,* selbst noch von *Ptolemaios* zumeist gebrauchten der Scheren angewendet. [Das findet seine Bestätigung in den *hermet*ischen Texten, deren Kern zum mindesten aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert stammt, wo neben *Libra* auch der Plural *Librae* (die Waagschalen) angewandt wird.]

Sternsagen wird man für ein so künstliches Gebilde, wie es die Waage ist, nicht erwarten. Es gibt sie auch nicht, es sei denn jenes billige *αἴτιον* bei *Ampelius* 2, 7, wonach der Erfinder der Waage und der Gewichte ein *Mochos summa clementia et iustitia* ⟨*est*⟩ *dictus* (zum Text s. *Boll* 1, 187, [dagegen liest *Assmann* in seiner Ausgabe v. J. 1935 wohl richtiger: ⟨*stath*⟩*muchos;* das entspricht auch den ägyptischen Bildern und Vorstellungen des über der Waage residierenden Richtergottes] an den Himmel versetzt und *Libra* genannt worden sei. [Außer *Nigidius,* auf dessen Sternsage wohl *Ampelius* zurückgeht, hat *Asclepiadius* als Träger der Waage eine bestimmte Persönlichkeit ersonnen und in höfischer Schmeichelei dafür Caesar eingestellt (*Libram qui Caesar habet, Riese, Anthol. Latin.* 618; denselben Gedanken äußert übrigens schon *Vergil. Georg.* 1, 32 inbezug auf Augustus. — Mit Vulkan steht das Sternbild als *fabricata Libra Vulcani* in besonderem Konnex, Vulkan erscheint auch in den *hermet*ischen Texten als Begleitgestirn zum 23.—24. Grad der Waage. Dahinter steckt zweifellos Ptah, der ägyptische Hephaistos, der als Monatsgott den von der Waage beherrschten Oktober innehat: *Manil.* 2, 443 und *Gundel* 5, 261.]

8. **Skorpion.** (*Σκορπίος*, *Σκορπίων*, *Scorpio, Scorpios* oder *Scorpius*, [zuweilen ebenso wie der Krebs mit der afrikanischen Bezeichnung *Nepa* oder in Umschreibungen wie *venenatum monstrum*, *Chium signum* u. ä., die Belege bei *Gundel*, *Scorpios RE.* 3 A, 588, dessen weitere Ausführungen auch für das folgende einzusehen sind]: das gewaltige Sternbild, das sich sehr charakteristisch am Himmel abzeichnet, hat ohne die Sterne der Waage 15 Sterne in den *Katast.* und bei *Hipparch*; bei *Hipparch. in Arat.* werden 13 genannt, *Ptolemaios* hat 21 (+ 3 *ἀμόρφωτοι*). Der Hauptstern ist der von seiner stark roten Farbe Antares genannte, „der mittlere von denen auf dem Körper" nach *Ptolemaios (α Scorpii Bayer,* im Mittelalter gewöhnlich *Cor Scorpionis*), 2. Größe. Er liegt dem ebenfalls rötlichen Aldebaran (*α Tauri*) genau gegenüber (*Boll* 5, 14, 6 und *Gundel* 5, 197 f., zur Farbe *Boll* 5, 18, 156). Unter den übrigen Sternen — nicht weniger als 13 sind 3. Größe — sind die zwei Begleitsterne des Antares (σ und τ), die drei hellen in der Stirn (β δ π) und das Paar im Stachel (λ, v) am meisten beachtet worden. [Zur Astrothesie s. *Gundel, Skorpios* 590.]

[Die Abbildungen behalten entweder konservativ das alte Bild des Riesenskorpion mit seinen Zangen bei oder schneiden ihm die letzteren ab und räumen diese Partie des Tierkreises der Waage ein. So sehen wir ihn als riesenhaftes Tier über zwei Zeichen auf dem Planisphär des *Vatic. Gr.* 1087 (s. Abb. 4) und im *Vossianus* (*Thiele* 95). Als Tierkreisbild für sich sind sie vom Skorpion auf dem attischen Bildkalender getrennt und gehen dem Skorpion voran (*Thiele* 59, falsch von *Thiele* 61 als Krone gedeutet). Andere Bilder lassen entweder die Scheren noch in die Waage übergreifen, so das Hemisphär derselben Handschrift (s. Abb. 5) und der Atlas Farnese (*Thiele* Tafel V und VI), oder stellen die Scheren ganz klein oder überhaupt nicht dar, um peinlich genau jedem Bild das Feld seiner 30° zuzuweisen (s. die Abb. des Zodiakus derselben Hs., Abb. 13). Weitere Varianten ergeben sich aus der Art, wie die Künstler die literarischen Forderungen betreffs der Zusammengehörigkeit der Sternbilder Skorpion und Ophiuchos auffassen, das Nähere bei *Gundel, Skorpios* 594 f. und weiteres Material bei *Saxl* 2, 179 f. und *Saxl* 4, 293 Fig. 344 und 299, Fig. 354—356.]

Ursprung: Ein Sternbild Skorpion ist als Göttin Selk auch auf den ältesten ägyptischen Denkmälern zu finden [die Literatur bei *Roeder, Selket* o. 4, 655]; es scheint aber nicht das gleiche Bild gemeint zu sein. Unzweifelhaft aber ist es, daß die Babylonier in ihrem Tierkreis an dieser Stelle das Bild des Skorpions gehabt haben (*Bezold* bei *Boll* 5, 135). [Dagegen sieht *Daressy* in dem Tierkreisbild das

Symbol des alten Oxyrhynchos, vgl. *Gundel* 6, 331. 336.]

Auf den Grenzsteinen gehört der Skorpion zu den regelmäßig wiederkehrenden Bildern (*Boll* 1, 203). [Dieses Argument scheint mir bei der umstrittenen Frage nach dem Sinn der Bilder auf den Grenzsteinen gegenüber dem weit älteren Sternbild Selket = Skorpion bei den Ägyptern nicht durchschlagend.] Es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß das Sternbild des Skorpions einst viel größer war, d. h. daß der Schütze (und wohl auch noch der Ophiuchos) einst mit Scheren und Skorpion ein einziges Sternbild, einen riesigen Skorpionmenschen bildete, wie sie im Gilgameschepos vorkommen (vgl. *Boll* 1, 195, *Kugler, Erg.* 2, 224). Daher die Ausstattung des Tierkreisschützen mit Skorpionschwanz noch in später Zeit.

Von den Griechen ist der älteste, bei dem wir das Bild nachweisen können, *Kleostratos von Tenedos* (um 520): vgl. *Diels, Fragm. d. Vors.* 2[3], 197 und dazu *Boll* 1, 192, 1, *Breithaupt, De Parmenisco Gramm.* p. 31 ss. Hier ist also bei *Kleostratos* sehr früh schon der Skorpion kalendarisch verwertet; auch bei *Euktemon, Eudoxos, Kallippos* bis herab zu *Caesar* bleibt er, unter Unterscheidung seiner einzelnen Teile, im Kalender von Belang; die Scheren nennt von den Älteren nur *Kallippos* im Kalender. [Die Einzelheiten über die Bedeutung des Skorpions in den griechischen Kalendern sind von *Gundel, Skorpios* 595 ff. eingehend dargelegt.]

Sternsagen: Nur eine einzige hat sich an den Skorpion geknüpft, die ihn mit Orion in Beziehung bringt (die zwei Varianten in den *Katasterismen*, wonach ihn entweder Artemis gegen ihren Vergewaltiger oder gegen den Bedränger ihrer Tiere sendet, s. u. II. C 2). Es ist eine echte Sternsage, die aus dem Anblick des Himmels selbst entstanden ist: wenn der Skorpion aufgeht, so geht Orion unter und umgekehrt — daraus bildete sich die Vorstellung, daß der große Jäger den gewaltigen Skorpion fliehe und dieser ihn verfolge. [Die Einzelheiten und Varianten bei *Gundel, Skorpios* 599 f.; den siderischen Ursprung der Sage bestreitet *Eitrem, Symbol. Osloens.* 7 (1928), 58 ff.]

9. Schütze (*Τοξότης* [*Τοξευτήρ Arat. Nonnos* u. a., auch *ῥύτωρ τόξου* und *Ἱπποκένταυρος* bei den Astrologen], *Sagittarius* [*Sagittipotens, Sagittifer, Arcitenens* oder *Architenens, Centaurus*, die Belege bei *Rehm, Sagittarius, RE.* 1 A, 1746 f., dessen Ausführungen auch für das Folgende weiterführen]): 15 Sterne *Katast.*, 16 *Hipparch.* [aber 15 *cod. Angel.;* im Kommentar zu *Arat* nennt er mindestens 19 Sterne: *Rehm* a. a. O. 1751, 20 ff.], 31 *Ptolemaios,* von denen zwei 2. Größe, beide im linken Vorderfuß. Sonst tritt am meisten der Sternnebel am Auge hervor, der den Astrologen Anlaß zur Ermittelung von Augenschädigungen gab (vgl. *Boll* 1, 131. 181, 2, *Boll* 5, 64. 67 ff. [und *Gundel* 5, 193]). Der Pfeil des Schützen wird öfters für sich erwähnt, auch er bringt Augenschädigungen und sonstige Verletzungen hervor. [Die Bezeichnungen wechseln: *ἀκίς, βέλος, τόξευμα, sagitta, acuitas teli* (*Herm. Trism.* ed. *Gundel* 5, 193) *acumen sagittae;* zu den Augenschädigungen s. *Gundel* a. a. O. und *De Vreese, Petron* 39, 5. 79 f.]

Darstellung: 1. Die häufigste Darstellung ist die als bogenschießender [bärtiger] Kentaur, sie ist auch in der astronomischen Literatur durchgedrungen (*Eudoxos* nach *Hipparch.* 114, 17 *Man., Hipparch,* der Katalog der *Katast.* c. 28 p. 150, 10 f. *Rob.*: *ὁ Τοξότης, ὃν οἱ πλεῖστοι λέγουσι κένταυρον εἶναι*, *Ptolemaios*; vgl. auch das Gedicht *Sphaera*, wo v. 135 f. *τὰ νέρθε δεικνὺς γαστρὸς οὐ κεκρυμμένα νέοις θ' ὕπερθε φύεται κεντρίσμασιν* die Genitalien so nachdrücklich hervorgehoben werden, daß man an ithyphallische Vorstellung denken kann). Als Kentaur verwertet den Schützen auch *Lukian, Ver. hist.* 1, 18, wo er der Anführer der Wolkenkentauren ist: *Boll, Philol.* 66, 6. Nach *Hipparch* und *Ptolemaios* trägt er eine *ἐφαπτίς*. So ist er auch dargestellt auf dem Globus Farnese; er steht hier ruhig da, nur der vordere Teil des Körpers ist zu sehen. Üblicher ist er als springender Kentaur: so auf dem attischen Bilderkalender, mit nachflatterndem Fell (*Thiele* 58); auf *Daressys* Tafel (*Boll* 1, Tafel VI) ohne Gewand oder Fell; die Darstellung auf der Tafel *Bianchini* ist leider hier halb abgebrochen, so daß man im Zweifel bleibt, ob er ein- oder zweiköpfig (s. u.) dargestellt ist. Von den mittelalterlichen Hss. nach antikem Muster vgl. den *Vossianus* (*Thiele* 117), die Wenzelhandschrift *Vindob.* 2352 (hier ein gehörnter Kentaur in roter Jacke, s. *Thiele* 150), die Planisphäre [und Hemisphäre] des *Vaticanus Gr.* 1087 [s. Abb. 4 f, weitere Attribute und Literatur bei *Rehm, Sagittarius* 1747 f. — Die älteste mir bekannte Darstellung stammt aus der königlichen Zeit Pergamons, s. *Altert. v. Pergamon* 7, 2 (1908) 303]. — Weiblich ist der Kentaur nicht selten in italienischen Hss. des 14. und 15. Jahrh. gebildet; öfter begegnen lange flatternde Haare, die wohl wie das flatternde Gewand aus den Flügeln entstanden sein mögen [*Boll* verzeichnete eine Anzahl von Hss.; es erübrigt, sie einzeln hier vorzuführen, da *Saxl* 1 und 2 eine genaue Beschreibung der italienischen Hss. und der Typologie des Kentauren gibt, vgl. noch *Hauber* 176 ff. und *Cumont* 1061].

2. Die weniger häufig vorkommende, aber eben so zäh sich haltende Darstellung des Schützen zeigt ihn als ionischen Silen, dessen nahe Beziehungen zum Kentauren ja bekannt sind, also mit Pferdehufen, Pferdeschwanz und stark behaart. Diese Darstellung wird in den *Katasterismen* in der Deutung auf Krotos (s. u.) vorausgesetzt. Sie findet sich in mittelalterlichen, auf antike Vorbilder zurückgehenden Hss. (Abb. bei *Bethe* 414, der mit Recht S. 425 ff. gefolgert hat, daß dieser Typus schon der Frühzeit der griechischen Astronomie angehören muß), zur Typologie außer *Thiele* 157 f.: *Boll* 1, 194. 422 [und *Saxl* 2, 180; weiter ist im Mittelalter daraus „Der Wilde Mann" geworden, s. *Hauber* 177 f. — Die echte Silengestalt bringt die Hemisphäre, sowie das bis

jetzt unveröffentlichte Einzelbild des *Vaticanus Gr.* 1087 (s. Abb. 16)].

3. Nur eine Weiterentwicklung oder Verflachung des Silentypus ist der rein menschlich gebildete zweibeinige Schütze auf einzelnen Monumenten; dabei ist übrigens zu erinnern, daß auch die Silenen ohne Pferdeschwanz und Pferdehufe gebildet werden (*Furtwängler, Satyr von Pergamon* 23), Beispiele dafür s. *Gaedechens* 56 — vgl. besonders den Schützen in Knabengestalt auf dem Zwölfgötteraltar von Gabii: *Reinach, Rép. d. stat.* I 64 — *Boll* 1, 194, 1 [*Cumont* 1056 Fig. 7495; über das Weiter- und Umbilden der drei antiken Formen orientiert *Hauber* 176ff. und *Saxl* 2, 180].

Ursprung: Die Variante Kentaur-Silen für den Schützen ist nicht eine griechische Neuschöpfung, sondern nur die Wiederholung des gleichen Vorganges in Babylon. Der Name des Tierkreisbildes ist noch nicht gedeutet. Aber daß das Sternbild auch von den Babyloniern als Schütze verstanden worden ist, geht aus *Kugler, Erg.* 2, 224 hervor. Und ferner ist kein Zweifel, daß auf Grenzsteinen der Schütze in doppelter Gestalt erscheint: 1. als bogenspannender Kentaur (ein neues Exemplar veröffentlicht *Weidner, Babyloniaca* 6 [Paris 1912] Pl. VII, vgl. S. 218). Diese im Sprengen schießenden Kentauren haben einen Doppelkopf. Der vordere ist menschlich mit einer spitzen Mütze oder Krone (so der von *Weidner* publizierte), der wenig organisch angefügte hintere Kopf gleicht etwa dem eines Hundes oder Greifen. Ferner haben sie große Flügel und sind ithyphallisch: sie haben bald nur einen Schwanz und zwar einen Skorpionschwanz, bald zwei, nämlich einen Pferde- und einen Skorpionschwanz. Genau dieselben Kennzeichen: Doppelköpfigkeit, Flügel und abwechselnd zwei Schwänze oder einen, zeigen ägyptische Monumente mit dem Tierkreis, die sich in den Tempeln von Dendera, Esne, Athribis, auf dem Sarg des Hether, auf der Mumie Caillaud — lauter Denkmälern der frühen Kaiserzeit — befinden. Der Schütze im ägyptischen Tierkreis ist also, wie ich *Sphaera* 190 ausgesprochen habe, ohne Zweifel nicht griechischer, sondern unmittelbar babylonischer Herkunft. [Das wird nun von *Daressy* in Frage gestellt, der in dem doppelköpfigen, geflügelten Kentauren der ägyptischen Tierkreise mit der Atef-Krone die Attribute des Osiris und des Hor-chefi erkennt; beide Gottheiten werden in Herakleopolis, der Hauptstadt des XX. Nomos, verehrt. Das unter seinen Vorderfüßen dargestellte Schiff wird übrigens von *Boll* selbst als ägyptisches Sternbild erklärt. *Lepsius* bringt das bekannte doppelköpfige Bild des Schützen mit Merkur in Zusammenhang, der stets mit Sperber- und Menschenkopf dargestellt wird und die doppelte Pschentkrone trägt: *Lepsius, Die Chronol. d. Äg.* 1 (1848) 123. Der Sperberkopf mit der Königskrone wird in den *herme*tischen Texten als besonderer Bestandteil des Schützen zum 6.—10. Grad genannt, s. *Gundel* 5, 67. 2f., 220 und *Gundel* 6, 331. 336. Ungelöst ist allerdings das Problem, ob und wie die Abbildungen der Grenzsteine und des Schützen der ägyptischen Denkmäler zusammenhängen.]

Die Kennzeichen des Schützen-Kentauren: *διπρόσωπος* oder *βασιλικός, πτερωτός* [*διαδηματοφόρος* (stets das rückwärtige Haupt), *διφυής, δίσωμος, ἀνθρωπόμορφος καὶ θηριώδης, τετράπους*] haben sich bei den Astrologen *Teukros, Valens, Hephaistion, Rhetorios* u. a. erhalten (vgl. *Boll* 1, 181 f., dazu *Catal.* 1, 104, 17), *Boll* 5, 13 [*Boll* äußert sich weiter über die Flügel des Kentauren und ihre Entartung zum nachflatternden Gewand, er weist dabei ohne neues Material auf seine Ausführungen *Philol.* 66, 5f. und *Boll* 5, 68 ff.]

2. In Griechenland hat den Schützen nach *Plinius n. h.* 2, 31 (dazu *Boll* 1, 191ff.) *Kleostratos von Tenedos* eingeführt: ob er ihn als Silen (so *Bethe* a. a. O.) oder als Kentauren hat abbilden lassen, ist nicht zu entscheiden.



Abb. 16. Schütze (nach *Vatic. Gr.* 1087).

Sternsagen: An den Schützen haben sich auffallend wenig Deutungen in der Sternsage oder -dichtung geheftet. Die Auffassung, die in ihm den weisen Kentauren Cheiron sah (*Teukros*, vgl. *Boll* 1, 131), ist vereinzelt (ich kenne sie sonst bisher nur aus *Lucan.* 9, 536). [*Rehm, Sagittarius* 1750, 50 ff. nimmt an, daß *Nigidius* (*fr.* 97) anscheinend zuerst die Sage von Cheiron, die seither nach dem Vorgang der *Katasterismen* ein Reservat für das Sternbild des Kentauren war, auf den Schützen übertrug; zu den Zeugnissen noch *Riese, Anthol. lat.* 1, 2 *carm.* 615. 617. 624 und *Ampel.* 2, 9: *alii Chironem dicunt, quod iustus et pius* [*doctus*] ⟨*atque*⟩ *hospitalis fuerit. Ab eo Aesculapius* ⟨*doctus*⟩ *medicinam, Achilles citharam et alia multa.* Dazu kommt nun noch die Bezeichnung des Feldes 16—20. Grad des Schützen in den *herme*tischen Texten als *Chiro* und die damit verbundenen Geburtsprognosen: *Gundel* 5, 67, 19f.] Es scheint, der Schütze sei vor der alexandrinischen Zeit überhaupt ohne Sternsage gewesen, was bei seiner stark südlichen Stellung und seiner wenig gut durch die

Sterne markierten Zeichnung wohl begreiflich ist. — Der Silen-Schütze hat ein recht merkwürdiges *αἴτιον* erhalten, das in den *Katasterismen* unter nachdrücklicher Ablehnung der vierbeinigen Kentaurengestalt des Schützen („kein Kentaur braucht den Bogen") vorgetragen wird. Danach erklärte der Alexandriner *Sositheos,* wohl in einem Satyrspiel (*Nauck, Tr. Gr. Fr.*[2] 824) den Krotos, den Sohn der Eupheme, „des andächtigen Schweigens", der Pflegerin der Musen, der am Helikon lebte, als jenen himmlischen Bogenschützen: den Bogen erhielt er nach *Sositheos,* weil er ihn erfunden hatte; versternt aber wurde er von Zeus auf Bitten der Musen als Erfinder des Händeklatschens zum Beifallszeichen. [*Ampel.* 2, 9: *quem Musae semper dilexerunt eo, quod plausu et lusu sagittarum eos oblectaret.*] Es ist klar, daß *Sositheos* die Geschichte erfunden hat, aber den Silen-Schützen schon am Himmel vorfand (gegen *Rehm, Hermes* 34, 274, richtig *Bethe* 428 f.). [*Bethe* denkt sich als Vorlage den babylonischen Skorpionmenschen, s. Abb. o. 4, 1459, 21, dagegen die berechtigten Einwände von *Rehm, Sagittarius* 1748, 62 ff.; gerade so gut und wohl richtiger wird man an die bogenschießende Isis-Selket oder Sothis-Satis denken dürfen, die am ägyptischen Himmelsbild sicher vor Krotos ihren Platz haben, *Roeder* s. o. 4, 653 ff., 420 f. und 1277, 40 ff.] Warum er den Krotos gerade im Silen-Schützen verkörpert sehen wollte, erfahren wir nicht; immerhin wird man fragen dürfen, ob etwa noch eine andere Figur von *Sositheos* hereingezogen wurde: etwa die Leier, auf der die Musen spielten? Lösen läßt sich die Frage einstweilen nicht; aber es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß *Sositheos* sich auf eine ganz vereinzelte Versternung beschränkte: der Sterbliche, den die Freude an der himmlischen Musik der Musen auf Erden so beglückt hatte, wird sie wohl auch am Himmel weiter in der Nähe gehabt haben. [Die Literatur bei *Gundel, Krotus RE.* 11, 2028 f. und *Rehm, Sagittarius* 1750.] Als ganz menschliche Figur muß sich schon *Hermippos* den Schützen vorgestellt oder ihn auf dem Globus oder Einzelbild vor Augen gehabt haben, wenn er nach *Roberts* einleuchtender Vermutung (*Eratosth.* 223) den Herakles als Schützen versternt werden ließ.

10. **Steinbock** (*Αἰγόκερως* [*Αἰγοκερεύς, Πάν, Capricornus, Caper,* auch *Aegoceros, Aegipan, aequoreus Caper, piscinus Caper, salsi gurgitis Hircus, Neptunia Capra, pelagi Capella, Corniger aequoris alti: Riese, Anthol. lat.* 1, 2 *epigr.* 618 ff.]): Sternzahl nach *Katast.* 24 Sterne, jedoch *Schol. Germ.* G. 26, so auch *Hipparch, Ptolemaios* 28, keiner über 3. Größe.

Darstellung: Die Gestalt des Mischgebildes von Ziege und Fisch ist im Altertum im ganzen durchweg festgehalten worden. Die Sternkataloge in den *Katasterismen* und bei *Ptolemaios* sind allerdings für den Fischschwanz nicht direkt beweisend, aber da das Tier nach beiden offenbar nur zwei Beine zeigt, so ist an der Identität mit der in der Kunst gewöhnlichen Vorstellung als Ziegenfisch nicht zu zweifeln (vgl. zu dem Katalog der *Katasterismen: Rehm, Hermes* 34, 273 f.). In dem Gedicht *Sphaera* (ed. *Maaß, Comm. in Arat.* 166) ist die Gestalt als Mischgebilde aus Ziege und Fischschwanz ausdrücklich beschrieben (v. 140 f.). Sehr hübsch ist der Ziegenfisch z. B. auf dem attischen Bilderkalender ausgeprägt, während auf dem Globus Farnese nur der Kopf zu sehen ist. Auch auf *Daressys* Tafel, auf den ägyptischen Tierkreisen, auf der Planisphäre und der Hemisphäre des *Vatic. Gr.* 1087 ist er überall erhalten, ebenso im *Vossianus.* Die Darstellung wird, wie *Thiele* 69 bemerkt, besonders häufig, seit der Capricornus als Geburtsgestirn des Augustus eine besondere Bedeutung gewinnt: *Sueton. August.* c. 94, *German.* 558 ff., wo Augustus auf ihm zum Himmel emporsteigt. Er wird von Augustus auf Silbermedaillen geprägt, erscheint auf den Feldzeichen der Legionen des Augustus und auf dem Wiener Cameo links von dem Kaiser, geradezu als Wappentier, wie es *Thiele* richtig bezeichnet [vgl. *W. Deonna, Anz. f. Schweiz. Ak.* N. F. 20 (1920) 98 f., *Schlachter-Gisinger, Der Globus,* Stoicheia 8 (1927) 77 f. 83. Tafel II, 30, *Kerényi* a. a O. 277, dazu die zahlreichen Embleme der XXII. Legion bei *Esperandieu, Recueil des Bas-Reliefs de la Gaule Romaine* in den Indices s. v. Capricorne und *E. Biekel, Gnomon* 9 (1933) 267 ff.]. — Als bloßen Bock oder Steinbock geben den Capricornus mittelalterliche Handschriften, wie der *Vindob. Lat.* 3394 fol. 217 v, sogar im Widerspruch zu dem beigeschriebenen Sternkatalog. [Aus dem Altertum kenne ich diese Form der Darstellung nur auf dem Diptychonrelief, das o. 5, 517 Abb. 13 wiedergegeben ist; er wird zu Amuletten als *capra comata* auf dem Stein *ceraunias* verlangt: *Pitra, Anal. sacr.* 646, vgl. auch *Gundel, Mélang. Cumont* 1 (1936), 244.] — Als ein Gebilde aus Tier und Mensch erscheint er in alexandrinischer Zeit, s. *Gruppe, Gr. Myth.* 945, 1. [Die mittelalterlichen Darstellungen als Bock, auch als Geißbock oder als zweibeiniger Ziegenfisch bei: *Hauber* 179, *Saxl* 2, 181.]

Ursprung: An der babylonischen Herkunft dieses Mischgebildes herrscht kein Zweifel mehr (*Boll* 1, 196). *Thieles* Ansicht, der Ziegenfisch sei zwar babylonisch, aber kein Sternbild dort gewesen, wird wohl von niemand mehr vertreten. Das Gebilde findet sich häufig auf den Grenzsteinen, auch auf anderen babylonischen Denkmälern (*Thiele* 12, 5); es erinnert an die fischschwänzigen Ungeheuer bei *Berossos fr.* 1, 4 *Müller.* Der babylonische Name bedeutet nach *Bezold* (bei *Boll* 5, 135) einen bestimmten Fisch. ['Was das zehnte Sternbild des Tierkreises (auf unseren Sternkarten ein Steinbock mit Fischschwanz) betrifft, so herrscht weder über die Natur des Tieres noch über dessen Namen Klarheit', heißt es dagegen bei *Kugler* 1, 37. Wir haben zu trennen das Sternbild den 'Ziegenbock' bzw. den 'Steinbock' (zuweilen auch die Ziege genannt, s. o.) und den Ziegenfisch. Das erstgenannte geht bestimmt auf die Dekane Smat, Sro und Sisro zurück, die zum Steinbock gehören und bereits in vorgriechischer Zeit die Bedeutung Schaf

und Bock haben. Aus Ägypten stammt auch nach Ansicht der Alten das zweite Bild, das eine Mischgestalt aus Bock und Fisch darstellt; *Daressy* hat wohl auch hier das Richtige gesehen, wenn er darin ein rein typhonisches Tier, das Emblem des Faijum, erkennt, ein Fabelwesen, das den Oberkörper einer Gazelle oder Ziege, den Unterkörper eines Fisches hat, s. die Ausführungen von *Gundel* 6, 332 ff.]

Sternsage: Zwei Erzählungen, beide unmittelbar nacheinander in den *Katasterismen,* in umgekehrter Ordnung *Schol. Arat.* 283, bringen den Steinbock in Verbindung mit Zeus (vgl. *Roscher, Die Elemente des astronomischen Mythus vom Aigokeros, Fleckeis. Jahrbb.* 151 [1895] 333 ff.): 1. Aigokeros ist der Sohn des Aigipan [, d. h. des ziegengestaltigen Halbmenschen Pan!]; er wird versternt als Milchbruder des jungen Zeus auf dem Idagebirge. Das stammt von *Epimenides,* vgl. *Rehm* 1, 46. Ebenso die Fortsetzung, daß er dem Zeus beim Titanenkampfe hilft. *Epimenides* oder erst *Eratosthenes* (so *Rehm* [, vgl. auch *v. Wilamowitz, Hell. Dichtung* 2 (1924) 3, 1 und *R. Pfeiffer, Philol.* 87 (1932) 205, 74] dachte sich den Milchbruder des Zeus als Mischgestalt aus Mensch und Bock. Daher eine von *Eratosthenes* absichtlich halb verschleierte Abweichung von der üblichen Darstellung als Ziegenfisch (vgl. *Rehm, Hermes* 34, 273). Es ist übrigens doch erwähnenswert, daß *Berossos* gerade solche Gestalten, wie sie sich *Epimenides* unter dem Aigokeros denkt, ausdrücklich a. a. O. unter den Gebilden im Tempel des Bel erwähnt (*ἀνθρώπους . . . αἰγῶν σκέλη καὶ κέρατα ἔχοντας*: dazu *Katast.: ἔχει θηρίου τὰ κάτω μέρη καὶ κέρατα ἐπὶ τῇ κεφαλῇ*). Es muß sogar die Möglichkeit offengelassen werden, daß *Epimenides* das Tierkreisbild in etwas anderer babylonischer Darstellung, nicht als Ziegenfisch, sondern als Ziegenmensch gekannt hat. ['Der Ziegengesichtige' oder das 'Ziegengesicht' ist ebenso wie der Dekan Smat, Sro und Sisro in der Gegend des Steinbocks am ägyptischen Himmel lokalisiert, s. o. und *W. Spiegelberg* und *Max Müller, Or. Lit. Zeit.* 5 (1902) 135.]

2. Eine Abänderung, die offensichtlich der gewöhnlichen Darstellung gerecht werden will, fügen die *Katasterismen* hinzu: Aigokeros ist der Finder der Muschel, deren Trompetenlaut die Titanen in panischen Schrecken und Flucht jagt. Daher habe er, weil er die Muschel am Meer gefunden, den Fischschwanz erhalten. Offenbar ist das nicht *Epimenides* mehr, sondern ein Zusatz des *Eratosthenes,* der üblichen Zeichnung zuliebe.

3. Die ägyptischen Priester und '*nonnulli poetae*' erzählen nach *Hygin. astr.* 2 c. 28 eine Verwandlungssage, die viel ausführlicher *Nigidius fr.* 99 *Swob.* (aus den *Germanicusscholien,* daraus auch *Hygin. fab.* 196) berichtet. Pan gibt nach *Nigidius* den Göttern den Rat, sich vor Typhon dadurch zu retten, daß sie sich in Tiere verwandeln; daher der Tierkult in Ägypten. Nach zehn Tagen töten sie dann den Typhon in Memphis. Bei dieser Gelegenheit verwandelt sich Pan in eine Ziege, und so wird er Aigipan von den Göttern genannt und versternt. Der Mythus von der Verwandlung der Götter in Tiere aus Furcht vor Typhon ist schon *Pindar* (*fr.* 91 *Schr.*) und *Nikander* bekannt, der (vgl. *Holland, Philol.* 59, 347 ff., *Boll* 1, 324 f.) für *Anton. Liber.* c. 28, *Ovid. Met.* 5, 325 ff. und *Hygin* die gemeinsame Quelle bildet. Die Erzählung ist nicht echt ägyptisch, vielmehr erfunden, um den ägyptischen Tierkult zu motivieren. Wir wissen nicht, wer, wenn nicht erst *Nigidius,* sie zur Erklärung des Steinbocks herangezogen hat.

4. In der Sphaera des *Teukros* und *Antiochos* (*Boll* 1, 277 f.) wird zum Tierkreiszeichen des Steinbocks eine 'Nereide' genannt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Nereide ein Versuch ist, an Stelle des abenteuerlichen Mischgebildes aus dem Orient eine griechische Wasserfrau zu setzen; auch sie setzt die menschliche Gestaltung schon voraus, wie sie *Epimenides* oder erst *Eratosthenes* sich vorstellen. Vielleicht ist diese Nereide zur Vervollständigung der Andromedasage an den Himmel versetzt worden, da ja nach *Sophokles* in den *Catast.* c. 16 und 36 das Ketos von Poseidon gesandt wurde, weil sich Kassiopeia gerühmt hatte, den Nereiden an Schönheit überlegen zu sein. — Allerdings ist auch nicht auszuschließen, daß die Nereis einem anderen Sternbild, beispielshalber dem Delphin, gleichzusetzen sei. [Die neuen *hermet*ischen Texte bestätigen einerseits, daß die Variante Nereus statt der Nereide ein Überlieferungsfehler ist (so schon *Boll* 1, 277), andererseits führen die hier gegebenen Längenangaben zu Sternen im Horn des Steinbocks oder im Adler. Das Vorbild dürfte Anukis sein, die im ägyptischen Himmelsbild auch an dieser Stelle erscheint.]

11. **Wassermann** (*Ὑδροχόος*; *Ὑδρηχόος* in dem Gedicht *Σφαῖρα* 154 in einer Hs., desgl. *Schol. Arat.* 447, 4 *Maaß*) mit dem *Ὕδωρ* (so *Arat.* 398 oder der *Χύσις ὕδατος*, die oft auch als eigenes Bild gefaßt wurde [*Aquarius, amnem fundens, fusor aquae, gestator aquae Hydrochous, iuvenis regens aquam, puer urniger, imbrifer, Phrygius ephebus* u. ä., s. *Thes. l. l.* s. v. *aquarius,* der Wasserguß heißt in den *hermet*ischen Texten: *fluxus Aquae,* s. *Gundel* 5, 194, und *aquae effusio* bei *Firmicus,* vgl. *Boll* 1, 405]; 17 Sterne + 31 nennen die *Katasterismen* für die beiden Bilder; 18 Sterne zählt *Hipparch,* 42 (für Wassermann und Wasserguß + 3 außerhalb des Bildes) *Ptolemaios.* Dieser unterscheidet im Wasserguß (*ἡ ῥύσις τοῦ ὕδατος*) vier Windungen (*συστροφαί*). Der letzte Stern des Wassergusses ist identisch mit dem hellen im Südlichen Fisch (Fomalhaut). Sonst nur Sterne 3. und geringerer Größe. *Hipparch. in Arat.* erwähnt Sterne auch auf dem Gefäß, der *κάλπη* (*κάλπις, ὑδρετόν, ὑδρία, urna*; vgl. zu den Bezeichnungen *Boll* 1, 132; *οἰνοχόη Schol. Arat.* 283). Bei *Lucan.* 4, 537 steht *urna* als Bezeichnung für das ganze Sternbild, wie später oft; *amphora* in dem bekannten Merkvers, auch bei den Arabern, vgl. *Ideler* 196.

Darstellung: Stehender Jüngling, der ein Gefäß mit einer oder beiden Händen ausschüttet: vgl. *Gaedechens* 57. Der Globus Farnese

gibt ihn so, ohne jedes weitere Attribut, mit sehr kleinem Gefäß; noch das *Lapidar* des Königs Alphons X. von Kastilien zeigt ihn gerade so (*Boll* 1, 432). Als Ganymed, mit phrygischer Mütze, flatterndem Mäntelchen, Hosen auf dem bemerkenswert hübschen Einzelbild des *Vossianus* (*Thiele*, Titelbild [vgl. auch den *Phrygius ephebus Avien.* 647]); ähnlich z. B. auch im *Vatic. Gr.* 1291 (*Boll, S.-Ber. Akad. Münch.* 1899, 129) in der Haltung, mit der phrygischen Mütze, Mäntelchen, keine Hosen, aber hohe Stiefel; sehr ähnlich, aber vergröbert, auch die Hemisphäre des viel späteren *Vatic. Gr.* 1087 [ebenso die Planisphäre, besser das Einzelbild fol. 304 v., das noch schärfer die antike Vorlage erkennen läßt]. Eine größere Anzahl von Münzen und geschnittenen Steinen, auch das *Neapler Calend. rust.* zeigt ihn (s. *Gaedechens*) das Gefäß über die Schulter ausgießend in ein anderes Gefäß. Mit zwei Krügen bilden ihn die Tierkreise von Dendera und zahlreiche lateinische Hss. [Die älteren Nachweise bei *Boll* 1, 422, dazu nun *Hauber* 179 ff. und *Saxl* 2, 181 f.] Das hat seine Parallele im Eridanus der *Münchener lat. Hs.* 10 270 saec. XI. [Vergl. *Saxl* 1 Tafel I Abb. 1 ff., Tafel IV Abb. 9 und die weiteren Belege bei *Saxl* 2, 181 f. und Tafel I Abb. 1 sowie *Saxl* 4, 295 Fig. 347.]

Es zeigt sich in den Texten der *Sphaera barbarica* und bei *Manil.* 1, 438 ff., daß die beiden himmlischen Flüsse, welche vom Orion und vom Wassermann ausgehen, öfters vereinigt gedacht wurden (näheres *Boll* 1, 135 ff.). Als liegender Flußgott, sich auf die Urne stützend, ist der Wassermann auf dem Tierkreis von Palmyra (*Wood, Ruins of Palmyra* Taf. XIX A) und auch sonst ein paarmal gebildet. [Zu dem Tierkreis von Palmyra s. jetzt *H. Seyrig, Antiquités syriennes, Syria* 14 (1933) 258 Fig. 5; die mittelalterlichen Varianten bei *Saxl* und *Hauber* a. a. O.]

Auf den Tierkreisen von Dendera und anderen ägyptischen Bildern erscheint der Wassermann mannweiblich; 'als Nilgott, mit hängenden Brüsten, in beiden Händen ausströmende Libationsvasen, auf dem Kopfe das obere Pschent oder Nilblumen' nach *Lepsius*, s. *Boll* 1, 236 [und die Darstellung auf den ägyptischen Sargdeckeln der griechisch-römischen Zeit bei *Valdemar Schmidt* 229, 1321. 230, 1330. 232, 1340. 233, 1344.] Auch das scheint nicht ganz ohne Analogien in der griechischen Kunst zu sein, s. u. die Deutung Hebe und *Boll* 1, 281 f. — Statt des Gefäßes trägt er auf einem geschnittenen Stein (s. *Gaedechens* 39 n. 44) zwei Füllhörner. — Gehörnt, also als Flußgott, fand ich ihn in einer späten latein. Hs., *Barber.* 76 s. XV. und wiederum den Fluvius ebenso gehörnt im *Regin. Lat.* 309 s. IX. [vgl. jetzt *Saxl* a. a. O.]: man sieht, wie hier halb zufällig im Zeitraum von Jahrhunderten ältere Darstellungsweisen, an deren antikem Ursprung nicht zu zweifeln ist, wieder auftauchen. — Ob auch eine Darstellung des Wassermanns mit langen spitzen Ohren (*Vatic. Lat.* 3110 s. XIV). ihre antiken Vorgänger hat, weiß ich nicht. — Schwebend ist er dargestellt auf dem Zwölfgötteraltar von Gabii, ebenso auf der alexandrinischen Medaille aus dem 8. Jahr des Antoninus (dagegen auf der Darstellung aller Planeten und Zodia der gleichen Herkunft scheint er ein fischschwänziges Seetier). — Singulär ist die Darstellung auf dem Globus von Arolsen: ein nackter Mann, mühselig durch die Fluten schreitend: nach *Gaedechens* als Deukalion zu verstehen.

[Zuweilen fehlt die menschliche Gestalt, und es ist einfach eine Vase dargestellt, aus der Wasser herausquillt (*Cumont* 1061); in einem *demotischen astronomischen Schultext* heißt das Sternbild der 'Topf mit Wasser' nach *Max Müller, Or. Litzeit.* 5 (1902) 135, eine Deutung, die *Spiegelberg* allerdings aus paläographischen Bedenken ablehnt: *Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 48 (1911) 148.]

Ursprung: Der babylonische Name des Bildes ist der einer Göttin, Gula (s. zuletzt *Bezold* bei *Boll* 5, 135). Danach könnte man die mannweibliche Darstellung im Ägyptischen und die Auffassung als Hebe in der *Sphaera barbarica* verständlich finden. [*Boll* bringt nun weitere Ausführungen über die männliche Darstellung des Wassermanns auf babylonischen Grenzsteinen und stützt sich dabei auf *Jeremias* o. 3, 594 Abb. 12 und 10; er wirft die Frage auf, ob in *Arat.* 393, wonach der Wassermann ἔνθα καὶ ἔνθα das Wasser 'hierhin und dorthin ausströmt' eine Erinnerung an diese Darstellung vorliegt. *Boll* räumt ein, daß aus den erhaltenen Bruchstücken des *Eudoxos* keine Bestätigung zu gewinnen ist. Trotzdem folgert er: 'Jedenfalls aber kann kein Zweifel sein, daß der Wassermann eine babylonische Wassergottheit ist und alle griechischen Benennungen nur sekundäre Deutungsversuche sind. Der Schwall kleiner schimmernder Sterne von 4. und 5. Größe nahe beieinander wird zuerst zum Gedanken des ausgegossenen Wassers und von da zum Wassermann geführt haben.' Nach *Daressy* symbolisiert der Nilgott = Wassermann mit seinen typischen ägyptischen Kennzeichen den Nil und die Katarrakte. Das Primäre dürften die Krüge sein; sie finden sich als altes Dekansternbild in allen ägyptischen Listen; neben dem Nilgott wird später noch Anukis mit dem alten Deutbild des Wassermanns kombiniert. Unser Symbol des Wassermanns ♒, das zwei parallele Wasserlinien ausdrückt, ist die alte Hieroglyphe für Wasser oder Nil. Der Wassermann wird in spätägyptischen Texten direkt 'das Wasser' genannt und mit der Wasserhieroglyphe bezeichnet nach *Spiegelberg, Ztschr. f. ägypt. Spr.* 48 (1911) 148, 11 und *Gundel* 6, 331 und 335.]

Sternsagen: Die Griechen haben sich die Gestalt lieber als Schenken denn als Wasserspender zurechtgemacht. 1. Die beliebteste Deutung ist die auf den von Zeus wegen seiner Schönheit geraubten Ganymedes: *Catast.* c. 26, *Hygin. astr.* 2 c. 29, der ihn allerdings statt Nektar vielmehr Wasser eingießen läßt, *Schol. Arat.* 283 [etwas anders *Ovid. Fast.* 2, 145: *puer Idaeus . . . liquidas mixto nectare fundit aquas.*; vgl. auch *De Vreese, Petron* 39, 188]. Im Horoskop des Titus Pitenios (*Greek Pap. in the Brit. Mus.* 1, 136, 135) heißt der

Wassermann geradezu Ganymedes [und als *Phrygius ephebus* charakterisiert ihn *Avien.* 647].

2. Dieser Deutung steht zunächst die freilich ganz seltene auf Hebe gegenüber; sie kommt nur im *2. Teukrostext* (*Boll* 1, 281) und im *Excerptum Baroccianum* (s. ebd. S. 466) vor, ist aber vielleicht auch einmal auf einem geschnittenen Stein vertreten. Nach dem über die babylonische Gula Bemerkten ist es möglich, daß die *Sphaera barbarica,* in der diese Deutung begegnet, die weibliche Darstellung des Wassermanns unmittelbar der babylonischen (oder etwa der ägyptischen?) Auffassung entnahm; doch kann auch eine bloße Abwandlung innerhalb des Griechischen genügen, da Hebe (= Ganymeda, in Phleius nach *Paus.* 2, 13, 3, s. o. 1, 1869) das nächste Gegenstück zum göttlichen Mundschenken ist. [Diese Vermutung von *Boll* läßt sich nicht mehr halten; vielmehr ist das vermeintliche Sternbild der Hebe aus einer Korruption des Ibis, des hier zum Wassermann gehörigen 11. Tieres der Dodekaoros, entstanden. Das ist nun durch die *hermet*ischen Texte erwiesen, s. *Gundel* 5, 251 f.]

3. Eine andere Deutung, die bei *Hygin* auf *Hegesianax* zurückgeführt wird, erklärt den Wassermann als Deukalion. Diese Auffassung gibt *Nigidius* (*fr.* 99 = *Schol. Germ.* 68 *Br.*). So versteht ihn auch [*German.* 561 f.: *undas Deucalion parvam defundens indicat urnam* und] *Lucan.* 1, 653 (*si .. Deucalioneas fudisset Aquarius undas*): er nennt den *Nigidius* hier ausdrücklich (v. 639) als Quelle (vgl. *Boll* 1, 362). Vielleicht ist er so gedacht auf dem Globus von Arolsen, s. o. [vgl. auch *Riese, Anthol. lat.* 1, 2 *carm.* 624. 625 (*Deucalionis aquae ... figura*) und *Ampel.* 2, 11 *dicitur Deucalion Thessalus; qui ⟨cum⟩ maximo cataclysmo cum uxore Pyrrha solus evasisset, hic pietatis causa inter sidera locatus est.*]

4. Eine seltsame Deutung auf Kekrops — er habe geherrscht, ehe der Wein erfunden war, so daß man im Gottesdienst noch Wasser verwendete — gibt *Hygin* a. a. O. aus *Eubulos,* der doch wohl der Dichter der mittleren Komödie sein wird: ob er wirklich das Sternbild selbst so gedeutet hat, mag dahingestellt bleiben [s. auch *Eitrem, Kekrops, RE.* 11, 125].

5. 'Einzelne' haben nach *Schol. Arat.* 283 die 'hundertklaftige Gestalt' des Dämons der Nilschwelle, die bei *Pindar* vorkam (vgl. *fr.* 282 *Schr.*), auf den Wassermann bezogen.

6. Im *Schol. Germ.* 68 *Br.* wird er als Aristaios gedeutet: den Anlaß gab offenbar das Verdienst, das er sich durch das Opfer an Poseidon — oder an Zeus Ikmaios, s. o. 1, 549 — um die Abwehr der Glut der Hundstage erwarb. Da diese Partie des Scholions anscheinend noch zu dem *Nigidiusfragment* (99 *Swob.*) gehört und darin zu Anfang gesagt wird '*ab antiquis quidem dici Aristaeum*', so muß diese Deutung älter als *Nigidius* sein.

[7. Einen *Aquarius minor* kennt *Firmicus* 8, 29, 13; mit bestimmten Sternen läßt sich dieser nicht identifizieren, doch gehört er in die nächste Nähe des Wassermanns, wenn er nicht nur mißverständlich aus ihm oder den beiden Krügen gebildet ist]

12. Fische, Ἰχθύες, Ἰχθύες ἀμφότεροι, *Pisces,* auch *Gemelli* und *Gemini Pisces;* der nördliche ὁ ἑπόμενος, d. h. der östliche *Ptol. Synt.* und der südliche ὁ προηγούμενος, der westliche *Ptol. Synt.,* die durch das Band Λίνος, auch Λίνοι oder δεσμά, δεσμίς, verbunden sind, vgl. *Boll* 1, 132 und 5, 38, 5. Als Sternzahl gibt der Katalog der Katasterismen an für den nördlichen Fisch 12, für den südlichen 15, für das Band 12, also insgesamt 39, was in der *Epitome* zu 43 und in dem *Germ. Schol.* G zu 41 umgestaltet ist; 40 haben die *Aratscholien* zu v. 239, 41 und der *Hipparchische Katalog.* Nur 34 (8 südlicher Fisch, 15 Band, 10 nördlicher Fisch) + 4 außerhalb des Bildes hat *Ptolemaios.* Besonders hervorgehoben werden von diesen Sternen die vier am Knoten [*Σύνδεσμος, Σύνδεσμος τῶν β' λίνων, Nodus, Nodus caelestis*] des Bandes, nach moderner Bezeichnung $\alpha\ \eta\ o\ \pi$, von denen α und η 3., die zwei anderen 4. und 5. Größe sind: den größeren nennt man nach *Arat.* 235 mit dem Namen σύνδεσμος ὑπουραῖος (*Οὐραῖον δεσμόν* nennt ihn der Scholiast zu v. 244); *Cicero, Hygin* und *Avien* lasen ὑπουράνιον statt ὑπουραῖον bei *Arat;* vgl. aber *Arat.* 362 *δεσμοὶ οὐραῖοι* [römisch *vincula, alligamentum, colligatura, commissura*]. Singulär ist der Ausdruck *Ἁρπεδόναι* bei *Vitruv.* 9, 5, 13 für das Leinenband, vgl. dazu *Thiele* 54. — Der ansehnlichere [*εἴδει προφερέστερος,* dazu das *Schol.* zu v. 241 p. 382 *M.*] ist nach *Arat.* 239 f. der nördliche Fisch; doch hat nach *Ptolemaios* keiner Sterne von mehr als 4. Größe. Man findet den nördlichen Fisch nach *Arat.* 245 f. von der benachbarten Schulter der Andromeda aus.

Darstellung: Zwei Fische, die fast immer durch ein Band verbunden sind, das gewöhnlich von dem Maul des einen zu dem des anderen führt: so auf dem Globus von Arolsen, vgl. *Gaedechens* 57. Auf dem Globus Farnese aber geht das Band vielmehr von dem Schwanz des südlichen Fisches aus; auch im *Vossianus* (Abb. bei *Thiele* 110) sind die beiden Schwänze verbunden (entsprechend der Darstellung bei *Arat.* 242 ff., ebenso auch bei *Ptolemaios*); ferner die Planisphäre des *Vatic. Gr.* 1087, s. Abb. 4 und 5 und das Einzelbild des Codex. Auf dem runden Zodiacus von Dendera ist zwischen den zwei in scharfen Winkeln gebrochenen Linien des Bandes, das von den Schwänzen ausgeht, Wasser dargestellt, ebenso zwischen den zwei Fischen auf dem rechteckigen; das Band fehlt hier. [Auf den Särgen der griechisch-römischen Zeit (s. *Valdemar Schmidt* a. a. O.) fehlt das Wasser, die Fische sind durch das Band mit den Mäulern meist nach oben gehalten. Auf dem runden Tierkreis von Athen sind statt des Wassers zwei lange Papyrusrohre dargestellt; hinter ihnen folgen drei Krummstäbe, die wohl die Wasserlinien des Bassins ersetzen, s. *Gundel* 6, 191 f. und Tafel 13; die Rohre entsprechen dem Namen des Dekans der Fische, dessen Namen im Neuen Reiche die Umbildung in 'Rohre, Lotosblätter oder Schilfrohre' zeigt, vgl. *S. Schott* bei *Gundel* 6. 267.] Vom Maul des einen geht das Band zum Schwanz des anderen auf dem

Monatsbild des *Vatic. Gr.* 1291 (*Boll, S.-Ber. Akad. Münch* 1899, 121). Sehr selten sind in der antiken Kunst statt der Fische Delphine dargestellt: zwei Beispiele gibt *Gaedechens.* [Die Varianten der mittelalterlichen Buchillustrationen verzeichnet *Hauber* 181, *Saxl* 2, 183; durch die Nachbarschaft des nördlichen Fisches mit der Andromeda wurden die Künstler zu grotesken Mißbildungen veranlaßt, s. o. 1, 20.]

Ursprung. [Die Fische werden bereits im *Parapegma* von *Demokrit* verwertet, den Knoten (σύνδεσμος) nennt *Kallippos* in seinem Kalender.] Der Name des letzten Tierkreisbildes heißt im Babylonischen Fisch (*Bezold* bei *Boll* 5, 135); so ist kein Zweifel mehr, daß auch dieses Tierkreisbild aus Babylon stammt. Die Araber, Syrer, Perser, Türken haben ebenfalls nach *Ideler* 214 nur einen Fisch im Tierkreis; ebenso die indischen Tierkreise (*Boll* 1, 197, 1). Der javanische Zodiacus hat nach *Ginzel, Handb. d. Chronol.* 1, 88 ebenfalls nur einen Fisch oder Delphin [s. auch *Alfred Maaß, Die Sterne im Glauben der Indonesier, Zeitschr. f. Ethnol.* 65 (1934) 272]. Nach *Jeremias* o. 4, 1466 ist auch das Band der Fische da, und *Jeremias* behauptet weiter unter Berufung auf *Weidner, Babyloniaca* 6, 147 ff., daß das Sternbild babylonisch Nūnē im Plural heiße, während *Jensen, Kosmologie* 81 f. und 314 in Übereinstimmung mit *Epping-Straßmaier* nur einen Fisch im babylonischen Tierkreis findet, mit einem Band; vgl. auch *Jastrow, Relig. Babylon.* 2, 495, *Kugler* 1, 39. [Die widersprechenden und sehr komplizierten Identifizierungen der babylonischen Sternnamen haben auch heute noch keine definitive Lösung gefunden, s. *Schaumberger-Kugler* 330 ff. — Tatsächlich finden sich aber die zwei Fische als alter Bestand unter den ägyptischen Dekanen bereits auf den Särgen von Siut. *Daressy* sieht in dem Tierkreisbild, das bestimmt mit dem alten Dekansternbild zusammenhängt, das Symbol von Latopolis, wo der Fisch Latus, eine Karpfenart, göttlich verehrt und mumifiziert wurde, s. *Gundel* 6, 331 f.]

Das *Scholion zu Arat.* 242 erklärt, daß die Chaldäer den nördlichen Fisch des Tierkreises χελιδονίαν ἰχθύν heißen; vorher steht, er habe den Kopf einer Schwalbe. Ebenso ist in dem Horoskop des Titos Pitenios (nach 81 n. Chr., *Greek Pap. in the Brit. Mus.* 1, p. 136, 104) ὁ χελειδονιαῖος ἰχθύς von dem südlichen Fisch unterschieden. Es ist also der nördliche Fisch der 'Schwalbenfisch'. In offenbarer Erinnerung an diesen Schwalbenfisch heißen die Fische des Tierkreises in der Astrologie (*Anon.* hinter *Ludwichs Maximus* περὶ καταρχῶν 108, 8) gleich der Jungfrau und dem Schützen geflügelt (πτερωτά; übrigens ist χελιδών der Name für den fliegenden Fisch, der heute noch in Griechenland χελιδονόψαρο heißt). *Kugler, Erg.-Bd.* 2, 216 sieht in einem 'Schwalben- und Sturmgestirn Aquarius W(est)'; dagegen hat *Weidner* a. a. O. 147. 161 und in Kap. 3 seines Handbuches nachzuweisen gesucht, daß der südliche Fisch des Tierkreises der Schwalbenfisch sei. Ich kann die verwickelte Identifizierungsfrage, zu der auch *Bezold* a. a. O. 131 zu vergleichen ist, nicht entscheiden. Ich hatte den Schwalbenfisch zunächst aus der unten mitzuteilenden Sternsage verständlich zu machen gesucht (*Boll* 1, 197, 1, dann *N. Jahrbb.* 21 (1908) 121 f.) und darauf hingewiesen, daß der geflügelte Fisch im Zweistromland (und auch in der gesamten griechischen Kunst) fehlt, dagegen in der kretischen Kunst mit der größten Lebendigkeit dargestellt ist. Die Behandlung durch *Weidner* a. a. O. trifft den Kern der Frage nicht. [*R. Eisler, Arch. Anz.* 1925, 14 ff. bringt den chaldäischen Schwalbenfisch mit der von *Athen.* VIII 356 f. genannten Tunfischart und dem Goldfisch von Vettersfelde in Beziehung.]

Sternsagen: Es ist bemerkenswert, daß für dieses Tierkreisbild eine Anlehnung an einen griechischen Mythus gar nicht gesucht wurde: die damit verbundenen Sternsagen sind orientalisch. Die beiden Fische werden in die Sage der '*dea Syria*', der Atargatis oder Derketo hineingezogen. Die drei oder eigentlich fünf Varianten hat *Cumont, RE.* 4, 2241 unter Hinweis auf *Robertson Smith, English Histor. Review* 2 (1887) 303 richtig geschieden.

1. Unzweifelhaft am meisten echtes Gut enthält die Darstellung bei *Nigidius fr.* 100 *Swob.* = *Schol. Germ.* 81, 20. 145, 9 *Br.*, *Hygin. fab.* 197, *Ampelius* 2, 12 (mit verkehrter Einmengung des Gigantenkampfes), *Dositheos* bei *Schmidt, Hygin. fab.* p. LV vgl. *Arnob. adv. nat.* 1, 37 p. 24, 1 *Reiff.*: Die Fische finden im Euphrat ein Ei von gewaltiger Größe, wälzen es ans Land, eine Taube setzt sich darauf, und einige Tage darauf kommt die barmherzige *Dea Syria* aus dem Ei. Sie bittet Zeus auf seine Frage, was sie sich zum Lohn für ihre Milde wünsche, die Fische an den Himmel zu versetzen. Taube und Fische gehören in den Dienst der Dea Syria; die Fische werden, wie auch das *Germanicus-Scholion* weiß, von den Syrern nicht gegessen und die Taube göttlich verehrt; vgl. *Cumonts* Nachweise dazu a. a. O. 2242. Die aetiologische Legende hat die Absicht, beides zu erklären. Der Schwalbenfisch könnte ebenfalls eine Gestaltung sein, welche die beiden der Dea Syria heiligen Tiere (die Schwalbe statt der Taube könnte daraus verständlich werden, daß beide der Ištar heilig waren, vgl. *Schrader-Zimmern, Keilinschriften u. A. T.*, 3. A. 2, 1 S. 429. 431), den Vogel und den Fisch, in ein Bild vereinigen wollte. — Die Sage von Askalon (bes. *Diodor.* 2, 4), nach der sich die Derketo aus Scham über einen Fehltritt in den heiligen Teich wirft und in einen Fisch verwandelt wird (sie wurde in Fischgestalt mit dem Kopf eines Weibes dargestellt), hat nicht zur Erklärung des Gestirnes gedient.

2. Die *Katasterismen* c. 21 (darnach *Schol. Arat.* 239 und *Hygin. astr.* 2 c. 30 am Schluß, der direkt *Eratosthenes* zitiert) verweisen zur Erklärung über die Versternung der Tierkreisfische auf das über den 'Großen Fisch' Gesagte (c. 38). Dieser rettet die in den Teich von Bambyke gefallene Derketo (*Hygin. astr.* 2 c. 41 nennt sie Isis). Zum Dank dafür werden er selbst und seine Sprößlinge, die zwei Tierkreisfische, an den Himmel versetzt. Als

Zeugen für diese Geschichte nennen *Catast.* c. 38 und *Hygin. astr.* 2 c. 41 den Ktesias.

3. Die dritte Variante ist die auf *Diognetos* von Erythrai (vgl. *Jacoby, FGrHist.* 2, 626) zurückgehende Erzählung bei *Ovid. Fast.* 2, 495 ff. und *Hygin. astr.* 2 c. 30. Da stürzt sich Venus (Dione bei *Ovid*) mit ihrem Sohn Cupido in die Flut des Euphrat, um dem plötzlichen Angriff des Typhon zu entfliehen. Fische retten sie und werden dafür an den Himmel versetzt. Hier ist die ägyptisierende Geschichte von der Flucht der Götter vor Typhon (s. o.) mit der Legende der syrischen Göttin in eine neue Verbindung gebracht und zugleich an deren Stelle Aphrodite mit Eros gesetzt: 'eine sonderbare Mischung von griechischer, syrischer und ägyptischer Mythologie' (*Cumont*).

4. Bei *Manilius* 4, 579 ff. und 800 f. (vgl. 2, 33) steht die Geschichte so, daß unmittelbar Cytherea sich in einen Fisch verwandelt wie in der älteren Fassung des griechisch-ägyptischen Mythus von der Flucht der Götter vor Typhon und wie in der Sage von Askalon (s. o.); aber auch hier stürzt sich die Göttin in den Euphrat (*Piscibus Euphrates datus est, ubi piscis opertu, cum fugeret Typhona, Venus subsedit in undis:* 4, 800 f.).

C. Die Sternbilder der südlichen Hemisphäre.

1. **Walfisch** (*Κῆτος*, lat. meist *Cetus*, bei *Cicero Arat.* 140 *Pistrix*, bei *Germanicus Pristis*, bei *Avien.* neben *Cetos* v. 770, *Nereia Pistrix* v. 775 [*Belua* nur bei *Firm.* 8, 17, 5, die moderne Bezeichnung *Balaena* findet sich erst in mittelalterlichen Hss., s. *Gundel, Ketos, RE.* 11, 364]; die Bezeichnung *'Ορφός* bei *Firmicus* 8, 17, 1 gehört lediglich der interpolierten Aldina an und ist aus der kritischen Ausgabe verschwunden. Nach den *Katasterismen* enthält das Bild 13 Sterne (*Schol. Germ.* 14 Sterne), wobei der Kopf sternlos bliebe, was nur durch den Ausfall einer Partie entstanden sein kann (s. *Windisch* 42 f.); daher sind auch die Zahlen im *Hipparchischen Katalog* — entweder 14 oder 13 oder nur 8 (so im *Paris. Suppl. Gr.* 387) — der Abkorrigierung verdächtig (*Hipparch* kennt in dem erhaltenen Buch wenigstens 5 Sterne im Kopf. Bei *Ptolemaios* 22 Sterne, davon 7 am Kopf). [Die Sternverteilung und Astrognosie ausführlich bei *Gundel, Ketos* 366 ff.]

Dargestellt (vgl. die sorgfältige Materialsammlung bei *Windisch* 36 ff) als Meerdrache (so auch *Arat* und *Ptolem.*), aber auch als Fisch: alle verschiedenen Formen sind auch in sonstigen Darstellungen der Perseussage nachweisbar. Abb. *Thiele* 125. 158, der aber falsch die Darstellung als Fisch im *Monac. Lat.* 560 für unantik erklärt, vgl. *Windisch* 41. [Eine neue Darstellung des Ketos aus dem Altertum veröffentlicht *P. Goessler, Germania* 12 (1928) 164. — Die mittelalterlichen Künstler vermehren naturgemäß die Auffassungen des als Monstrum aufgefaßten Sternbildes, s. *Hauber* 192 f., *Saxl* 2, 194 und *Saxl* 4, 291 Fig. 340; besonders auffallend ist es, daß unter den Varianten auch das Krokodil auftritt (*Hauber* 182).]

Ursprung: Griechischen Ursprung nehmen nach dem Vorgang von *Robert* an *Bethe* 433 und *Windisch* 66 ff. An orientalische Vorbilder dachte *Buttmann* 53 für das Ketos und den ganzen Komplex der Andromedabilder, ohne allerdings Beweise aus einem orientalischen Himmelsbild vorzuführen. Nach *Kugler* 1, 32 f. und 260 belebte ein Wasserungeheuer diese Himmelsgegend, eine Art Schwertfisch (*Orca gladiator*); diese Ansicht bestreitet aber *Bezold* [die verschiedenen Deutungen und Kontroversen verzeichnet ausführlich *Gundel, Ketos* 365. Gegen meine dort ausgesprochene Neigung, doch trotz aller Bedenken, die gegen die astronomischen und sprachlichen Identifizierungsversuche der babylonischen Forscher vorgebracht wurden, babylonische Vorbilder anzusetzen, spricht aber nun entschieden die seither von mir ans Licht gebrachte Aufklärung in den *hermet*ischen Texten. In diesen wird das Ketos durch die beigegebenen Längen mit Sternen des ägyptischen Sternbildes des Krokodils, des 12. Tieres der Dodekaoros, gleichgestellt: auch die astrologischen Voraussagungen, wonach die Kinder des Ketos u. a. es mit Krokodilen zu tun haben und durch Krokodile ihren Tod finden, sprechen dafür, daß die Griechen das Ketos aus der Sphaera der Ägypter übernommen und das ihnen weniger bekannte Tier durch ein walfischartiges Untier ersetzt haben (*Gundel* 5, 234 f. und dazu *Firm.* 8, 30. 13, s. u.). Der bei dem Krokodil stehende Horos, der mit seiner Lanze gegen es angeht und als 'Der Kämpfer und Wender' bezeichnet wird (*Zinner, Isis* 16 [1931] 94), dürfte die Gestalt eines Perseus eingegeben haben und dann zu den weiteren Bildern des ganzen Mythus inspiriert haben.]

Sternsagen: Es gibt nur die Deutung des Sternbildes als das Ungeheuer, dem Andromeda ausgesetzt wird; also ist das Sternbild, das wenig deutlich am Himmel erscheint (kein Stern über 3. Größe!) von vornherein mit Rücksicht auf die Andromedasage benannt [s. dagegen nun die obigen Ausführungen; zu den verschiedenen Versionen, welche der Gott, der das Untier sendet, und die Begründung der Verstirnung gefunden haben, s. *Gundel, Ketos* 369 f.

Im Kalender kommt dem Ketos ebensowenig eine Bedeutung zu wie in der Wetterprognostik und der Einteilung der Tätigkeiten des Bauern und Seemannes. Seine Kinder sind nach *Hermes Trismegistos* (s. *Gundel* 5, 52, 1 f., vgl. auch *Teukros* bei *Boll* 1, 41 und 51, 28 ff.) Gefängniswärter, Einbalsamierer, Geizhälse und Siegelfälscher; das wird von *Manilius* 5, 657 ff. noch in naheliegender Analogie auf Fischer ausgedehnt, die hauptsächlich auf genießbare Großfische Jagd machen, und auf Leute, die es mit Verarbeitung und Verkauf solcher Fische zu tun haben. Aus den ägyptischen Einbalsamierern macht *Manilius* Salitoren und Salzhändler. Nach *Firmicus* 8, 17, 5 finden die Kinder des Ketos den Tod durch Krokodile, Haifische oder andere große Fische, falls sie im Nil oder im Meer ein Bad nehmen. Die zu den drei Teilen des Ketos von ihm 8, 30, 13

gegebenen Prognosen entsprechen dem Charakter des Tieres; die drei Teile selbst beginnen mit dem Schwanz — eine Anordnung, die allein bei dem Krokodil bekannt ist (s. *Gundel* 5, 234) und eine weitere Bestätigung dafür ist, daß das Urbild des Ketos das ägyptische Krokodil, das spätere 12. Tier der Dodekaoros, ist. — In einer einleuchtenden Analogie sind die Sterne des Ketos mit Saturn ihrem Temperament und Einfluß nach identisch (*Boll* 5, 44).]

2. **Orion** (*Ὠρίων, Orion*, über die weiteren Formen des Eigennamens und die antiken und modernen etymologischen Versuche s. o. *Küentzle* 3, 1018 ff. [*Gundel* 1, 87 ff. und *Gürkoff* 90 Anm.], auf dessen gute Bearbeitung, die hier vielfach eine kurze Behandlung erlaubt, im allgemeinen verwiesen sei. — Der wohl nur in einzelnen entlegenen und kulturlosen Gegenden verbreitete Name *Ἀλεκτροπόδιον* (Hahnenfuß) für Orion (in einem Zusatz der Vatican. Hs. des *Anonymus II, Maaß, Comm. in Arat. rell.* 116, 2 im kritischen Apparat: *Ὠρίων ἐστὶ τὸ λεγόμενον παρ' ἰδιώταις Ἀλε⟨κ⟩τροπόδιον*) ist von *Buttmann* 7 f. aus der Gestalt des Sternbildes erklärt worden (er darf nicht mit *Ideler* 220 als schreitender Hahn aufgefaßt werden, sondern nur, wie der Name lehrt, als Fuß oder Fußtapfen des Hahnes): gegen *Bethe*, der ihn nicht für alt gelten läßt, weil er zu spät und schlecht bezeugt sei, ist zu sagen, daß späte Erfindung einer solchen Deutung gerade bei diesem Sternbild, das schon bei *Homer* seinen festen mythischen Namen hat und ihn unabänderlich durch das Altertum behält, gar nicht wahrscheinlich ist. [Dagegen deutet *K. Dieterich*, *Ἄγγελος* 1 (1925) 14, 2, das Wort als 'Pflugsterz' und bringt es mit der altägyptischen Auffassung des Orion als pflügender Landmann und mit den neugriechischen Bezeichnungen als 'Pflugsterz' in Beziehung.]

Der Name *Σκεπαρνία*, Beil steht nur im *Etym. Gud.* 581 s. v. *Ὠρίων: καὶ ἄστρον οὕτω λεγόμενον, ἡ λεγομένη σκεπαρνία.* Die Form des Wortes, das ohne Frage zu dem schon *homerischen σκέπαρνον*, Schlichtbeil, gehört, ist fraglich, aber immerhin zu beachten. Man müßte freilich, wie die Sterne am Himmel stehen, an eine Doppelaxt denken, die diesen Sternbildnamen mit der vorgriechischen Kultur verbinden würde: im Gegensatz zu dem allzumenschlichen Namen 'Hahnenfuß' würde hier das glänzendste Sternbild des Himmels mit dem wichtigsten Gottessymbol der kretischen Zeit verbunden sein. Der Name kann also, so spät und vereinzelt er auch bezeugt ist, recht gut alt sein. (Verkehrt bei *Weidner, Alter und Bedeutung der babylon. Astron.* 56, 1 die Ableitung dieses Hahnenfußes (Orion!) vom kleinen danebenstehenden Sternbild des Hasen, der nach *Weidner* als Hahn bezeichnet worden sein soll.) — Im Lateinischen kommt *Iugulae* oder *Iugula* vor (zu *iungere*, also *iunctae stellae*), vgl. *Plaut. Amphitr.* 275, *Varro l. l.* 7, 50 [die weiteren Belege und Erklärungen (= Jochsterne) gibt *Gundel* 1, 85, dazu *Kroll, Iugulae, RE.* 9, 2508 und *R. Lehmann-Nitsche, Philol.* 81 (1925) 220 ff.]. *Iugulae* hießen ursprünglich wohl nur die drei engverbundenen Sterne des Gürtels, wie *Buttmann* erkannte, erst später das ganze Sternbild (*Boll* 1, 385, 1; [dagegen faßt *Gundel* a. a. O. den Namen als Jochsterne und macht aus der natürlichen Gruppierung der drei Gürtelsterne und der Nachbarsterne plausibel, daß die Römer das Bild eines Joches darin erschaut haben, s. a. *R. Lehmann-Nitsche* a. a. O.]). — Über den Namen *Χάριτες* für die Sterne des Gürtels s. *Boll* 1, 272 f. [und *Gundel* 5, 248: *tres Gratiae*]; über den ägyptischen Orion = Osiris und die gleichfalls als ägyptisch bezeugte Auffassung des Orion als Siebengestirn — die 4 Sterne an Schultern und Beinen und die 3 am Gürtel werden gemeint sein, welche die Siebenzahl wie so viel anderes am Himmel zu beglaubigen schienen — s. *Boll* 1, 164 ff. [*Gundel* 5, 216. 227]; über Orion als Satyr mit Fell und Keule: *Boll* 1, 286 ff. [*Boll*s Deutung ist nunmehr durch die *hermet*ischen Texte nicht mehr haltbar; aus den hier angeführten Längen ergibt es sich, daß der *Satyrus cum baculo* vielmehr eine Umnennung des einen der beiden Zwillinge ist; dessen Auffassung als Herakles mit der Keule hat diese Weiterbildung veranlaßt: *Gundel* 5, 253.] — Im übrigen aber dominiert vollkommen im Bereich der griechischen und römischen Literatur für das Sternbild der Name Orion. Über seine gelegentliche Verwendung für Bootes s. o. S. 887; daß umgekehrt Orion früher Bootes geheißen habe (*Gruppe, Griech. Mythol.* 946, 7), ist Mißverständnis. Daß vollends Orion als Winzer gefaßt wurde (ebd. 948) und geradezu dem Dionysos gleichgesetzt wurde, ist mir unbekannt; es entstellt die Tatsachen, wenn 'neben' diese angebliche Auffassung als Pflüger und Winzer die tausendfach bezeugte als Jäger treten soll.

[Sternzahl: 17 *Catast.* und *Hipparch*, 38 *Ptolem.*]

Darstellung: Die Sterne des Riesensternbildes scheinen ganz von selbst sich zu einer, allerdings nicht sehr gut proportionierten Gestalt zusammenzufügen, bei der der Kopf, nur durch einen Sternnebel sehr dürftig angedeutet (*ὁ ἐν τῇ κεφαλῇ τοῦ Ὠρίωνος νεφελοειδής Ptolem.*: identisch damit sind die drei *ἀμαυροὶ ἀστέρες* der *Katast.*), am schlechtesten wegkommt. Um so glänzender sind die beiden Schultern durch die Sterne α = *Beteigeuze* und γ = *Bellatrix* bezeichnet. Ein Stern 1. Größe kennzeichnet die linke Fußspitze (β Orionis), nach arabischem Vorbild von den Neueren als 'Rigel' bezeichnet, nach *Ptolemaios* zugleich zum Fluß gehörig, *κοινὸς Ὕδατος*; weiterhin ist der Gürtel durch die bekannten drei schönen Sterne 2. Größe (δ ε ζ) klar bezeichnet (vgl. auch *Schol. Arat.* 324 p. 406, 16 ff. *M.* mit dem *Euphorionfragment*).

Die Darstellungen des Bildes variieren im einzelnen nicht unerheblich, besonders in den Attributen: auf dem Globus Farnese schwingt er nach *Thiele*s Beschreibung als Hasenjäger ein dünnes Lagobolon mit der Rechten, während die Linke in ein Fell gewickelt ist. Dieses stehende Attribut des Felles hat *Butt-*

mann 44f. willkürlich auf die Ochsenhaut, auf welche die drei Götter ihren Samen fallen ließen, gedeutet. Es ist vielmehr das Fell hier nichts anderes als eine Schutzwaffe, die älteste Form des Schildes gleich der Aegis (vgl. über den Fellschild: *Reichel, Homer. Waffen* 50f.); somit ist gerade dieses regelmäßige Attribut ein Zeichen für das hohe Alter dieser Sternbildzeichnung. — Im *Vossianus* (Abb. o. 3, 1027) ist er im Gegensatz zum kauernden Mann des Globus (so fordert ihn die Astrothesie) vielmehr ein eilig schreitender. Das Schwert hat er auch hier wie auf dem Globus umgegürtet (der Gürtel z. B. auch bei *Valens* besonders hervorgehoben: *Boll* 1, 134 [und von *Hermes Trismegistos* bei *Gundel* 5, 196 *cingulum Orionis*]) und wiederum ein Lagobolon in der Rechten, ein Tierfell über dem linken Arm. Mit Keule (*κολλόροβον*) und Fell hat ihn *Hipparch* gedacht, ebenso *Ptolemaios.* [Aus der Keule (*καλαῦροψ*) des Orion entwickelte sich die späte Bezeichnung desselben als *Incolo* oder *Incolus, s. Gundel* 1, 88.] Ob sie schon *Eudoxos* hatte, ist aus *Arat* und *Hipparch* nicht zu ersehen. Die Keule ist nach *v. Wilamowitz* aus den Sternen selbst entstanden, dagegen *Windisch* 19: aber sie ist sicherlich ebenfalls alt wie das Fell, und es ist schwer zu denken, daß gerade die ältere Zeit die Figuren so ohne Attribute gelassen hätte. Das Attribut des Schwertes, befremdend für den Jäger Orion, hat schon *Euripides* (*Ion* 1152f.: *Πλειὰς μὲν ἤει μεσοπόρου δι' αἰθέρος ὅ τε ξιφήρης Ὠρίων*: bemerkenswert, daß noch bei *Teukros* 2, dem Astrologen, das gleiche Beiwort ξιφήρης steht, bei *Teukros* 1 ξιφηφόρος, vgl. *Boll* 1, 134: *ξίφεός γε μὲν ἶφι πεποιθώς Arat.* 588, *ensiger Ovid. Fast.* 4, 387, *ensifer* bei *Lucan.* 1, 665, dazu *Boll* 1, 363 [*Gundel* 1, 88f. und *Hermes Trismegistos: Orion cum gladio,* der auch das *cingulum Orionis* nennt: *Gundel* 5, 196ff.]). *Bethe* hat mit Recht S. 424 dies von den drei nicht hellen Sternen (3. und 4. Größe, daher *ἀμαυροί Katast.*) abgeleitet, die unter den drei des Gürtels ziemlich senkrecht stehen (bei *Ptolemaios* gehören noch drei weitere Sterne als Schwertgriff und Spitze dazu). — Mit der Keule und dem Fell, dies über den Kopf gelegt, kämpft Orion auf dem Pergamenischen Gigantenfries nach der mir wahrscheinlichen Annahme von *Puchstein,* zuletzt *Beschreibung der Skulpturen aus Pergamon,* 3. Aufl. (1904) [ebenso *C. Robert, Hermes* 46 (1911) 226ff. und *A. v. Salis, Der Altar von Pergamon,* 1912, 84 und die *Führer durch das Pergamonmuseum*], vgl. *Thiele* 75, der sich dagegen wendet. — Ein Bild einer *Nikanderhandschrift* in Paris hat den Orion ähnlich wie der *Vossianus* (*Thiele* 120). Abweichend davon findet sich in einer Reihe von Hss., die *Thiele* 154. 158 aufzählt, statt der Keule das Schwert in der erhobenen Rechten des Orion; vgl. dazu weiter die Planisphäre des *Vatic. Gr.* 1087 und die Hss. des *Michael Scotus* (*Boll* 1, 443, ferner 168, vgl. Abb. 4: hier mittelalterlich mit Schild statt des Fells). So setzen das Bild schon *Cicero Arat.* 368, *Ovid. Met.* 8, 107, *Seneca Herc. fur.* 12, *Claudian.* 1, 28 voraus, wie *Harder, Astrognost. Bemerkungen zu röm. Dichtern* 17 zuerst bemerkt hat. Das wird sich wohl von selbst aus dem Gürtel mit dem daran hängenden Schwert innerhalb griechischer Entwicklung so gestaltet haben, wenn es sich auch ähnlich auf ägyptischen Himmelsbildern findet (*Boll* 1, 161).

Noch ein anderes Attribut tritt statt Fell und Keule in Texten der *Sphaera barbarica* auf (*Boll* 1, 134. 466): neben dem erhobenen Schwert in der Rechten das Kerykeion (*τὸ λεγόμενον κηρύκιον Valens*) in der Linken. Diese Änderung gehört der ägyptischen Sphaera an, wie ich (1, 167f.) aus den Denkmälern erwiesen habe; die Bemerkung des *Geminos κηρύκιον καθ' Ἵππαρχον* ist irrig. Das Sternbild Orion ist hier als Osiris gedeutet, wie es auch bei dem Astrologen *Antiochos* vorkommt: vgl. dazu *Gundel* 5, 216f. und 227f. Statt des Kerykion findet sich in jenen griechischen Texten auch *σκῆπτρον*; ähnliches ist ebenfalls auf ägyptischen Denkmälern zu finden (zum Kerykion vgl. noch die Isispriesterin auf dem pompejanischen Wandgemälde o. 2, 275 [und vor allem die Szepter der Dekane s. *Gundel* 6, 18ff. 106]).

Singulär scheint die Bewaffnung des Orion mit dem Bogen bei *Prokl. in Hesiod. opp.* 382 p. 245, 14 *Gaisf.*: *Πλειάδες λέγονται ἢ ἀπὸ πλειόνης ... ἢ ἀπὸ τοῦ εἰς πελείας μεταμορφωθῆναι ἐκ τοῦ φεύγειν τὸν Ὠρίωνα ὡς τοξότην.* Die Entstehung dieser Besonderheit aus der Deutung der Pleiaden als Tauben, die sich nicht mit Keule oder Lagobolon oder Schwert erlegen ließen, ist ohne weiteres klar. [Die mittelalterlichen Auffassungen des Orion an sich und seiner verschiedenen Attribute sind entsprechend der besonderen Bedeutung des Bildes am gestirnten Himmel und in der antiken Ikonographie überaus zahlreich, s. *Hauber* 182—185, *Saxl* 1 Taf. VIII Abb. 16ff., *Saxl* 2, 206f. und *Saxl* 4, 291 Abb. 339.]

Ursprung: An ein orientalisches Vorbild zu denken, nötigt und berechtigt bei der sehr frühen Entstehung des griechischen Sternbildes und bei der sehr einleuchtenden Mannesgestalt am Himmel nichts.

Sternsagen: Eine neue Untersuchung der Orionmythen ist hier nicht zu geben, sie hat *Küentzle* o. 3, 1018ff. umsichtig und klar, nur etwas allzu vorsichtig und nicht immer treffend geführt. Ich begnüge mich hier mit einigen allgemeinen und besonderen Bemerkungen. Die Frage ist, ob Orion als irdischer Held oder Gott vorhanden war, ehe er an den Sternhimmel versetzt wurde, und wieviel von seinen Mythen astral ist. Das Sternbild gehört zu den am frühesten nachweisbaren der griechischen Sphäre; schon bei *Homer* ist es auf dem Schild des Achilleus dargestellt, einem allerdings späten Stück der Ilias. *Bethe* hat jedenfalls mit Recht für diesen nicht bloß die Anbringung einer Anzahl von Sternen in der am Himmel gegebenen Gruppierung, sondern das Bild des Riesen angenommen, zu dem die Bärin ängstlich hinüberspäht. Zu dieser frühen Entstehung des Orionsternbildes paßt es gut, daß die gewaltige Gestalt, die man am Him-

mel sah, in rein griechischer Überlieferung immer gerade diesen Namen behielt. Selbst wenn die drei Sterne des Gürtels, wie ich annehme, in volkstümlicher Überlieferung die drei Chariten genannt wurden, beeinträchtigt das nur wenig diese sonst so einheitliche Benennung des großen Sternbildes.

So liegt hier ein Fall vor, der sich wesentlich von den spielerischen Katasterismen der hellenistischen Zeit unterscheidet. Darüber kann nun kein Zweifel sein, daß an den Orion sich eine Menge von Sagen angeheftet hat, die mit dem Sternbild gar nichts zu tun hat. Echte Sternsagen, d. h. solche, die aus dem Bilde selbst entstanden sind, nicht erst von wirklichem oder erdichtetem irdischem Geschehen auf das Bild übertragen wurden, sind unter den Orionsagen nur die folgenden: Das Spähen der Bärin nach Orion (zuerst *Homer. Il.* 18, 486) — auch das ist freilich nur sinnvoll, wenn Orion schon als der große Jäger gilt; wie alt jedoch der durch Orion nahegelegte Gedanke einer Jagd großen Stils am Himmel ist, läßt sich nicht sagen. — Das Fliehen der Pleiaden vor ihm als Tauben (nicht nur in der späteren, sondern auch schon in der alten Gestalt als Jungfrauen), das ebenso den Jäger Orion voraussetzt. — Die Liebe der Eos zu ihm (vgl. *Rohde*, *Psyche* 16, 75): *Hom. Od.* 5, 121, hier schon durch die Tötung des Orion durch die sanften Pfeile der Artemis über das Astronomische hinaus erweitert, wie auch *K. O. Müller, Kl. Schrift.* 2, 118 richtig gesehen hat. — Das Schreiten des Orion auf dem Meer (*Hesiod. Astron. fr.* 17, *Catast.* c. 32) und der Schuß der Artemis auf das Haupt des Orion (vgl. *K. O. Müller* 129 f.), wohl auch seine Abstammung von Poseidon (*Hesiod* und *Pherekydes*). — Seine stete Flucht vor dem Skorpion (er geht unter, wenn dieser über dem Horizont heraufkommt, macht also den Eindruck, ihn zu fürchten), also auch das davon abgeleitete Motiv von seiner Tötung durch einen von Ge oder Artemis gesandten Skorpion, das also erst erfunden sein kann, nachdem dieses Bild des Tierkreises feststand. Wenn *Philippsons* sehr wahrscheinliche Ergänzung (*Hermes* 55, 269) von *Philod. de pict.* 242 IV b *Ὠρίωνα δὲ Ἡσίο[δος] λέγει* (in der Astronomie *fr.* 7 *Diels* = *Catast.* c. 32) *καὶ ὁ τὴ[ν Μι]νυάδα γράψ[ας ὑπὸ σκορπίου] πλ[ηγῆναι]* sich bestätigt, so wären also schon *Hesiod* (so auch *Robert* 238, freilich im Glauben an Änderung durch die Griechen; anders *Rehm* 1, 47, der die Astronomie des *Hesiod* unter *Kleostratos* herabrückt, was mit der *Minyas* doch unmöglich sein würde) und der Verfasser der *Minyas* mit einem Sternbild des Tierkreises bekannt. *Προτέρων λόγος* war die Geschichte nach *Arat.* 637.

Dagegen haben Sagen wie die von Orion als dem unermüdlichen Jäger (*Od.* 11, 572, wo er in der Unterwelt fortsetzt, was er auf Erden getrieben hat, aber das nicht am Himmel gleichzeitig treibt) und von dem tobenden Meerriesen mit dem Spätauf- oder Frühuntergang des Orion nichts zu tun (entgegen *K. O. Müller*); und ebenso wenig haben ursprünglich mit dem Himmel zu schaffen die chiische Geschichte von der Trunkenheit des Orion (trotz *K. O. Müllers* hübschem Deutungsversuch aller Einzelheiten) oder seine Erzeugung aus dem Samen der drei Götter, bei der sehr wohl das etymologische Spiel mit *Οὐρίων* mitgewirkt haben kann, und auch nicht das Jagen in der Unterwelt; ebenso wenig die Geschichte, die uns durch das Gedicht der *Korinna* von den Töchtern des Asopos bekannt geworden ist, auch die seiner 50 Söhne (dazu *v. Wilamowitz, Berlin. Klass. Texte* V 2, 52 ff.)! Die Geschichte von den zwei Töchtern des Orion, Metioche und Menippe, wie sie *Anton. Lib.* c. 52 erzählt, mit ihrer Verwandlung in Kometen, „womit eine alte Dichterin nicht behelligt werden kann" (eine Erklärung versucht *K. O. Müller* a. a. O. S. 131), legt *v. Wilamowitz* mit besserer Wahrscheinlichkeit dem *Nikander* bei.

Auf die nicht seltene Hervorhebung der riesigen Gestalt und Schönheit des Orion in diesen Sagen kann natürlich auch der Gedanke an das mächtige Sternbild eingewirkt haben, und so auch auf mancherlei Einzelzüge in der sonstigen Ausgestaltung dieser Sage, wie auf Blendung und Heilung des Orion (so auch *Rehm* 1, 38).

Denn die frühe Bezeugung des Sternbildes durch Homer und die ausschließliche Herrschaft dieses mythischen Namens für das Sternbild lassen glauben, daß die Benennung bei den Griechen frühzeitig allgemein durchgedrungen ist; aber es ist nicht nötig, daß deswegen der Name Orion zuerst dem Bilde am Himmel und nicht vielmehr einer irdischen Gestalt gegolten hat. Es kann, vollends seit dem neuen *Korinna*fund, kaum ein Zweifel sein, daß Orion ursprünglich ein glänzender böotischer Heros war (Herakles' merkwürdig ähnlicher Vorgänger nach *v. Wilamowitz* a. a. O.), der dann in dem Riesen am Himmel erkannt wurde (so auch *Bethe* 431 f.). Selbst seine Rolle als wohltätiger Heros (so bei *Korinna fr.* 3) ist schon in der Interpretation der *homer*ischen Nekyia, selbst bei dem Böoter *Pindar* (*fr.* 74, vgl. *v. Wilamomitz, Textgeschichte d. gr. Lyr.* 43, 3) durch die eines ewig büßenden Frevlers ersetzt. [Die verschiedenen Formen und Motive klärt *S. Eitrem, Symbol. Osloens.* 7 (1928) 53 ff.

Kalenderbedeutung: Im Kalender werden sowohl die hellsten Sterne, welche die Schultern, den Gürtel und das Schwert markieren, als auch das ganze Bild an sich in allen vier sichtbaren Phasen verwertet; kaum ein anderes Sternbild ist, wie ein Blick in den Index von *Wachsmuths Lydus*ausgabe s. vv. *Ὠρίων*, *iugulae* und *Orion* zeigt, so oft und von so vielen Kalenderschreibern herangezogen worden. Er gilt als wichtiges Merkgestirn für landwirtschaftliche Tätigkeiten und als Sturmgestirn, das besonders durch seinen sichtbaren Spätaufgang im Oktober/November und Spätuntergang Ende April/Juni den Schiffern verhängnisvoll ist: vgl. *Arist. Meteorol.* 361 b 30: *ἄκριτος δὲ καὶ χαλεπὸς ὁ Ὠρίων εἶναι δοκεῖ, καὶ δύνων καὶ ἐπιτέλλων, διὰ τὸ ἐν μεταβολῇ ὥρας συμβαίνειν τὴν δύσιν καὶ τὴν*

ἀνατολὴν ϑέρους ἢ χειμῶνος ...; dazu *Hesiod. opp.* 598. 609. 619, *Theocr.* 7, 54, *Polyb.* I 37, 4 f. und außer anderem die Epitheta der römischen Dichter, welche den Orion als: *aquosus, infestus nautis, minax, niger, nimbosus nubilus, procellosus, saevus, tristis, trux* bezeichnen, aufgeführt von *Gundel* 1, 90 f.

Eine ganz besondere Bedeutung kommt dem Sternbild als Dekangott seit alters in der ägyptischen Dekanreligion zu. Als solcher tritt er auch im Hellenismus als Führer der südlichen Sterne auf, denn durch seine Ausdehnung und seine Lage am Äquator beherrscht er als größtes Gestirn den ganzen Himmel (*Manil.* 1, 395) und bewacht die Südtore des Himmels (*Gundel* **1**, 91). Wir finden ihn als *Osirismumie* und als *schreitenden Mann, der auf Hasen tritt,* in dem von mir veröffentlichten Dekanbuch des *Hermes Trismegistos* als 1. und 2. Dekan des Stiers und können ihn in dieser Bedeutung noch weiter verfolgen (*Gundel* 5, 19, 33 ff., 116, 121). Als *„Mors“*, als *„Venator“*; als *Gott „qui detinet navem“* und als *„Totengott“* und *„Totenrichter“* treffen wir ihn in den *hermet*ischen Monomoiriai (*Gundel* 5, 166. 196 ff. 216 f. und 227). — In der Augenblickshoroskopie deuten seine Sterne je nach ihrer Szintillation auf Krieg und Revolution nach hellenistischen Auslegungen, denen bereits *Nigidius* nach *Lucan. Phars.* 1, 665 ff. folgt; er nützt nach *Asklepiades* in ebenso durchsichtiger Analogie wie der Hase und der Hund den Jägern (*Catal.* 5. 1, 188, 14). Sehr ausführliche Richtlinien für die Geburtsprognosen enthalten die *hermet*ischen Texte, die der Sage und der Persönlichkeit des Orion entnommen sind (*Gundel* 5, 197 und 217). Diese überträgt *Manilius* in wenig glücklicher Gestaltung auf römische Verhältnisse, indem er (5, 58 ff.) nur geringere Menschen als Sternkinder des Orion nennt, sie sind strebsam, schnellfüßig, stets zu Diensten bereite Klienten und Parasiten, Hausfreunde, die jederzeit an jeder Hausschwelle untertänigst ihren Guten Morgen entbieten. Bei *Teukros* sind wenigstens noch die Heerführer und Feldherrn der *hermetischen* Texte erhalten geblieben (*Boll* 1, 43, 5 ff.), während *Firmicus* 8, 6, 2 nur Schnelligkeit und Behendigkeit als Charakteristikum der Orionkinder nennt. — Nach der planetarischen Natur gehören die beiden Schultersterne (α = Beteigeuze und γ = Bellatrix) zu Mars und Merkur, die übrigen, darunter auch β = Rigel, haben das Temperament von Jupiter und Saturn (*Boll* 5, 44 und *Gundel* 5, 155). Die entsprechenden Schicksale werden von dem *Anonymos v. J. 379* in ausführlicher Weise dargelegt: *Catal.* 5. 1, 222, 7 ff., 223, 15 ff. und 8. 4, 177, 22 ff. und 179, 5 ff.]

3. **Fluß** (*Ποταμός*). *Eudoxos* erwähnt nur diesen Namen schlechthin, vgl. *Knaack, Quaest. Phaeth.* 13 und *Arat.* 360, der aber schon eine Deutung auf λείψανον Ἠριδανοῖο hat; bei *Hipparch* auch ὁ ἀπὸ τοῦ Ὠρίωνος ποταμός p. 154, 16. 226, 17 *Man.* u. ö.; *Ποταμός* auch als Überschrift des Kapitelchen 37 in der *Katast. Epitome* (*ed. Olivieri,* auch bei *Rehm* 2, 13, daneben in anderen Hss., auf Grund von *Arat.* 360 λείψανον Ἠριδανοῖο); *Eridanus* auch als Name, nicht nur als Deutung: *Hygin. astr.* 2 c. 32, 3 c. 31, *German.* 367, *Schol. Germ.* 83 *Br.*: *qui κατ' Ἄρατον Ἠριδανός vocatur.* Dagegen *Flumen* [ebenso *Eridanus Flumen, Fluxus Aquae* und daneben *Aqua* bei *Hermes Tristmeg.* ed. *Gundel* 5, 198], *Avien.* 780, Ὕδωρ bei *Ptolem. Synt.* 8, 2, 136, 7 *Heib.* [Sternzahl: 13 *Katast.*, bei *Hipparch* fehlen die Zahlen, im Kommentar zu *Arat* erwähnt er u. a. Sterne in dem Parallelogramm ἐν τῇ μεγάλῃ περιφερείᾳ p. 206, 4 und 226, 20 *Man.*



Abb. 17. Eridanus (nach *Vatic. Gr.* 1087).

und ebenda und öfter den hellsten, vorangehenden und südlichsten von allen (= ϑ); der erste Stern (λ) steht nach *Hipparch* neben dem Fuß des Orion; 34 Sterne nach *Ptolemaios,* darunter ein Stern 1. und fünf 3. Größe.]

Darstellung: Zweifach gewundenes Band, das von Orion zu Ketos, von diesem zurück zum Steuerruder der Argo und dann wieder entgegengesetzt läuft (s. Globus Farnese, *Thiele* Tafel IV), ganz entsprechend der Beschreibung bei *Hipparch.*, vgl. *Thiele* 39 f. Auf der Planisphäre des *Phillipp.* 1830 (abgeb. *Thiele* 164) ist der Eridanus zu einer Schlange entstellt; auf der Planisphäre der *Baseler Hs.* soll es noch richtig ein gewundenes Band sein, wie *Thiele* 165 angibt; vgl. aber die Lichtdrucktafel in *Maaß' Aratausgabe,* wo der Schlangenkopf — vgl. damit den der Hydra — unverkennbar scheint. — Weitere Darstellungen des Eridanus als eines Flußgottes, der meist das Wasser aus der Urne ausgießt, s. bei *Saxl* 1 Taf. I—III; als breites Band, als *Fluvius* oder auch als *Eridanus* bezeichnet Taf. IX u. X. — Dagegen im *Vossianus* (*Thiele* 125) als liegender, auf die Urne gelehnter Flußgott (Abb. 50). Mißverständlich gebildet als schwimmender Mann (als Weib in der *Basler Hygin-Ausgabe v. J. 1535,* s. *Boll* 1, 282, 1) in der *Hss.-Klasse des Madrider Germanicus.* [Die weiteren Darstellungen in der mittelalterlichen Buchmalerei, unter denen die Auffassung als „Weib“, als

„Wassermensch" und als „*Ioculator*" (Gaukler) besonders hervorzuheben ist, der wohl mit der *Figura sonantis canoni* bei *Michael Scotus* zusammenhängt und aus der Phaethonsage zu erklären ist, bei *Hauber* 185—191, *Saxl* 1, 107 ff. und *Saxl* 2, 200 f. Ganz singulär ist die Darstellung im *Vatic. Gr.* 1087 (s. Abb. 17), wo der Fluß als Nilgott mit den typischen Attributen der Fruchtbarkeit, mit dem Papyruszweig, dem Kranz mit Früchten und dem Füllhorn aus dem Nil auftaucht; die Felder und Ausläufer unter dem Nilband dürften den Nilmesser und die 16 Nilschnellen darstellen (s. o. 3, 95 ff., 101 f.); zu den Entartungen dieses Typus vgl. *Hauber* 186 f.]

Verbunden gedacht sind die beiden Flüsse, die vom Orion und vom Wassermann ausgehen, bei *Manil.* 1, 438 ff., wohl auch bei *Teukros, Antiochos* und *Valens* (*Boll* 1, 134 ff.). Daher die Darstellung des Flusses (Eridanus) als Wassermann mit zwei Krügen (*Cod. Monac. Lat.* 10 270, *Boll* 1, 137), wie umgekehrt öfter der Wassermann selbst und zwar schon auf ägyptischen Denkmälern (Tierkreise von Dendera) auf dieselbe Art begegnet. Es ist wahrscheinlich, daß diese Darstellung nicht erst mittelalterlichen Ursprungs ist, vielmehr schon auf orientalische Vorlagen zurückgeht (s. *Boll* ebd.). Freilich hat sich der gegabelte Gegenstand, der auf den babylonischen Grenzsteinen vorkommt und in dem *Epping* und *Strassmaier* die Darstellung von Euphrat und Tigris suchten, nun als Blitz herausgestellt. Aber auf der anderen Seite ist kein babylonischer Name für das Sternbild des Flusses bisher festzustellen gewesen, s. *Bezold* bei *Boll* 5, 137.

Die ohne Gründe gegebene Vermutung von *Tannery* (*Rech. sur l'hist. de l'astr. anc.* 1893, 277, 3), der Fluß wie die Argo seien ägyptischen Ursprungs, hat sich mir seinerzeit bei näherer Prüfung (1, 174 ff.) nicht bestätigt: auf ägyptischen Himmelsbildern findet sich kein Fluß, und die „Sterne des Wassers" auf den thebanischen Stundentafeln können sich nicht auf dieses Sternbild, vielleicht (auch das ist unsicher!) auf das Bild der Hydra beziehen. Immerhin gibt mir jetzt die Deutung des Flusses auf den Nil bei den Griechen (s. u.) und andererseits die Bezeichnung des Nils als Ὀσίριδος ἀπορροή (*Plut. Quaest. conv.* VIII 8, 729 C, *de Is.* c. 38) einigen Anlaß, die Vermutung nicht ganz abzuweisen, daß ὁ ἀπὸ τοῦ Ὠρίωνος ποταμός irgendwann in Ägypten mit Orion-Osiris als Nil in Zusammenhang gebracht wurde. Das merkwürdige *Pindarfragment* 282 *Schr.* (vielleicht nach *Hartungs* Vermutung aus dem Hymnus auf Zeus Ammon) = *Schol. Arat.* 283 (über den Wassermann): Γανυμήδην γάρ αὐτὸν ἔφησαν· οἱ δὲ τὸν παρὰ τῷ Πινδάρῳ ἑκατοντόργυιον ἀνδριάντα, ἀφ' οὗ τῆς κινήσεως τῶν ποδῶν τὸν Νεῖλον πλημμυρεῖν erinnert auffallend genug sowohl an den Nil als Ὀσίριδος ἀπορροή wie andererseits an den Ausgangspunkt des Flusses am Sternhimmel beim Bein des Orion. — *J. H. Voss* (zu *Arat.* 358) und *Thieles* (6) Zurückführung von Argo und Eridanos auf ein Argonautenepos (vgl. *Boll* 1, 175 f.) ist schon von *Knaack* (*B. Ph. W.* 1894 Sp. 1287, 1) und von *v. Wilamowitz, Hermes* 18, 396 abgelehnt worden, vgl. auch *Rehm* 1, 42, 1: Der Name des Eridanos, auf den sich *Thiele* stützt, ist aus der Phaethonsage, nicht aus dem Argonautenkreis an den Himmel gekommen. [Nach den *Katasterismen* gehört zum Eridanus, welcher von anderen „als Nil" bezeichnet wird, der Stern Canobus, der an das Steuerruder der Argo herankommt; dieser heißt wegen seiner tiefen südlichen Lage „Περίγειος", was die *Schol. in Germ* BP. mit „Terrestris" übersetzen (s. *Catast.* c. 37). Nun erscheint in den *hermetischen* Texten als neue Sternbildbezeichnung „Terra". Dahinter steckt der Erdgott Geb, der seit alters als Dekangott in dieser Gegend erscheint; damit scheint mir die ägyptische Herkunft des Eridanus = Nil und des *Kanobos* = *Geb* = *Terra* erwiesen, dazu *Gundel* 5, 256 und *Gundel* 6, 9. 234. 259.]

Sternsagen: 1. Am verbreitetsten wurde, eben durch *Arat,* der das aber wohl nicht erst (so *M. G. Herrmann, Hdb. d. Mythol.* 3, 450 und *Rehm* a. a. O.) erfunden hat, die Deutung auf den Eridanos, also, wie eben bemerkt, aus der Phaethonsage (so auch *Catast.* c. 37, *Avien.* 780 ff., *Nonn. Dion.* 38, 410. 429 u. a.); es ist der Strom, in den Phaethon, von Zeus' Blitz getroffen, versinkt (daher πυρίκαυτος bei *Nonnos*), πολύκλαυτος bei *Arat* nach *Schol. Arat.* 355, weil die Heliaden an seinem Ufer weinend in Schwarzpappeln verwandelt wurden; weiteres s. *Knaack, Phaethon,* o. Bd. 3, 2187 ff. — Über die Identifizierung des Eridanos mit dem Po s. o. Bd. 1, 1308 f., wo weitere Stellen über dieses Sternbild, und *Escher, RE.* 6, 446 ff.

2. Andere bevorzugen nach den *Katasterismen* die Deutung auf den Nil (ἕτεροι δέ φασι δικαιότερον αὐτὸν εἶναι λέγειν Νεῖλον nach der richtigen Lesart, *Rehm* 2, 13): μόνος γὰρ οὗτος ἀπὸ μεσημβρίας τὰς ἀρχὰς ἔχει. Unter ihm liegt, wie hinzugefügt wird, der Kanobos. Diese Deutung auf den Nil findet sich auch sonst: *Hygin. astr.* 2, 32 (er heißt Nil als der wohltätigste Fluß, im Hinblick auf seine Größe und seinen Nutzen, auch weil der Stern Kanobos an ihm liegt), *Avien.* 796 (mit ähnlichen Gründen wie die *Katasterismen* und *Hygin.*).

3. *Complures etiam Oceanum esse dixerunt: Hygin. astr.* 2 c. 32, dazu *Avien.* 781 (*pars aequor id esse credidit*). Okeanos heißt er auch im 2. *Teukros*text (*Boll* 1, 138 [und schon früher in den *hermet*ischen Texten, s. *Gundel* 5, 198 f.]). Dagegen wird Πέλαγος in beiden *Teukros*texten nicht dem Fluß, sondern eher einem „Meer" unter dem „Schiff" entsprechen. [Diese Erklärung von *Boll* ist jetzt durch die *hermet*ischen Texte bestätigt, sie nennen das Sternbild *Pelagus* zum 11.–13. Grad des Schützen; es handelt sich um ein ägyptisches Sternbild unter dem Fahrzeug des Schützen, das zu eben diesem Bezirk aufgeführt und fälschlich Argo genannt wird. Ein „Himmelssee" und auch der „Unterweltssee" ist uns aus ägyptischen Zeugnissen als Sternbild bekannt, s. *Gundel* a. a. O.

Im astronomischen Kalender wird der Fluß nicht berücksichtigt. In der Astrologie verleiht

das Bild als *Okeanos* königliche Macht, als *Aqua* erzeugt es Geschäftsleute, die es mit dem Wasser oder feuchten Geschäften zu tun haben (*Boll* 1, 42, 5. *Gundel* 5, 199). Königlich ist das ganze Bild und der hellste Stern (*α Erid*) auch seiner planetarischen Natur nach; denn es hat das Temperament von Jupiter und Venus, so jetzt auch für *Ptolemaios* durch die *hermet*ischen Texte bezeugt (*Gundel* 5, 50, 24; danach korrigieren sich die Angaben von *Boll* 5, 78, 1). Ausführliche Geburtsprognosen gibt aus dem Charakter der beiden Planeten für *α Erid.* der *Anonymos v. J. 379: Catal.* 5. 1, 202, 11 ff. und 8. 4, 179, 27 ff.]

4. **Hase** (*Λαγωός, Lepus*). Sternzahl: 7 *Katast.*, 6 *Hygin. astr.* 3 c. 32, 18 (jedenfalls falsch) in der einzigen hier Zahlen bietenden Hs. *Paris. Gr.* 2419 des *Hipparch*-Kataloges; 12 bei *Ptolemaios,* keiner über 3. Größe [zur Astrothesie und Sternverteilung s. *Gundel, Lagoos, RE.* 12, 458 ff.].

Darstellung: laufender Hase, z. B. Globus Farnese; mit hochgestellten Ohren im *Vossianus,* vgl. *Thiele* 122. [Die mittelalterlichen Buchillustratoren behalten entweder den antiken Typ bei oder stellen einen sitzenden Hasen dar und lassen ihn ein Männchen machen; bisweilen ist er ein kleines, unbestimmt gehaltenes Tier oder er entartet zum Wolfshund: *Hauber* 190, *Saxl* 2, 203. Ein Bär ist er im *Vatic. Gr.* 1085 fol. 303 r.]

Ursprung: Das Sternbild läßt sich nicht vor *Eudoxos* nachweisen. *Buttmanns* Ableitung (S. 13) aus dem Stand der Einzelsterne beweist nur, daß eine solche Konstellation hier möglich ist, nicht, daß der Name durch die Sterne gegeben war. Die *Katasterismen* haben Recht, wenn sie in ihm eine Vervollständigung der Jagd am Himmel sehen, zu der Orion und der Große Hund gehören. Es ist also alle Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß das Sternbild eine griechische Schöpfung ist wie Jäger und Hund. — Babylonisch scheint nichts Sicheres darüber ermittelt, ob diese Sterngruppe überhaupt benannt war oder nicht (vgl. *Bezold* bei *Boll* 5, 137). Dagegen deutet *Weidner, Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie* 56, den Sternnamen *tar-lugal* als „Hahnenstern" und identifiziert ihn mit dem Lepus (ein Vogel steht hinter Orion, am Platz des Hasen, auch auf dem großen Tierkreis von Dendera. [Daß es sich um Erfindung eines griechischen Astronomen handelt, dafür spricht auch die Tatsache, daß der Hase als solcher weder in den *hermet*ischen Texten noch bei *Teukros* erscheint, s. *Gundel* 5, 199.]

Sternsagen: 1. Die Verbindung mit Orion und dem Großen Hund (für diese Verbindung z. B. auch *German. Epigr.* A. P. IX 18) in der *Κυνηγία* macht das Häslein zum Jagdtier, wogegen *Hygin. astr.* 2 c. 33 Einspruch erhebt (vgl. auch *parvus* oder *parvulus lepus* bei *German.* 342, *Avien.* 747). Die Verstirnung des Hasen wird dem Hermes zugeschrieben (*Katast.*); er versternt ihn wegen seiner Schnelligkeit und seiner besonderen Fruchtbarkeit, beides dürftigste Erfindung. Für das letztere wird *Aristoteles*' Tiergeschichte als Beweis zitiert. — Die Verbindung des Sternbildes mit Orion halten auf andere Weise die Araber aufrecht, welche die vier Sterne $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$, die zu Füßen des Orion stehende Sterngruppe, als Thron des Orion bezeichnen (*Idcler* 236).

2. Eine andere Sternsage, die nur *Hygin. astr.* 2 c. 33 ohne Ursprungsbezeichnung erzählt, knüpft an die Insel Leros an; dort habe es einst keine Hasen gegeben, dann hätte ein Jagdliebhaber eine trächtige Häsin und andere immer mehr eingeführt und sorgsam gepflegt, bis die ganze Insel davon überwuchert wurde und man sie mit Mühe vertreiben konnte: *itaque postea leporis figuram in astris constitutam, ut homines meminissent nil esse tam exoptandum in vita, quin ex eo plus doloris quam laetitiae capere posterius cogerentur.* Diese Geschichte ist genau parallel zu der schon von *Archilochos* (vgl. *Hesych.* s. v. *Καρπάθιος*) parodierten, die in dem ganz auf die gleiche Weise erklärten Sprichwort *ὁ Καρπάθιος τὸν λαγώ* ihren Niederschlag gefunden hat (vgl. außer *Hesych.* noch *Arist. Rhet.* 3, 11 p. 1413 a 15, *Pollux* 5, 75, *Suidas* s. v. und die Sprichwörtersammlungen). Ähnliches berichtet über das Überhandnehmen von Kaninchen auf den Balearen *Plinius nat. hist.* 8, 216 f. [vgl. auch *Athen.* IX, p. 400 FD und *Gossen, RE.* 6, 2483]. Genau parallel ist auch die Geschichte von dem Überhandnehmen der Schlangen auf Rhodos, die dann von den Telchinen vertrieben werden: *Hygin. astr.* 2 c. 14 (s. o. Serpentarius) und *Diodor.* 5, 58, 4 f., dazu *Blinkenberg, Hermes* 50 (1915) 289 ff. Vielleicht ist aus der Erzählung bei *Hygin. astr.* 2 c. 33 auf ein paralleles Sprichwort *ὁ Λέριος τὸν λαγωόν* zu schließen, zumal die Lerier besonders gern verhöhnt wurden, vgl. den Spottvers bei *Strabo* 487 f. Hier ist also eine volkstümliche Geschichte von einem Gelehrten, den wir nicht kennen, in die Sternsagen übertragen worden.

[Dem unbedeutenden und sehr weit im Süden liegenden Bild kommt im Kalender und in der Sterndeutung nur eine geringe Bedeutung zu. Im Kalender des *Columella* ist der Frühuntergang am 22. November notiert mit dem Zusatz: *tempestatem significat* (*Colum. r. r.* 11, 2, 89). *Clodius* datiert diese Phase auf den 20. und 22. November und verbindet damit Kälteeinbruch (ed. *Bianchi, Sitz.-Ber. Akad. Heidelb.* 1914, 3. Abh., 45). Den Aufgang und Untergang bestimmen *Eudoxos* und *Arat,* dazu die Bemerkungen von *Hipparch.* 152, 15. 228, 6 und 162, 27. 240, 11 *Man.* — In den Augenblicksentscheidungen und wohl auch als Amulett ist der Hase für Jäger glückhaft (*Catal.* 5. 1, 88 = *Asklepiades von Myrlea,* dazu *Boll* 1, 543, 5). Der Natur des Tieres entsprechen die Geburtsprognosen bei *Manil.* 5, 158 ff. und danach *Firm.* 8, 8, 1 f.; seine Kinder sind vor allem durch Schnelligkeit, Gewandtheit und Erfindungskraft ausgezeichnet, die (wie der Hase mit offenen Augen schlafen soll) selbst im Schlafe wach sind und ihre Mußestunden durch mannigfache Spiele ausfüllen. — Die planetarische Erfassung der Gestirne setzt den

Hasen der Wirkung der Planeten Saturn und Merkur gleich: *Boll* 5, 45.]

5. Der große Hund (*Κύων*, öfters auch *Ἀστροκύων*, *Canicula*, *Canis maior*, s. *Boll* 1, 139. 209). Sternzahl: 20 *Katast.* (falsch 13 in den Hss.), 21 *Hipparch* (die Zahl in den Hss. z. T. verdorben), 18 + 11 *Ptolemaios.*

Der griechische Name *Κύων* begegnet schon bei *Homer. Il.* 22, 29 im Gleichnis *ὅν τε κύν' Ὠρίωνος ἐπίκλησιν καλέουσι*, aber zweifellos noch nicht für das Sternbild, sondern für den hellsten Einzelstern, den Sirius, wie durch *ἀστὴρ* bewiesen wird (ebd. v. 26. 28). Noch bei *Hipparch.* 132, 1 *Man.* und *Ptolemaios* in dem Sternkatalog der Syntaxis heißt auch der Einzelstern *Κύων*, nicht nur das Sternbild. Bei *Hesiod* begegnet nur Sirius, nicht *Κύων*; *Sophokles* hat die beiden Wörter verbunden (*Σειρίου κυνὸς δίκην fr.* 735). In den *Vorsokratikern* scheinen Beispiele ganz zu fehlen; auch im Kalender des *Euktemon* scheint Sirius noch speziell den Einzelstern zu bezeichnen. Sicher ist aber mindestens seit *Eudoxos* das Sternbild regelmäßig so genannt worden; so *Arat, Hipparch, Ptolemaios* usf.

Über das römische *Canicula*, das ebenso wie *Canis* zuerst bei *Cicero* und *Varro* begegnet, vgl. *Gundel* 1, 34 ss. Die Übertragung des Namens Canicula auf Prokyon (*Plin. nat. hist.* 18, 268) bleibt vereinzelt, vgl. *Häbler, RE.* 3, 1481. Daß der Name originalrömisch und nicht vielmehr bloße Übersetzung des griechischen *Κύων* war, hat *Gundel* a. a. O. nicht beweisen können. [Diese alte Streitfrage und die einzelnen Zeugen pro und contra nunmehr ausführlich gesichtet von *Gundel, Sirius, RE.* 3 A, 316 ff.; dort auch die weiteren Benennungen.]

Der Hauptstern ist es hier ohne Zweifel, nach dem erst das Gesamtbild benannt wurde; *Buttmanns* Versuch S. 12, den Namen Hund aus der Stellung der Sterne selbst zu erklären, da sie bequem einen sitzenden Hund darstellen, beweist nur, daß für den schon vorhandenen Namen des Einzelsternes sich mit Leichtigkeit hier die Gruppe zurecht machen ließ, aus der man ebenso gut einen Mann mit einer Lanze machen könnte. Der Hauptstern hieß *Σείριος* (*Κύων ὁ Σείριος Catal.* 5. 1, 221, 25), ein Name, der etymologisch noch nicht ganz geklärt ist, jedenfalls aber auf alles Glänzende geht und auch die Sonne bezeichnet [das Material gibt *Gundel, Sirius* 314 ff,; dort auch über die weiteren, aus fremden Uranographien entlehnten Bezeichnungen *Ἰακάρ, Σήθ, Σῶθις, Ῥάβδος* und *Ach* 320 ff.] An dem scheinbar größten und strahlendsten Fixstern haftete der Name Sirius speziell; er heißt schon bei *Alkaios* (*fr.* 39 nach *Athen.* 10, 430 B) *τὸ ἄστρον* schlechthin und galt nach *Theopomp* bei *Plut. de Is.* c. 47 als *φύλαξ καὶ προόπτης* der übrigen Sterne: *vix sole minor nisi quod procul haerens frigida caeruleo contorquet lumina vultu Manil.* 1, 408 s.

Der Sirius, der zu den weißesten Sternen zählt, galt den Alten fast durchweg als ein roter Stern (s. das Nähere *Boll, Neue Jahrb.* 39 (1917) 25 ff., *Boll* 5, 52 [und *Gundel, Sirius* 324 f.]: es ist durchaus falsch, dies, wie es die Astronomen häufig tun, dahin als erledigt zu betrachten, daß es sich hier um Abschreibefehler und Verwechslungen handle. Die Zeugnisse sprechen mit aller Sicherheit dafür, daß rote Farbe am Sirius beobachtet wurde; andererseits aber wird er nicht nur mit dem weißgelblichen Jupiter verglichen (s. die Astrologen bei *Boll* 5, 18. 78. 129. 137, 6 und *Gundel* 5, 200), und zwar von *Ptolemaios* sogar vorwiegend, sondern heißt bei *Manilius* 1, 409 auch *caeruleus* (bläulich) [in der Szintillation des Sternes werden auch noch andere Farben im Altertum beobachtet, die Zeugnisse bei *Gundel, Sirius* 326 f.] Es kann sich also nicht, wie *Humboldt* meinte, um ein Beispiel völligen Farbenwechsels vom Altertum zur Neuzeit handeln, sondern die roten Blitze, die bei diesem Stern deutlich zu sehen sind, wird man mit *Plassmann* als Anlaß dafür anzusehen haben, daß er als ein roter Stern galt. Vgl. auch die Behandlung der Frage durch *J. Holetschek, Astron. Kalender für 1918,* hrsg. von der Sternwarte Wien S. 132 ff., der jedoch die antike Überlieferung nicht genügend kennt [dazu *Guthnik* in *Hinneberg, Kultur d. Gegenwart* 3. Abt. 3, 387, *E. Dittrich, Astron. Nachr.* Juli 1927 und *Schaumberger-Kugler* 348 f.]. Das Rot, das man am Sirius beobachtete, hat wesentlich dazu beigetragen, in ihm einen besonders gefährlichen Stern zu sehen.

Dazu kam weiter die Hitze, die mit seinem Frühaufgang einsetzt, d. h. mit dem Tage, wo er zum erstenmal aus den Sonnenstrahlen hervortaucht und kurz vor der Sonne noch am Osthorizont sichtbar ist. Daher gilt er als die Ursache der Hitze, also auch des Fiebers und Verdorrens der Feldfrucht. Schon *Homer* a. a. O. zieht diese Verbindung: der Sirius ist der Stern, der in der Zeit der Frühreife kommt (vgl. noch *Hesiod. opp.* v. 587, danach *Scut. Herc.* 397 und zahlreiche Stellen bei Späteren [aufgeführt von *Gundel, Sirius* 342]). Die Hundswut, die in den *dies caniculares,* den Hundstagen, einsetzt, hat zwar nicht den Anlaß gegeben, die Sternnamen *Κύων* und *Canicula* zu erfinden, wie schon *Schol. Arat.* 27 p. 345, 7 *M.*, neuerdings *K. O. Müller*, *Gruppe* und *Gundel* glauben, wohl aber dem Namen, der doch wohl durch Orion veranlaßt war, eine verstärkte Berechtigung gegeben. [Vgl. dazu nun die Ausführungen von *Gundel, Sirius* 337 ff. 342 ff.]

Der Frühaufgang fällt für Athen 430 v. Chr. auf den 28. Juli, für Rom 45 v. Chr. auf den 3. August. Mit diesem Frühaufgang beginnt die populäre Jahreszeit der Opora, der dann vom Frühaufgang des Arktur (21. Sept.) das Metoporon (Herbst) folgt. Ganz besonders wichtig war der Frühaufgang des Sirius für Ägypten, wo er auf den 19. Juli (auch 20.—22.) gesetzt wird und ziemlich mit dem Beginn der Nilschwelle, des wichtigsten Ereignisses für die Fruchtbarkeit von Ägypten, zusammentrifft und den Jahresbeginn bezeichnet. (Näheres darüber z. B. *Ginzel, Handb. d. Chronol.* 187 ff., wo auch über die große Sothisperiode von 1460 Jahren, die hier nicht behandelt

werden kann). [Die verschiedenen Phasen des Sirius und ihre Bedeutung im antiken Kalender behandelt ausführlich *Gundel, Sirius* 339 ff. — Zur Sothisperiode vgl. *K. Sethe, Sethos I* und die Erneuerung der Hundssternperiode, *Ztschr. f. äg. Spr.* 66, 1 und *Lehmann-Haupt, Sothisperiode, Klio* 28 (1922/23) 336—362.]

Aus der Stellung des Mondes in den Tierkreiszeichen beim Frühaufgang des Sirius erschloß man das Wetter für das ganze Jahr, vgl. *Eudoxos* (vielmehr *Ps.-Eudoxos*) *Catal.* 7, 183 ss. und *Pallad. rei rust.* 7, 9: ähnlich in Keos und bei den Tauriern [das Material bei *Gundel, Sirius* 336 ff., 346 ff. und dazu *Cumont, Adonis et Sirius, Mélang. Glotz* I (1932) 258 ff.].

Nach dem Sternkatalog bei *Ptolemaios* sind zu unterscheiden der helle in dem Maul = *α Can. maior.*, d. h. der Sirius, und der am Kopf = *μ Can. maior.*, ein Stern nur 5. Größe. Nach den *Katasterismen*, deren Überlieferung hier freilich fast überall sehr verworren ist, müßte ebenfalls der Stern am Kopf von dem an der Zunge unterschieden werden: der erstere hieß Isis. Es wird aber nur eine Verwirrung vorliegen; der Isisstern (s. u.) muß dem Sirius gleich sein. [In der älteren Astrothesie steht Sirius = Isis im Kopf, die Angabe der *Katasterismen* wird nun durch die *hermetischen* Texte bestätigt, bei *Ptolemaios* liegt eben wieder eine späte Umgruppierung vor, s. *Gundel* 5, 130 und 152 f.]

Darstellung: Die griechischen Himmelsbilder zeigen z. T. einen auf den Hinterbeinen aufsitzenden Hund (so der Globus Farnese); aufspringend die Planisphäre des *Vatic. Gr.* 1087 (s. Abb. 4. 6); laufend im *Vossianus,* auf dem Einzelbild im *Basler Germanicus,* auch auf dem *Basler Planisphär* (*Thiele* 164). In der Regel ist der Kopf durch Strahlen ausgezeichnet (daher wohl *Manil.* 1, 497 *cursusque micantis in radios* [gegen diese Auffassung von *Boll* spricht der Text; vgl. *Gundel, Phil.* 81 (1926) 171 ff., *Bickel, Rh. Mus.* 76 (1926) 336 ff. und *Housman, M. Manil. astr.* 5 (1930) 127 zu v. 408]) und von einer Scheibe umgeben. Auf den Münzen von Keos erscheint er „als Hund mit einem Stern“, s. *Thiele* 72. — Mit dem Löwen zusammen, in dessen Tierkreiszeichen die Sonne in den Hundstagen steht, wird er laufend dargestellt auf dem attischen Bilderkalender (*Thiele* 61), *Ideler* 241 f. verweist darauf, daß auch die Dichter gewöhnlich Löwen und Hundsstern zugleich nennen, wenn sie die schwüle Jahreszeit bezeichnen wollen, z. B. *Manil.* 5, 206, *Seneca Oed.* 39, *Nonn. Dion.* 38, 357, [vgl. auch *Boll* 4, 91 und die weiteren Belege bei *Gundel, Sirius* 327 ff. — Die mittelalterlichen Darstellungen behalten die antiken Formen bei; neben der Auffassung als Wolfshund oder Windhund findet man auch ein wolfsähnliches wildes Tier, oder er entartet sogar zu einem Bären; als integrierender Bestandteil begleitet ihn meist das Halsband: *Hauber* 190 f. *Saxl* 2, 190.]

Ursprung: Der „Hundsstern“ ist eine ursprünglich griechische Bezeichnung. Bei den Babyloniern hieß das Gestirn „der Bogenstern“ (zuletzt *Bezold* bei *Boll* 5, 137 [eine Verschmelzung der babylonischen mit der griechischen Auffassung zeigt das *Testam. Salomon.* p. 37 *Mc Corn,* wo der hundeähnliche Sterndämon Ῥάβδος auftritt]); der *κυνοπρόσωπος τοξεύων* in der *Sphaera barbarica* des *Teukros-Antiochos* (*Boll* 1, 262) ist eine Kombination aus dem griechischen und dem babylonischen Bild (vgl. *Boll* 4, 91) [auch hier ist wieder ein ägyptisches Sternbild, die bogenschießende Satis, die Göttin des Sirius, mit der griechischen Auffassung als Hund verwoben; Satis steht so auf dem runden Tierkreis von Dendera unter dem Löwen, vgl. *Gundel* 5, 243 und *Roeder* o. Bd. 4, 419 ff. und 1276 ff.]. Daß die Griechen gerade auf diesen Namen für den glänzendsten Fixstern und dann für das ganze Gestirn verfielen, lag nach seinem Verhältnis zu Orion nahe, dem großen Jäger des Himmels, dessen mächtigem Sternbild er in einer Weise folgt, die in der Tat die Vorstellung von Mann und Hund nahe legt (so urteilt auch *Küentzle, Sternsagen der Griechen* 5 u. o. Bd. 3, 1026). Den weiteren begünstigenden Umstand, die mit den Tagen nach seinem Frühaufgang grassierende Wut der Hunde, habe ich schon oben genannt. Daß dies oder ein von *Gruppe* herangezogener Feuer- und Festdämon in Hundsgestalt erst die Benennung des Sterns als Hund hervorgerufen hätte, ist unwahrscheinlich. — Über den Kultus des Sirius auf Keos und die Münzen s. o.

Sternsagen: 1. Die älteste, die man zu den echten Sternsagen zählen muß, macht ihn zum Hund des Orion: *Ilias* 22, 29, *Catast.* c. 33. [Die verschiedenen Sternsagen, die mit Sirius verbunden werden, behandelt eingehend *Gundel, Sirius* 331—334, auf den hiermit für alles weitere verwiesen sei.]

2. Eine andere Geschichte, von den *Katasterismen* an erster Stelle erzählt, setzt an die Stelle des böotischen großen Jägers sein attisches Gegenbild, den Kephalos. Er jagt mit seinem unfehlbaren Jagdspeer, welcher der Keule des Orion entspricht, und seinem unentrinnbaren Hunde, der sein regelmäßiger Begleiter ist (vgl. z. B. die Abbildung o. Bd. 1, 1277. 2, 1101), den „unfaßbaren“ teumessischen Fuchs in unendlicher Jagd, bis Zeus dieser Jagd durch Versteinerung des Fuchses und Versternung des Hundes ein Ende macht. Es ist klar, daß diese Fassung nicht ursprünglich ist, vielmehr nur aus der Verlegenheit sich begreifen läßt, daß es einen Fuchs am Himmel nicht gab. Die ewige Jagd selbst freilich könnte recht wohl ein alter Sternmythus sein und die Versternung der beiden am steinernen Himmel gedacht gewesen sein. Doch bleibt es auffällig, daß das Fuchsgestirn dazu fehlt; denn der oben erwähnte Fuchs im Großen Bären hat damit schwerlich etwas zu tun: er entweicht aus den Pleiaden nach Norden, aber das ist gerade etwas anderes als die ewige gleichförmige Jagd des Sich-nie-erreichens, die sich im Verhältnis von Orion zu dem Skorpion oder zu den Pleiaden spiegelt: das letztere beruht auf der regelmäßigen täglichen Drehung des Himmels um seine Axe, das andere ist eine astronomische Unmöglichkeit, die man

höchstens als die Deutung einer Sternschnuppe auffassen könnte, bei der aber gerade die Dauer, das Wesentliche am Sichverfolgen der beiden Gestirne, fehlen würde. (Die Behandlung der Geschichte durch *W. Schultz* o. 5, 429 ff. ist z. T. wenig glücklich.) Als Name des Hundes wird bei [*Ovid. Met.* 7, 771] *Hygin. fab.* 189 und *Serv. Aen.* 6, 445 Laelaps genannt.

3. Mit einer kretischen Sage wird die von Kephalos' Hund verknüpft in den *Katasterismen* ebd.: der Hund ist Europas Wächter und kommt mit ihrem Speer zu Minos, der beides später der Prokris, der Gattin des Kephalos, zum Dank für seine Heilung schenkt. Über Beziehungen zwischen Kreta und Teumessa vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 60 und *Schultz* a. a. O. 433.

4. Die Canicula ist der Hund des Ikarios und seiner Tochter Erigone, mit Namen Maira, „die Funkelnde" [s. *v. d. Kolf, Maira, RE.* 14, 605, *Gundel, Sirius* 318 f., dazu vgl. o. Bd. 2, 2285 und besonders *Maaß, Anal. Eratosth.* 124 ss.]: nach anderen ist es der Prokyon.

5. Der Hund des Aktaion heißt ebenfalls teils Lailaps (*Ovid. Met.* 3, 211, *Hygin. fab.* 181), teils vielleicht Maira; auf dem Gemälde des Polygnot in Delphi, das die Unterwelt darstellte, war nach *Paus.* 10, 30, 5 neben Aktaion und seiner Mutter ein Jagdhund und dicht vorher Maira dargestellt, auf einem Felsen sitzend, 'die Siriushitze in weiblicher Gestalt' (*Preller-Robert* 1, 459). Wenn Aktaion nach *Apollodor* von 50 Hunden zerrissen wird, so sieht darin *Preller-Robert* ebd. eine Anspielung auf die 50 Caniculartage. — In der keischen Sage sind die Telchinen, die Parmenides (Armenidas? Epimenides?, so *Blinkenberg, Hermes* 50, 295 [Armenidas liest mit *Bergk Herter, Telchinen, RE.* 5 A, 212]) als aus den Hunden des Aktaion entstanden erklärt (vgl. *Blinkenberg* 278). Nach der Vermutung von *Eitrem, Nord. Tidsskr. f. Filol.* 4. Rukke VIII (1919) 32 ist das daher gekommen, weil der Hundsstern die Hitze bringt und der Flur schadet – vielleicht weil er die 'Hunde', die Telchinen, auf sie hetzt. Aber *Blinkenberg* findet in der ganzen Telchinensage nur ein Produkt späterer Gelehrsamkeit [vgl. über die ganze Kontroverse jetzt *Herter* a. a. O.].

6. Auch die Zerreißung des argivischen Linos durch Hunde, die *Kallimachos* schon in den *Aitia* I [*frg.* 3 *Pfeiff.*] behandelt hatte (s. *Knaack, Anal. Alexandr.-Rom.* 14 ff., *Preller-Robert* 1, 462 ff.), ist offenbar parallel mit der Aktaionsage. Über die Trauertage in Argos, welche *Κυνοφόντις*, Hundetotschlag, heißen, weil die Hunde auf der Straße erschlagen wurden: *Nilsson, Griech. Feste* 435 ff., der jedoch mit Recht hervorhebt, daß die Zeit des Festes im Sommer lediglich aus der angenommenen Beziehung zum Hundsstern erschlossen, nicht überliefert ist. *Nilsson* vermutet, daß das Fest, dessen Hauptname *Ἀρνηΐδες ἡμέραι* (Lämmertage) war, ins Frühjahr fiel, da die Mutterschafe um Ostern warfen. [Aber nach *Klearch.* (*frg.* 79 aus *Athen.* 3, 99 E) fiel das Fest in die Hundstage, demnach müssen auch diese Tage in diese Zeit gesetzt werden, s. *Kroll, Linos, RE.* 13, 717.]

7. Eine groteske Liebesgeschichte ganz künstlicher Erfindung haben die *Katasterismen*; vgl. zu *Robert* 168, der erst das Zeugnis der *Germanicus-Scholiasten* B P kennt, die Angabe der *Katasterismenepitome von Olivieri* 39, 18 im krit. Apparat und *Maaß, Comm. in Arat. rell.* 579, wonach das griechische Exzerpt im *Marcianus* den Anfang der Geschichte noch enthält; ebenso die Exzerpte des *Vatic. Gr.* 1087, vgl. *Rehm* 2, 11. Die Geschichte stammt aus *Amphis*, vgl. *Meineke, Fragm. com. Gr.* 1, 404. 3, 320, *Kock, Com. Attic. fragm.* 2, 249 [und *Gundel, Sirius* 333 f., der mit *Körte* der Auffassung ist, daß *Amphis* ein Volksmärchen zugrunde gelegt hat]. Danach weichen einmal oder öfter die Sterne von ihrem Platz, um unter die Menschen zu gehen, Canis wird zu Opora als Gesandter geschickt und entbrennt in Liebe zu ihr; da er ihre Liebe nicht genießen kann, entbrennt er immer ärger, bis ihm Aquilo durch seine Söhne die Opora überliefert und er durch die Etesien die Hitze des Canis löscht. Die Rolle der Opora in *Aristophanes*' Frieden, vgl. auch die Basileia in den *Vögeln*, macht die Allegorie bei dem Komiker leichter begreiflich. [Zu dem zeitweiligen Aufenthalt der Gestirne auf der Erde vgl. besonders den Prolog des Arkturus im *Rudens* des *Plautus* und weitere Parallelen bei *Gundel* 3, 201. 211.]

8. Isis-Sothis als ägyptische Auffassung des Hundsgestirnes ist den Griechen wohlbekannt. Auch bei dieser Auffassung bleibt das durch den Sternhimmel nahegelegte Verhältnis von Orion = Osiris und Canicula = Isis bestehen. Sothis, der Hundsstern, ist Führer der 36 Dekane [und Königin der übrigen Sterne nach *Horapoll.* 1, 3]. Daß der Sirius als Hund der Isis bezeichnet wurde, ist eine bloße Vermutung von *Gruppe* a. a. O. 946 ohne zulänglichen Grund. [Vgl. aber *Aelian. nat. animal.* 10, 45, wo es heißt, daß der Hund am Himmel steht, weil nach ägyptischem Glauben Hunde der Isis bei der Suche nach Osiris halfen und die wilden Tiere abwehrten. Ihnen zu Ehren und zum Gedächtnis steht der Hund am Himmel; dazu *Schol. Apollon. Rhod.* 2, 517: *Σείριος . . . εἶναι δὲ τὸ ἄστρον . . . οἱ δὲ τῆς Ἴσιδος.* Isis erscheint in den Dekankatalogen wiederholt als Gebieterin eines Zehnerbezirkes in den Zwillingen und im Krebs; besonders interessant ist ihre Auffassung in der neuen *hermet*ischen Dekanliste, wonach sie den Leib eines Geiers und den Kopf der Isis mit der geflügelten Königskrone hat (s. *Gundel* 5, 29 und 145, wo die weiteren Manifestationen ägyptischer Gottheiten behandelt sind).]

9. Von dem *Anonymos des J. 379* (*Catal.* 5. 1, 210, 1, 18 [und 8. 4, 182, 7 ff.] wird der Hundsstern mit Hekate, Ares und Anubis in Verbindung gebracht: mit Ares, weil die rote Farbe ihn mit diesem Planeten verbindet (*Boll* 5, 86), über Anubis s. u.; Hekate jedoch ist Todesgöttin wie Anubis: aber sie ist wohl unabhängig von dieser Parallele im gefährlichen Hundsstern gesehen worden, da sie als hundsköpfig gedacht und angerufen wurde (*Rohde, Psyche*

2, 83, 3, *Drexler* o. 2, 1707 ff.). Auf einer Münze von Stratonikeia begegnet sie auf dem strahlenumgebenen Hund, *Drexler, Numism. Zeitschr.* 21, 138, s. o. 2, 434; auch auf Gemmen, s. *Furtwängler, Antike Gemmen* Taf. XLIII n. 53 mit dem Text dazu. Die Sterngöttin Hekate habe ich auch auf einer 'gnostischen' Gemme im Münchener Kunsthandel gesehen. [Dazu *Roeder* o. 4, 1280. — Wenn 10. Osiris und Dionysos, der mit Osiris gleichgestellt wird, als Sirius nach *Diodor.* 1, 11, 3 von alten griechischen Mythologen bezeichnet wird, so handelt es sich nicht um den Stern, sondern um die Sonne.

Während in Griechenland und Rom Sirius überwiegend als schlimmes Astralwesen angesehen wird, gilt er in Ägypten in der Hauptsache als eine gütige und segenbringende Gottheit. Das zeigt sich schon darin, daß Isis, Hathor, Sothis und Satis sich in ihm manifestieren. In keinem Land und Volk ist das erstmalige Sichtbarwerden des Sternes im Juli mit so großer Beteiligung des gesamten Volkes und der Priesterschaft in der ganzen Nacht und dann besonders in der Morgenstunde gefeiert worden wie von den Ägyptern, denen er die Nilschwelle und das neue Jahr ankündigte (s. *Gundel* 5, 145, ders., *Sirius* 320 und *Cumont, Adonis et Sirius* 258). Auch im Avesta gilt er als segenbringender Gott und wird ebenfalls am Neujahrsbeginn mit göttlichen Ehren und Opfern gefeiert; er bringt die wolkenbringenden heiligen Nebel, den ersehnten Regen, die Wolken und den Südwind, schützt das Volk vor Wetterkatastrophen aller Art und auch vor feindlichen Einfällen: *Plut. de Isid.* c. 47, *Yašt* 8, XIV 45 p. 191 ff., VI 21—26 und XII 43 *Wolff*, dazu *Gundel, Sirius* 334 f. und *Cumont* a. a. O. 262 ff. — Doch wird er zuweilen auch in Ägypten als unheilvoll aufgefaßt; dann bleibt die Nilschwelle aus, Fieber, Seuchen und Hungersnot entstehen, wenn etwa Hathor ungnädig ist, s. *Drexler, Hathor* o. 1, 1859, 51 ff. Diese Auffassung zeigt sich auch in späteren astrologischen Texten darin, daß er von *Nechepso* als der Gott Seth aufgefaßt wird (*Valens* 3, 11 p. 147, 34 und 148, 24 *Kroll*, dazu *Gundel, Sirius* 321) und mit Mars und Jupiter identifiziert wird (*Hermes Trismegistos* p. 56, 33, 155, 215 (Seth = Mars) und *Boll* 5, 12, 5. Wenn er von *Ptolemaios* 'nach anderen' der Aphrodite gleichgestellt wird (*Boll* a. a. O.), so ist dafür das Vorbild die Gleichung Sirius = Isis, Sothis, Hathor = Planet Venus). Daher wird dem Stern Versöhnung durch Opfer angeboten; am bekanntesten ist die Geschichte von Jachim, dem gottgeliebten, zauberkundigen Mann, der zu Zeiten des Königs Senyes die Seuchen auslöschte, die zur Zeit des Siriusaufganges ausgebrochen waren. Nach dessen Tod pilgerten die Hierogrammateis zu seinem Grabe, so oft in den Hundstagen Seuchen ausbrachen: *Aelian. aposp.* 105, p. 237 *Herch.*, *Suidas* s. v. Ἰαχήν: vgl. auch das Opfer an Sirius auf einem antiken Bronzemedaillon aus Smyrna, abg. v. *Gundel* bei *Boll* 3 Taf. XXIV Abb. 48. Die Verehrung der in dem Sirius sich manifestierenden göttlichen Mächte hat sich dann in gebrochenem Lichte in der antiken Magie in Praxis und Theorie gehalten, vgl. sein Bild auf der sog. Zauberkugel bei *Delatte, Bull. corr. hell.* 37 (1913) Taf. II und *Gundel* 6, 261 ff. 288 ff.).

Nicht nur mit dem lebenden Menschen, sondern auch mit dem toten steht Sirius in engster Beziehung; er ist der Richtergott ebenso wie andere hellste Fixsterne und entscheidet über das Schicksal von Leib und Seele nach dem Tode. Schon auf dem Sarg des Emsaht (Ende des 3. Jahrtausends v. Chr.) heißt das Gebet an den Dekan Sepet (= Sirius): Sepet! Lasse leben den Fürsten, den Führer, den Propheten, Emsaht (*Daressy, Annales du Service des Antiqu. de l'Égypte* 1 [1900] 80), und Sothis wird bezeichnet als: 'die Strahlende am Himmel, die Mächtige auf Erden und die sehr Gefürchtete an der Stelle, wo die Leichen verborgen werden' (*Brugsch, Thesaur. inscr. Aeg.* 101). Das hat sich in verschiedenen Brechungen gehalten. Über die Bedeutung des Sirius als Richter der Lebenden und Toten und als Wohnort der Toten s. *Gundel, Sirius* 339 und *Gundel* 6, 260 ff.

In der Sterndeutung genießt Sirius als Neujahrsstern für die Jahresprognostik und im Zwölfjahrzyklus eine besondere Bedeutung (s. o. und *Gundel, Sirius* 323, 336, 342 ff.). Nicht nur die ganze lebende und anorganische Natur steht mit ihm in innerem Zusammenhang (ebd. 343 f.), sondern natürlich auch die Handlungen und Geburten der Menschen (die Belege ebd. 349). Aus der Geburtshoroskopie möchte ich hier nur hervorheben, daß einerseits die Natur des Hundes und dessen Sternsage die Voraussagungen von Fressern, Raufbolden und Zanksüchtigen veranlaßt hat, die ein schlimmes Ende finden; andrerseits wirkt die Natur der ägyptischen Gottheiten weiter, wenn unter Sirius Könige, Feldherren und unbezwingliche Menschen zur Welt kommen: *Hermes Trismegistos* bei *Gundel* 5, 201, ferner *Manil.* 5, 220 ff., *Teukros* bei *Boll* 1, 45, 24 ff., *Firm.* 8, 10, 4, dazu die Urteile aus den planetarischen Gebietern beim *Anonymos d. J. 379: Catal.* 5. 1, 200, 32 ff. und 8. 4, 177, 13 ff. — Übrigens ist Sirius das früheste Zeugnis dafür, daß im Abendlande über die Wirkungen der Fixsterne im einzelnen in philosophischen Schulen diskutiert wurde; denn *Chrysipp* erörterte nach *Cic. de fato* 12—16 = *St. v. fr.* 2, 167 die astrologische These: *Si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur.* Die Prognose gehört zu den primitiven Analogieschlüssen, welche aus den verschiedenen Kategorien der Sternbilder gewonnen wurden, wie sie z. B. *Ptolem. Tetrab.* fol. 200 *Cam.* benutzt.]

6. **Kleiner Hund** *Προκύων* [*Cyon, Procyon, Antecanis* und *Anticanis, Canis minor*], das kleine Sternbild und sein Hauptstern vor der Milchstraße zwischen Zwillingen, Krebs und Kopf der Hydra. Der Name Prokyon ist der bei Astronomen, Astrologen, Kalenderverfassern und Laien allgemein übliche (die Form *ὁ πρὸ τοῦ Κυνός*, die *Ideler* 253 aus *Ptolem. Tetrab.* 1, 9 entnahm, steht nur in der Ausgabe *Melanchthons* v. J. 1553 und wird durch die Hss. nicht bestätigt, s. *Boll* 5, 12, 6); wir können ihn von

Eudoxos bis zu den spätesten Astrologen verfolgen. Die Römer haben den griechischen Namen zumeist übernommen: *Cicero Arat.* 222: *et hic Geminis est ille sub ipsis ante canem, Grais Procyon qui nomine fertur* gibt keinen wirklich neuen Namen: doch ist aus dem *ante canem* bei *Schol. Germ.* G 181, 23 *Antecanis* geworden. [Der *Liber Hermetis Trismegisti* nennt ihn: *Anticanis cum radiis Canis erectus* (*Gundel* 5, 58, 6), d. h. er tritt an Stelle des Hundes als Führer und Herr des Tierkreises; gemeint ist der Dekan Chnubis s. u.] Bei *Vitruv.* 9, 5, 2 heißt er *minusculus Canis*, was aus dem öfter vorkommenden *Canis maior ὁ μέγας Κύων* (*Catast.* c. 42) sich leicht begreift; die uns geläufige Terminologie *Canis minor* hat sich im Altertum nicht entwickelt. *Plin. nat. hist.* 18, 268: *Procyon quod sidus apud Romanos non habet nomen, nisi Caniculam hanc volumus intellegi* legt die Gefahr einer Konfusion nahe, die zum Glück nicht durchgegriffen hat: Canicula blieb der Name des Großen Hundes. *Galen. Comm. in Hippocr. epid.* 1, 7 = 17, 1, 17 *Kühn* möchte mit dem Wort Sirius den Prokyon statt des Großen Hundes bezeichnen (falsch *Ideler* 255 und ihm folgend *Häbler, RE.* 3, 1482), was ebenfalls isoliert bleibt. Bei *Horat. Carm.* 3, 29, 18 ist Procyon gesagt, wo man Sirius erwarten würde (*iam Procyon furit et stella vesani Leonis*); eine Verwechselung liegt nicht vor, wohl aber bei *Hygin. astr.* 2 c. 4 p. 36, 19 *Bu.*, wo der Zusatz zu *Caniculam* (*quae a Graecis, quod ante maiorem Canem oritur, Procyon appellatur*) durch p. 37, 12 *Bu. Canicula exoriens aestu* usw. sich als störender Einschub erweist.

Ein singulärer Name bei *Firmicus* 8, 9, 3 zum 20. (27.?) Grade des Krebses: *Argion* oder *Argos; Scaliger* und die neuesten Herausgeber setzen dafür Procyon ein, doch vgl. die von mir *Sphaera* 400 mitgeteilte Bemerkung von *Ideler* im Handexemplar, der auf ἀργός als das *homer*ische Beiwort von Hunden verweist. Sehr überzeugend ist das freilich nicht.

Das Gestirn hat 3 Sterne nach den *Katasterismen* und nach *Hipparch* (auch in *Arat.*, wo β und γ ziemlich zutreffend als Doppelstern bezeichnet werden), während *Ptolemaios* nur 2 Sterne hat: der im Nacken ist eben jener Doppelstern; man wundert sich, daß διπλοῦς fehlt. Das *Schol. Arat.* 450 p. 426, 3 *M.* hat merkwürdigerweise 10 Sterne, dazu sind alle 'hell' (ἀστέρων δέ ἐστιν ι' λαμπρῶν οὗτος, ὧν εἷς ὁμωνύμως Προκύων): man würde ohne weiteres Verschreibung von ι' für γ' annehmen, wenn nicht wirklich zehn, freilich meist sehr kleine Sterne auf Tab. IV bei *Schurig, Tab. cael.* zu zählen wären (*Bayer* hat wenigstens 7 in das Bild genommen).

Darstellung: Auf dem Globus Farnese ist er nicht sichtbar, aber auf arabischen Himmelsgloben (*Thiele* 45). In den Bilderhandschriften ist er ein springender oder laufender Hund mit Halsband (*Vossianus, Thiele* 130, ebenso im *Basler Germanicus*). [Er ist im Vergleich zu Sirius meist nur ein Hündlein, doch treffen wir ihn auch als Jagdhund oder als Windspiel: *Hauber* 191 und *Saxl* 2, 190.]

Ursprung: Es kann gar kein Zweifel sein, daß hier wie beim Großen Hund der Name ursprünglich dem Stern 1. Größe galt, der denn auch selbst später noch Procyon hieß. Er heißt so, weil er 'vor dem Großen Hund' ist, oder genauer, weil er seinen Frühaufgang in der Breite von Griechenland vor diesem hat. (*Katast.*). Das ist richtig, aber noch nicht ausreichend. Vielmehr ist er für den Beschauer mit dem Sirius dadurch verbunden, daß er ungefähr gleich weit wie dieser von der Milchstraße absteht, er östlich, dieser westlich, vgl. *Ptolem. Synt.* 8, 2, 2 p. 176, 14 *Heib.* So sind sie ein richtiges Paar von zwei besonders auffallenden Sternen: daher sind sie auch im Babylonischen schon als *Šukudu* (= Pfeil) verbunden worden (*Bezold-Kopff-Boll* 49, *Boll* 5, 53, 1. 152, 3 gegen *Kugler*s Einwände). Es ist klar, daß ein Hund aus dem Einzelstern und dem dann notgedrungen geschaffenen Bild nur in Anlehnung an das große Hundsgestirn geschaffen werden konnte. Es ist also ein Sternbild rein griechischer Prägung, dessen Werdegang noch deutlich ist, wenn wir auch den Urheber nicht nennen können.

Die Sternsage folgt ebenfalls genau dem Großen Hund und kennzeichnet sich als ganz sekundäres Gewächs. Es ist entweder 1. der Hund des Orion (der Große Hund mußte dann anders aufgefaßt werden): so die *Katast.* und daraus *Hygin. astr.* 2 c. 36; er späht nach dem Hasen (so *Epitome* und *Schol. Germ.* G, während bei *Arat.* 339 f. das vielmehr der Große Hund tut) oder nach der Bärin (so *Schol. Arat.*, *Schol. Germ.* BP): eins paßt im Grunde so schlecht wie das andere. Was *Avien.* 1254 von ihm sagt: *gressum sectatus erilem*, paßt wiederum weit besser auf den Großen Hund, der dem Orion eben wirklich folgt. — 2. Oder er ist der Hund des Ikarios: *Hygin. astr.* 2 c. 4 p. 36, 20 *Bu.*: der Satz: *quae (Canicula!) a Graecis, quod ante maiorem Canem exoritur, Procyon appellatur* mit seiner falschen Gleichstellung von Prokyon und Canicula sieht übrigens ganz wie ein willkürliches Einschiebsel des Kompilators aus.

[*Eratosthenes* stellt den Stern ob seiner Ähnlichkeit auf gleiche Linie mit dem Sirius und sagt, daß er vor ihm aufgeht und hinter ihm die zwölf Teile des Tierkreises folgen, d. h. er ist ebenso wie Sirius der Anführer der Tierkreisbilder. Das führt von selbst auf den hundsköpfigen Dekan Chnubis, dem neben Sothis die größte Bedeutung als Führer der Dekane zukommt (vgl. *Gundel* 5, 20, 22, 32 ff.). Dafür spricht nun ganz bestimmt die neue Charakteristik der *hermet*ischen Texte, wonach der Anticanis *cum radiis Canis erectus* ist, d. h. er ist der Dekangott Chnubis, der als emporgerichtete Schlange mit dem von Sonnenstrahlen umgebenen Hundskopf dargestellt wird (das Nähere bei *Gundel* 5, 202). — Seinem Temperament nach gehört Prokyon zu den Planeten Mars und Merkur; die Schicksalsgaben sind teils der Natur des Hundes, teils dem Charakter der beiden Planetengötter angepaßt (*Gundel* 5, 202, *Catal.* 5. 1, 201, 24 ff.). Dagegen gleicht *Manilius* 5, 197 ff. und mit ihm *Firm.* 8, 9, 3 die Voraussagungen dem Charak-

ter des 'Procyon' an: nicht Jäger, sondern Handwerker, welche Waffen für Jäger anfertigen, und Hundezüchter kommen unter diesem Sterngott auf die Welt.]

7. **Argo** (*Ἀργώ*, *Argo*, manchmal *Navis* bei den Römern, wie *Cic. Arat.* 277 *amplam . . . Argolicam Navem;* über *Πλοῖον* s. u.), das sehr südliche Bild 'hinter dem Schwanz des Großen Hundes' *Arat.* 342. Sternzahl: 27 *Katast.* (bei *Hygin* und in den *Germ.-Scholien* schwankend, offenbar meist verdorben); 26 *Hipparch.* nach *Paris. Gr.* 2419 (sonst verdorben), 45 *Ptolem.* Der hellste davon ist der Canopus (*Κάνωβος, ὅν τινες Κάνωπον προσαγορεύουσι Hipparch. in Arat.* 242, 27 *Man.*) = *α Argus* nach heutiger Benennung, 1. Größe: er steht nach *Ptolemaios* 'am 2. Steuerruder' als der vorangehende (westliche) und ist der südlichste von allen großen Fixsternen unseres Himmels, weshalb er auch *Περίγειος* heißt (*Catast.* c. 37). Er wird hier zum himmlischen Fluß (Eridanus) gerechnet, den *ἕτεροι* Nil nennen [s. o. zu Fluß]. Über die Diskussion, ob man ihn in Griechenland zu sehen vermöge, vgl. *Hipparch. in Arat.* 114, 26 *Man.*, ebenso *Plinius nat. hist.* 2, 178, *Kleomed. cycl. theor.* 94, 1 aus *Poseidonios,* den *Kleomedes* ausdrücklich als Quelle nennt (p. 94, 23); ebenso *Procl. in Tim.* 277 E, auch *Schol. Arat.* 351, *Eustath.* zu *Dionys. Perieg.* 11, 219 *M.* Vergröbert bei *Manil.* 1, 216 ss.: *nusquam invenies fulgere Canopum, donec Niliacas per pontum veneris oras.* Nach *Poseidonios* bei *Strabo* 2, 110 beobachtete ihn *Eudoxos* von seiner Sternwarte in Knidos aus, vgl. *Theo Smyrn.* 121, 19 *H.* In Rom ist er nicht zu sehen: '*his regionibus ignotus*' *Vitruv.* 9, 5, 4. Vgl. zur Sache die Bemerkungen von *Bake, Posid. fr.* 75 s., *Manitius* zu den Stellen bei *Hipparch* und *Geminos, Ideler* 259 f., *Maaß, Aratea* 363 s.

Darstellung: Die zur Verfügung stehenden Sterne gestatten, wie man gut aus *Bayers Uranometria* Tab. 40 sehen kann, nicht wohl die Gestaltung eines ganzen Schiffes. So hat die griechische Astrothesie nur ein halbes am Himmel gesehen, vom Hinterteil mit seinen zwei Steuerrudern bis zum Mast. Die Argo ist *ἡμιφανής* (so der Astrologe *Teukros Boll* 1, 141. 437 [nach *hermet*ischer Vorlage, vgl. *Gundel* 5, 202: *Argo semiapparens*]: vom Vorderteil bis zum Mast treibt sie trüb und sternlos, sonst aber ist sie völlig glänzend (*Arat.* 349 f.): daher *ἱστὸν διχόωσα κατ' αὐτόν Arat.* 605, vgl. *Hipparch.* 156, 21 ff. *Man.* Die *Katasterismen* begründen das damit, daß sie den Menschen bei der Schiffahrt (*navibus fractis Hygin. astr.* 2 c. 37) Mut zusprechen soll, *Germanicus* 350 mythisch durch die Symplegaden. *Hipparch. in Arat.* 74, 6 *Man.* bemerkt gegen *Arat,* daß die in der Schnittfläche (*ἀποτομή*) des Fahrzeugs liegenden hellen Sterne, von denen der nördliche am Deck, der südliche am Kiel steht, weit gegen Osten liegen. Auch so bleibt nur ein Halbschiff, wie *Hipparch.* 156, 20 *Man.* selbst bemerkt. Das Schiffshinterteil streift nach *Arat.* 342 ff. den Großen Hund, es wendet sich wie ein Schiff bei der Einfahrt in den Port mit dem Steuerruder unter den Füßen des Hundes. *Ptolemaios* hat ein sehr ins einzelne ausgestattetes Schiff mit 4 Schilden am Galjon, Verdeck, Kiel und Achterteil, Mastbehälter, Mast und zwei Steuerrudern, also ebenfalls nur ein halbes Schiff.

So stellen auch die exakten antiken Bilder das himmlische Schiff dar: Globus Farnese zeigt ein sehr reich ausgestattetes Halbschiff mit Segel, zwei Steuerrudern, Mast mit Tauen, mit großem Aplaston, 4 Schilden und Nike am Bug. Der *Vossianus* (*Thiele* 123) hat ebenfalls ein Halbschiff, am Heck eine aufgemalte weibliche Gestalt, etwa Aphrodite *Εὔπλοία* oder Nike (?). Allmählich haben sich die Bilder umgestaltet. Ein Halbschiff, aber mit Hütte darauf, findet sich im *Vatic. Gr.* 1087, sowohl in der Plani- und Hemisphäre (s. Abb. 4 und 6) als auch im Einzelbild. — Ein ganzes Schiff steht im *Berol. Phillipp. Lat. 1832* (s. IX—X). Dagegen findet sich auf der Sternbildertafel des *Berol. Phillipp. Lat. 1830* (*Thiele* 164) ein schlecht gezeichnetes Halbschiff. [Die weiteren mittelalterlichen Formen bei *Hauber* 191, *Saxl* 2, 204; das älteste Beispiel der antiken Darstellungen ist das Bild auf der o. 939 abgebildeten messapischen Vase.]

Ursprung: Da das himmlische Schiff bei *Eudoxos* — hier ist es zuerst nachweisbar mit Hinterteil, Steuerruder, Mast und Boden — den Namen Argo führt, so mag für eine griechische Herkunft des Sternbildes die Ableitung aus einem Argonautenepos nahe liegen; so hat *Thiele* 5 vermutet, die Argo und dazu der Eridanos, das Ketos, die Hydra und wohl auch der Südliche Fisch seien gemeinsam von dem Dichter eines solchen Epos verstirnt worden. *J. H. Voß* zu *Arat.* 358 ist ihm hier z. T. vorangegangen. Gewiß ist es handgreiflich, daß man gegen den Südrand des Himmels, wo die Sternbilder kaum aus dem umgebenden Okeanos aufzutauchen scheinen, vor allem „Wasserbilder" angesetzt hat. Aber es zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß für die genannten Sternbilder keineswegs derselbe Ursprung anzunehmen ist wie für die Argo, daß vor allem Eridanos in die Phaethonsage gehört (*Boll* 1, 175 f.). So wäre denn die Argo allein von jenem Dichter an den Himmel versetzt worden, nichts von den Gestalten des Epos selbst: das bleibt recht unwahrscheinlich. Zudem ist für jedes Schiff, das sich irgend jemand, ein Astronom oder selbst ein Laie, am Himmel ausdachte, der Name des ersten Schiffes, eben der Argo, so naheliegend (*Ἀργὼ πᾶσι μέλουσα Hom. Od.* 12, 70), daß man nicht erst einen Dichter zu bemühen braucht, der in seinen Versen die Verstirnung festgelegt hätte.

Für babylonischen Ursprung spricht bis jetzt nichts: wie sich die Babylonier die Sterngruppe gestaltet haben, ist unbekannt; vgl. *Kugler, Erg.* 2, 221, *Bezold* bei *Boll* 5, 137. Eher ließ sich an Ägypten denken, wo die Bewegung der Gestirne als Schiffahrt auf dem himmlischen Nil angesehen wurde, ein Fahrzeug zu Füßen des Schützen vorkommt und jeder der 36 Dekane seine Barke hat. Es ist daher begreiflich, daß *P. Tannery, Recher-*

ches sur l'hist. de l'astron. anc. 277, 3 für die Argo und den Fluß ägyptischen Ursprung angenommen hat (Näheres *Boll* 1, 174 ff.). Abschließend läßt sich sagen, daß es wohl möglich ist, daß die Phantasie eines Griechen durch die ägyptische Sphaera dazu angeregt wurde, am Himmel ein Schiff zu suchen, das er dann natürlich Argo nannte. [Außerdem gehört ein Schiff zu den alten Sternbildern der Ägypter und auch zu den Dekanbildern; das Schiff des Osiris = Orion ist wohl schon von *Eudoxos* durch die Argo ersetzt worden, s. u. die dritte Sternsage und *F. Gisinger, Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos,* Stoicheia VI (1921) 53.]

Sternsagen: 1. Wenn man ein Schiff an den Himmel setzte, so war der Name Argo dafür geradezu selbstverständlich; das Wunderschiff der „redenden Argo" (*fatidicamque ratem Valer. Flacc. Argon.* 1, 2) war zuerst von Menschen mit Götterhilfe erbaut (*Eurip. Androm.* 863 f., πρώτη γὰρ αὕτη ναῦς κατεσκευάσθη: *Catast.* c. 35, *Manil.* 1, 412 s.). *Arat.* 348 erinnert durch Ἠσονὶς Ἀργώ an die Sage vom Argonautenzug. Athene ist es, die das von ihr angefertigte Schiff verstirnt: so die *Katast.* nach dem *Schol. Arat.* 348, *Hygin. fab.* 14 und 168, *Manetho* 2, 104. Die Sage von den Symplegaden war bequem, um die Unvollständigkeit des Schiffes zu erklären: *German.* 350. Die Verstirnung geschieht entweder, um den Sterblichen ein Vorbild der Schiffahrt an den Himmel zu setzen und sie zu ermutigen (so die *Katast.*), oder um der bestandenen Gefahren und des Verdienstes willen (*Manil.* 1, 414).

2. Eine ziemlich gleichgültige Variante gibt das *Schol. Strozz. Germ.* 172, 7 *Br.*; es sieht das Schiff des Danaos darin, das anderen als das erste galt (s. *Jessen, Argo, RE.* 2, 722).

3. Ägyptischer Ursprung wird bei *Plut. de Is.* c. 22 für dieses Schiff behauptet: es ist das Schiff des Osiris, und der Stern Kanobos ist sein Steuermann (zur Schreibweise Kanobos oder Kanopos, was nach *Et. M.* richtig sein soll vgl. o. Bd. 2, 948 und die Lexika), der sonst als der aus Amyklai stammende Steuermann des Menelaos gilt (s. die Zeugnisse bei *Stoll* o. Bd. 2, 948 und *Maaß, Aratea* 359 ss.). Einen ägyptischen Gott Kanobos scheint es nicht gegeben zu haben; aber griechisch ist der Name sicherlich auch nicht; wahrscheinlich ist doch der Name der Stadt Kanobos der Anlaß zur Entstehung der Geschichte von dem dort gestorbenen Steuermann des Menelaos gewesen, ebenso wie für die Vorstellung von einem ägyptischen Gotte Kanobos. Wann der Katasterismus des Kanobos geschaffen wurde, läßt sich nicht ausmachen. *Eudoxos* scheint ihn nicht genannt zu haben, so versteht man das Schweigen *Arats* und die Bemerkung von *Strabo* I 1, 6, daß der Stern vor noch gar nicht langer Zeit benannt worden sei ebenso wie die „Locke der Berenike". [Unbestimmt ist der Steuermann noch in den *hermet*ischen Texten, wo ein Stern der Argo als: *qui movet Navem Deus* bezeichnet wird, s. *Gundel* 5, 202 und 223.] — In die Dichtung hat dann wohl zuerst *Apollonios von Rhodos* durch sein Gedicht Kanobos den Katasterismus eingeführt darüber *Maaß* a. a. O.: der Steuermann des Menelaos starb durch Schlangenbiß an der Stätte, wo dann Kanobos lag, durch die Rache der von ihm verschmähten Proteustochter. Kanobos wird dann verstirnt, um den von Rhodos nach Ägypten Fahrenden ebenso den Weg zu zeigen, wie er ihn einst dem Menelaos und der Helena zeigte. *Maaß* denkt an rhodischen Ursprung des Katasterismus (p. 367).

Statt des Namens Kanobos gibt *Martianus Capella* 8, 838 und danach das *Schol. Strozz. Germ.* 175, 9 und 189, 16 *Br.* den Namen *Ptolemaios* für den Stern, den der Autor ebenso wie *Catast.* c. 37 zu dem benachbarten Eridanos rechnen will. Der Name wird mit *Ideler* 260 als eine Huldigung an die Ptolemäer, also als eine genaue Parallele zur Coma Berenices zu fassen sein; sicherlich ist er alexandrinischen Ursprungs (*Maaß* 367).

Ein anderer, aber arabischer Name, den der undatierbare Schriftsteller *Diodoros von Samos* (bei *Ptolem. geogr.* 1, 7, 6 aus *Marinos*) einführt, nennt den Stern „Pferd" (der Name Ἵππος wird § 8 wiederholt). Es ist wohl der älteste arabische Sternname, den wir kennen (vgl. *Ideler* 250 ff. und *Boll* 1, 468, 1).

Der Name Πλοῖον für die Argo selbst hat nicht selten zu einer Verwechslung mit dem ägyptischen Πλοῖον = Südl. Kranz geführt (*Boll* 1, 178, auch *Catal.* 5. 3 96, 32). Vgl. auch das Σκάφος in der *Sphaera barbarica* [und das Schiff der *hermet*ischen Texte bei *Gundel* 5, 217 ff.

Im Kalender wird nur von *Clodius* und *Columella* der Spätaufgang am 13. bzw. 14. März genannt und mit Wetternotaten versehen, den Untergang am 22. September erwähnt nur *Columella* (s. den Index von *Wachsmuths* Ausg. des *Lydus de ostent.* s. vv. Ἀργώ und Argo). — Im Horoskop verleiht das Sternbild Berufe, die mit dem Meer und der Schiffahrt zusammenhängen, also Schiffer, Kapitäne, Seefahrer, Fischer, Kaufleute, Händler, Matrosen usw. Diese naturgemäßen Folgerungen werden in den *hermet*ischen Texten bereits in reichen Varianten gegeben und von *Manilius* 5, 36 ff., *Teukros* und *Firmicus* weiter ausgemünzt].

8. **Wasserschlange** Ὕδρος oder Ὕδρα, ausnahmsweise Δράκων *Boll* 1, 96, 1. 143. 172 [*Hydra* oder *Hydrus, Anguis* oder *Serpens.*] 27 Sterne *Katasterismen* und *Hipparch*; 25 + 2 *Ptolemaios.* [Zur Bildverschiebung und Astrothesie s. *Gundel* 5, 144. 187, 1. 203 ff.]

Darstellung: Sie ist meist geformt als Schlange mit aufgerichtetem Kopf. Ihre weite Ausdehnung am Himmel vom Tierkreisbild des Krebses bis zu dem der Jungfrau oder der Waage wird öfters hervorgehoben (*Arat.* 611, s. *Boll* 1, 69. 102). Abbildung: *Thiele* 129, Beiwort αἴθοψ bei *Arat.* 697, [vgl. auch das Einzelbild und die Auffassungen in der Planisphäre und der Hemisphäre des *Cod. Vat. Gr.* 1087 in Abb. 4, 6 und 18. Die weitere Varianten ergeben sich aus der Zahl der Windungen und der Auffassung der beiden Teilgestirne Becher und Rabe; seltener ist in Verwechslung mit dem Hesperidendrachen (s.

Manil. 5, 16) ein Baum dabei gebildet; die näheren Einzelheiten bei *Hauber* 191 f. und *Saxl* 2, 212.]

Ursprung: wohl babylonisch, da dieses Bild + β *Cancri* dort „Schlange" heißt (*Kugler, Erg.* 219). Es ist sehr bemerkenswert, daß auch das Schwanken im Geschlecht (ὕδρος oder ὕδρα) im Babylonischen sein Gegenbild findet: *Kugler* ebd. 63. [Auch hier liegt wieder näher die bereits im Altertum vorgebrachte Annahme, daß die Griechen durch das ägyptische Himmelsbild angeregt worden sind, das, abgesehen von den zahlreichen Schlangen und schlangenartigen Sterngöttern, gerade in dieser Gegend solche Sternwesen kannte, s. *Gundel* 6, 158 (Schlange, auf der der Löwe steht), 192 (*Chnuphis*) und *Gundel* 5, 204, die Schlange, auf welcher z. B. im Rundbild zu Dendera der Löwe steht, von *Hermes Trismegistos* direkt als Hydra bezeichnet.]

Sternsagen: Nach *Catast.* c. 41 (*Schol. Arat.* 425, 16 ss. *M.* und *Ovid. Fast.* 2, 243, wohl direkt nach *Eratosth. Katast.*, vgl. *Rehm* 1, 29 f. die Schlange als Wächterin der Quelle) die Schlange, die den Quell austrinkt, zu dem Apollon seinen Raben zum Wasserholen sendet (zum Austrinken vgl. *Boll* 1, 109, 3); neben *Aristoteles,* der für eine zoologische Annahme angeführt wird, ist noch *Archelaos* ἐν τοῖς Ἰδιοφυέσι zitiert, wohl interpoliert, vgl. *Rehm* 2, XIV, n. 27. In eine andere Apollonsage zieht Istros den Raben hinein (*Hygin. astr.* 76, 17 *Bu.*); ob die Hydra dabei irgendwie verwendet wurde — etwa im Zusammenhang mit Asklepios — muß dahingestellt bleiben. Auch die von Herakles erschlagene Hydra war sie, da sie nahe beim Krebs liegt (s. *Schol. Arat.* 364, 15. 424, 22 *M.*). *Manilius* hat irrtümlicherweise 5, 16 den Hesperidendrachen in der Hydra gesucht (*Boll* 1, 103, 1). — Nach der im *Schol. Arat.* 424, 23 *M.* berichteten ägyptischen Deutung ist es vielmehr der Nil, dessen viermonatliches Steigen durch die Lage und Ausdehnung des Sternbildes symbolisiert sein soll.

[Die Kinder dieses Sternwesens haben es wie die Wasserschlange mit einem Leben und mit Berufen zu tun, die an feuchten Orten ausgeübt werden; Wassermüller, Fischer, Gärtner, Flußingenieure u. ä. kommen nach den *hermetischen* Texten hier zur Welt (*Gundel* 5, 204) und danach *Teukros* bei *Boll* 1, 46, 6 ff. — In den astronomischen Kalendern kommt dem Bild keine Bedeutung zu.]

9. **Becher** [Κρατήρ, Κρητήρ, *Crater, Cratera, Vas, Urna, Urceus, Urceolus, Dolium, Amphora* und *Lavatorium;* vgl. *Gundel, Krater, RE.* 11, 1612 und *Gundel* 5, 203 ff. und 272]: 10 Sterne *Katast.* und *Hipparch,* 9 *Ptolemaios.*

Darstellung: 1. als Mischkrug jedenfalls (nach dem Namen zu schließen) bei *Arat, Sphaira, Eratosthenes* bei *Hygin. astr.* 78, 6 *Bu.*; ein zweihenkeliger Mischkrug ist er auf dem Globus Farnese und im *Vossianus* (*Thiele* 27, 129), zweihenkelig in den *Katasterismen* und bei *Ptolemaios.* — 2. als Faß „alii" bei *Hygin.* 78, 8 [als Schale mit Fuß im *Cod. Vat. Gr.* 1087, s. Abb. 4. 6 und 18. In den mittelalterlichen Darstellungen gehört der Becher wie in den antiken als fester Bestand zu der Gruppe Hydra-Rabe-Becher; er fehlt zuweilen aber auch; zu den stilistischen Besonderheiten, die z. T. aus den verschiedenen Namen herrühren, s. *Hauber* 191 f., *Saxl* 2, 214 s. v. *Vas.*]

Ursprung: Das Sternbild ist vielleicht erst auf griechischem Boden aus der Form der Sterngruppe gebildet. Es ist nicht babylonisch, s. zum Raben. [Man kann auch an das ägyptische Bild des alten Dekanes „Keltergott" erinnern, der durch drei Krüge seit alters versinnbildlicht ist. Auch an die Entartung des Lebenszeichens, das die ägyptischen Dekane tragen, zum Krug u. ä. könnte gedacht werden;

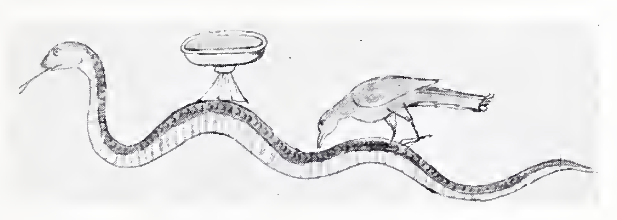


Abb. 18. Hydra mit Rabe und Becher (nach *Vatic. Gr.* 1087).

ferner spielen die Libationsvasen eine besondere Rolle in der Hand bestimmter Dekane (s. u. zum Altar); doch läßt sich nicht sicher sagen, daß diese Bilder das griechische Sternbild wirklich veranlaßt haben.]

Sternsagen: Nach *Catast.* c. 41 ist es der zum Opfer bestimmte Becher, den der Rabe von Apollon zur Quelle mitbekommt. Nach *Eratosthenes* bei *Hygin.* 78, 6 ist es der Becher des Ikarus; der des Dionysos nach *Manil.* 1, 417, dazu *Macrob. Somn. Scip* 1, 12, 8, *Procl. in Tim.* 41 d nach *Orpheus* (*Kern* p. 308 [vgl. *Eisler, Orph.-Dionys. Myster.-Gedanken,* Vortr. d. Bibl. Warburg II 2 (1925), 180]). „Andere" halten ihn für das Faß, in das Ares von Otos und Ephialtes gesteckt wird (*Hygin. astr.* 78, 8 *Bu.*). Ganz sekundär ist offenbar die Übertragung der von dem Historiker *Phylarch* (*Hygin. astr.* 77 f. *Bu.*) berichteten Geschichte von der Rachetat des Matusius oder eher Mastusius am König Demiphon (von Elaius auf dem Chersones), dem er in einem Mischkrug das Blut seiner Töchter mit Wein vermischt zu trinken gibt. Die Benennung eines Hafens an der Chersonesos als Krater (*Hygin.* 78, 4; wohl = Κρατῆρες Ἀχαιῶν *Skylax* 96) gab etwa den Anlaß dazu, das Sternbild so zu deuten, wobei es in übler Weise isoliert wird — es sei denn, daß in dieser Geschichte das Sternbild der Jungfrau, gegen deren Knie der Becher geneigt ist (*Catast.* 190, 29: ὁ Κρατὴρ κεῖται ἐγκεκλιμένος πρὸς τὰ γόνατα τῆς Παρθένου) die Tochter des Mastusius oder auch eine des Demiphon bedeuten sollte. Weitere Versternungen, z. B. Demiphon als Bootes, der ins Meer gestürzte Mastusius als kopfüber fallender Engonasin, ließen sich dann leicht ausdenken, wenn überhaupt die Geschichte je

so weit in den Katasterismus übergeführt worden ist. — Einen Knaben als Träger des Bechers kennt die *Sphaera barbarica* (*Boll* 1, 47. 223 ff.): ein Spiel, das schwerlich ägyptischen Ursprungs ist, sondern eher an Ganymed denken läßt: Zeus' Adler liegt freilich am Himmel weit entfernt. — Mythisch gedeutet wird der Becher am Himmel von den *Orphikern*: hier trinken nach *Macrob. Somn Scip.* 1, 12, 7 die herabsteigenden Seelen Vergessenheit, vgl. *Lobeck. Aglaoph.* 736, die Fragmente des *orphischen* Gedichtes *Κρατήρ Kern* 308 f. und die Bezeichnung *κρατηριακοί* im thrakischen Dionysoskult, *Dieterich, Nekyia* 148, sowie die Bedeutung des Krater im Mithraskult [s. *Cumont, T. M. M.* I 80 nr. 202 II 194 und *Eisler* a. a. O.

Im Bauernkalender wird der Spätaufgang am 14. Februar von *Columella* und *Clodius* genannt und mit Windwechsel verbunden; den Frühaufgang notieren beide zum 19. September; die weiteren Phasen und die genaueren astronomischen Bestimmungen von *Hipparch* für den Auf- und Untergang verzeichnet *Gundel, Krater* 1613 f. — In der Astrologie wird das Gestirn zu fröhlichen Gelagen empfohlen (*Asklepiades von Myrlea, Catal.* 5, 1, 188, 15). Die Kinder des Bechers werden nach den *hermet*ischen Texten Verdammnisse von Völkern befürchten müssen; sie sind Freunde großer Herren und auch selbst Magnaten. Auch Wahrsagekunst und Enthaltsamkeit sind Gaben des Sternbildes, die sich aus der Sternsage ebenso wie die anderen Prognosen ergeben: s. *Gundel* 5, 205 und *Manil.* 5, 235 ff., der besonders den Inhalt des Bechers beachtet, also die Tätigkeit am Wasser oder mit dem Wein berücksichtigt. — Die in den *Teukros*texten enthaltenen übrigen Prognosen (aufgeführt von *Gundel, Krater* 1616) haben mit dem Sternbild selbst nichts zu tun, sondern betreffen den Becher, den Apollo, der eine der beiden Zwillinge, trägt, s. *Gundel* 5, 205 und 184 f. — Die planetarische Aufteilung der Gestirne identifiziert den Becher in plausibeler Analogie mit Venus und Merkur, vgl. *Boll* 5, 46.]

10. Rabe (*Κόραξ, corvus*) 7 Sterne *Katast.*, *Hipparch* und *Ptolemaios*.

[Abbildungen: Ein Rabe ist er nach *Arat.* 449, der auf die Hydra loshackt. Vgl. auch *Hermes Trism. Corvus instans* bei *Gundel* 5, 203. So erscheint er im Einzelbild des *Vat. Gr.* 1087 fol. 301 v. (s. Abb. 18), im *Vossianus* (*Thiele* 129) und auf dem Atlas Farnese (*Thiele* Tafel V); die Planisphären und Hemisphären kommen dieser alten Forderung z. T. nicht nach (s. Abb. 4 und 6). Die mittelalterliche Ikonographie bietet wenig bemerkenswerte Versionen, s. *Hauber* 191 f., *Saxl* 2, 195.]

Ursprung: anscheinend babylonisch, da dort Corvus und Crater ein „Rabe" benanntes Bild ausmachen sollen (*Kugler, Erg.* 219). [Selbst wenn die Identifizierung von *Kugler* richtig sein sollte, so ist damit noch nicht das Problem gelöst, wieso dieses babylonische Sternbild in das griechische Himmelsbild kam. Eine Menge sperberköpfiger Dekane, dann die beiden Seelenvögel, der Bennu-Vogel und die beiden Tiere der Dodekaoros, der Sperber und der Ibis, gehören zu dem ägyptischen Sternhimmel, von dem die griechischen Astronomen viel mehr gelernt haben als von den babylonischen Sternbildern. Die Umdeutung eines solchen vogelartigen Sterngottes in den „Raben" entspricht der griechischen Neigung, das Fremde nach griechischem Empfinden umzuformen.]

Sternsagen: Er ist der Bote des Apollon, den er nach Wasser aussendet (*Catast.* 44). „*Istrus et complures*" ziehen ihn in die Geschichte der Koronis als deren unwillkommenen Ankläger bei Apollon (*Hygin. astr.* 76, 17 *Bu.*). Wenn dieser Rabe in der *Sphaera barbarica* des *Teukros* (s. *Boll* 1, 30) *πρόγνωσιν πραγμάτων* bedeutet, so sieht man, wie sein Verhältnis zu Apollon hier festgehalten ist, entsprechend der in den *Katasterismen* erzählten Sternsage, vgl. auch [die Prognose: *pronosticationem et contemperantiam* bei *Hermes Trism.* ed. *Gundel* 5, 60, 16 und] *Phoebo sacer ales Manil.* 1, 417. — Noch ein anderer Rabe kommt in der *Sphaera barbarica* vor; er berührt den Kopf des Talas, vgl. *Boll* 1, 279 und o. S. 902. — [In den *hermet*ischen Texten erscheint als neues Bild, das nach der Astrothesie in Sternen des Raben lokalisiert gewesen ist, die *Puella, quae stat super cauda Hydri* (*Gundel* 5, 62, 20. 204. 259 f.). Es handelt sich zweifellos um eine griechische Umdeutung der Isis oder Hathor, welche auf den ägyptischen Tierkreisen über der Hydra steht und den Schwanz des Löwen mit einer Hand oder mit beiden Händen festhält.]

11. **Kentaur** (*Κένταυρος, Centaurus*); in den *Katasterismen* und auch beim Astrologen *Antiochos* direkt *Χείρων* genannt (*Boll* 1, 144) [und *Chiron, qui per capillos attrahitur ab Heroe viro; invocat quidem, sed non exauditur* bei *Hermes Trismegistos,* wo er auch als *Hippocentaurus qui defert leporem* charakterisiert ist, s. *Gundel* 5, 205. Sternzahlen: 24 Sterne zählen die *Katasterismen,* 26 *Hipparch* und 37 *Ptolemaios*].

Die Bezeichnung Centaurus findet sich gelegentlich auch für den andern Kentauren, den Schützen des Tierkreises (z. B. *Germ. fr.* 4, 129 [und vorher in den *hermet*ischen Texten ed. *Gundel* 5, 67, 19 *Chiro tenens manum Cephei*].

Darstellung: als bärtiger Kentaur mit dem vorgehaltenen Thyrsus — dieser auch bei *Hipparch* — die Rechte vorstreckend (wie *Arat.* 439) auf dem Globus Farnese; das *θηρίον* liegt rücklings auf seiner Rechten. Im *Vossianus* fehlt das Bild; im *Bonon.* (*Thiele* 128) ist es ein Kentaur mit einem flatternden Fell und Keule, in der Rechten das *θηρίον* (Panther) herabhängend; im *Basil.* und *Matrit.* wieder mit Thyrsus (*Thiele* 128. 147), die Lage des Tiers wie auf dem Globus. Im *Cod. lat. Monac.* 210 trägt der Kentaur in der Rechten einen Hasen (dazu *Teukros* und *Antiochos, Boll* 1, 144, sowie *Schol. Germ. Strozz.* 179, 9 *Br.*), in der Linken einen Thyrsos (*θυρσόλογχος ὃν κρατεῖ ὁ Κένταυρος καθ' Ἵππαρχον*

Gemin. c. 3, 13; aber bei *Hipparch* selbst und ebenso bei *Ptolem.* vielmehr *θύρσος*) und statt des Tieres einen Schlauch. Der Hase ist also ein bloßes Attribut des Kentauren. Bei *Michael Scotus* (*Boll* 1, Abb. S. 145) hängt der Hase am Speer (Thyrsus) des Kentauren ganz ähnlich wie bei dem Pholos auf dem s. f. Vasenbild in Berlin o. Bd. 3, 2419 Abb. 1; vom rechten Handgelenk hängt ihm ein Gefäß herab, das wohl ein Rauchfaß sein soll und durch die enge Verbindung des Kentauren mit dem *θυτήριον* (s. u.) hereingekommen ist. Auch in der *Wiener Wenzelhandschrift* noch ähnlich (s. *Boll* 1, 144) und ebenso in der Ausgabe der *Mythogr. lat.* von 1681. Die Aldina des *Germanicus* zeigt ihn mit dem Hasen am Thyrsus und mit Tier und Rauchfaß, ähnlich wie bei *Michael Scotus.* [Mit Flügeln versehen ist er in der Hemisphäre und im Einzelbild des *Vatic. Gr.* 1087, s. Abb. 5 und 19. Bei der mittelalterlichen Ikonographie ist die Entartung zum Wilden Mann und zum zweibeinigen Schützen im Haarkleid besonders auffallend; auch daß das zurückflatternde Gewand zu Flügeln entartet ist, wie schon im *Vatic. Gr.* 1087, ist erwähnenswert: *Hauber* 193 f., *Saxl* 2, 192.]

Ursprung: Sicherlich ist der Kentaur eine jener Reduplikationen von Sternbildern, also erst nach dem Kentauren des Tierkreises entstanden. Vielleicht ist das Bild erst von *Eudoxos* gemacht.

Sternsagen: 1. Chiron — so ausdrücklich für *Hermippos* bezeugt: *Schol. Arat.* 436 —



Abb. 19. Kentaur (nach *Vatic. Gr.* 1087).

wegen seiner besonderen Gerechtigkeit und als Erzieher von Asklepios und Achill (auch von Iason: *Schol. Arat.* 436 und wohl auch *Nigidius* nach *Swoboda* p. 121, vgl. *Rehm* 1, 24) verstirnt nach *Catast.* c. 40, *Hygin. astr.* 2 c. 38; oder modifiziert bei den gleichen Autoren, zur Erinnerung an sein Ende, da er durch Herakles' Pfeil zufällig verwundet worden war (soviel aus *Antisthenes* dem Sokratiker, schwerlich auch die Versternung). Danach auch *Ovid. Fast.* 5, 379 ff. (Ohne Versternung die Geschichte jetzt auch bei *Philodem. de piet.* von *Philippson, Hermes* 55, 268 verwertet). Chiron opfert dem Zeus am Altar: so die zwei zuerst Genannten, auch *German.* 418 ff., der es aber zweifelhaft läßt, ob er nicht bloß eine Jagdbeute bringt, und *Avien.* 885 ff.

2. „*Alii*" bei *Hygin* beziehen ihn auf den Kentauren Pholos, den geschicktesten Haruspex (s. o. Bd. 3, 2423): daher komme er zum Altar mit seinem Opfertier und sei so von Zeus versternt. Irrig die a. a. O. von *Höfer* geäußerte Bezeichnung des Kentauren als „Schütze" im Tierkreis: vielmehr ist Pholos hier offenbar eben deswegen hervorgezogen worden, weil man den Chiron schon im Schützen versternt hatte, also hier einen andern Kentauren brauchte; das ist wahrscheinlicher, als daß man — was sich au sich auch denken ließe — dem Silen-Sagittarius seinen Sohn Pholos am Himmel in Gestalt des Kentauren gesellt hätte.

3. Die Umwandlung des Kentauren in einen Rossebändiger (Ἱπποκράτωρ) [ist nur durch astrologische Texte bekannt. Durch die neuen Texte des *Hermes Trismegistos* und die dort aufgeführten Längenbestimmungen ist nun erwiesen, daß Sterne in der Hand des Wassermanns und im Kopfe des Pegasus die Gestalt des rossebändigenden Sterngottes hervorgerufen haben, s. *Gundel* 5, 252 f. — Ebenso läßt sich nun durch die Längen die groteske Auffassung, daß Chiron an den Haaren von einem Heros herbeigeschleift wird, daß er schreit, aber nicht gehört wird, durch Sterne in der Hand des Bootes, der bereits im Altertum u. a. auch als der „Schreier" gedeutet wird, und Sterne im Kopf des Kentauren restlos erklären: *Gundel* 5, 206. — Endlich ist der Kentaur hier als Totenfährmann im Schiffe bezeichnet wohl nach ägyptischen Vorbildern, dazu ebd. 207.

Der Kentaur spielt im Kalender keine besondere Rolle, nur *Columella* und *Clodius* erwähnen einige Phasen und verbinden sie mit Schlechtwetter oder Westwind, die Belege bei *Wachsmuth* im Index der Ausg. von *Lydus de ostent.* s. v. *Κένταυρος* und *Centaurus.* — Die Geburtsprognosen halten sich entweder an das Tier oder an den weisen Chiron der Sternsage. Seine Sternkinder haben es also mit Rossen, Mauleseln oder mit wilden Tieren zu tun. Andererseits werden sie Jäger, Soldaten, Botaniker, Apotheker oder Tierärzte, s. *Hermes* ed. *Gundel* 5, 207 f., *Manil.* 5, 349 ff., *Teukros* ed. *Boll* 1, 48, 26 ff. und *Firm.* 8, 13, 1.]

12. **Wolf.** Der griechische Name für diese Figur, *quam nemo certo donavit nomine Graium* (*Cic. Arat.* 212, vgl. *Arat.* 442) bei *Eudoxos* und *Arat.* nur *θηρίον* und so auch weiterhin lange: *Catast.* c. 40 vom Kentauren: *ἔχει δέ τι θηρίον ἐν ταῖς χερσὶ πλησίον τοῦ θυτηρίου*; *Hipparch*: *τὸ θηρίον, ὃ ἔχει ὁ Κένταυρος*, desgl. *Gemin.* 3, 13: *θηρίον, ὃ κρατεῖ ὁ Κένταυρος*; *Ptolem. Synt.*, auch *Valens* nur *θηρίον.*

Quadrupes vasta umschreibend *Cicero Arat.* 211, als *praeda* nur unbestimmt bezeichnet bei *German.* 419, *Avien.* 887, *bestiola Schol. Germ.* 100, 9. 179, 7 *Br.*, *Hostia Hygin. astr.* 2 c. 38 p. 75, 20 *Bu.* (*dona placatura deos German.* 419 f.). *Panthera* bei *Mart. Cap.* 8, 832. 838 (der arabische Name ist *El-fehd* = die Unze oder der kleine Panther, *Ideler* S. 279). Löwe (λέων) in der griechischen Übersetzung des *Abu Ma'šar. Catal.* 5, 1. 165, 5 meint wohl dasselbe. Als κύων, ein dem Chiron aufwartender Hund, bei *Teukros* und *Antiochos* (*Boll* 1, 144) [nach dem Vorbild *hermet*ischer Texte, s. *Gundel* 5, 205 f.]. *Lupus* heißt das Tier bei *Firm. Mat.* 8, 29, 13 (s. *Boll* 1, 408): das gehört zum λύκος des „Hippokrator" bei *Teukros* (ebd. S. 282 ff.). [Ein Hase ist es nach den *hermet*ischen Texten, s. *Hippocentaurus, qui defert leporem* bei *Gundel* 5, 205 und danach *Teukros* bei *Boll* 1, 144.

Sternzahl: 10 Sterne fixieren die *Katasterismen*, 13 zählt *Hipparch* und 19 *Ptolemaios*.]

Darstellung: auf dem Globus Farnese vielleicht ein Panther, der auf dem Rücken liegt; im *Bonon.* (*Thiele* 128) deutlich ein Panther, den der Kentaur an den Hinterfüßen hält; ähnlich eine große Katze auf dem Planisphär des *Vat. Gr.* 1087 (s. Abb. 4). In der Hss.-Klasse des *Germanicus* B—M liegt das Tier verkehrt auf der Hand des Kentauren, wie auf dem Globus (*Thiele* 147): „Was es für ein Tier ist, sagt er nicht": ein „toter Hund" ist es nach *Bethe, Rh. Mus.* 48, 107; ein Hase tritt an Stelle des Therion in *Cod. Lat. Monac.* 10 270 (*Boll* 1, 145). Auf einem antiken dreieckigen Altar in *Viscontis Monum. Gabini* (*Reinach, Répert. de la stat.* 1, 89) hält der Schütze des Tierkreises fälschlich statt des Kentauren an den Hinterbeinen ein Tier, etwa ein Hirschkalb. — In einen Schlauch, aus dem dann der Kentaur seine Spende auf dem Altar darbringen soll, ist das Tier schon in den *Catast.* c. 40 verwandelt; dem entspricht die Darstellung im *Cod. Lat. Monac.* 210. [Aus dem Schlauch wird in *hermet*ischen Texten ein Krug (*Crater*, s. *Gundel* 5, 205). Die mittelalterlichen Varianten halten sich an die antiken Vorgänger, s. *Hauber* 193 f., *Saxl* 2, 192; als Einzelbild ist das Tier kaum dargestellt, s. *Saxl* 2, 203.]

Ursprung: Die unbestimmte Bezeichnung θηρίον bei *Eudoxos* spricht schon genugsam dafür, daß die Volksphantasie mit der Benennung des (ohnehin sehr abgelegenen) Bildes nichts zu tun hat, sondern ein Gelehrter, wohl *Eudoxos*, es so benannte. Aber es kann heute kein Zweifel mehr sein, daß er eine unklare oder phantastische Zeichnung eines orientalischen Himmelsbildes so unbestimmt wiedergegeben hat. Nach *Kugler, Erg.* 1, 28 ist der babylonische Name *Ur. idim* als „wütender Hund", nach *Erg.* 1, 223 als „Wolf" zu deuten und bezeichnet den Lupus unserer Astrognosien neben dem nordöstlichen Centaurus; „Wolf" übersetzt *Bezold* ohne Bedenken (bei *Boll* 5, 137). Während also die Griechen die Art des Tieres meist unbestimmt ließen oder anders auffaßten, hat sich dennoch bis in die neueste Zeit der ursprüngliche Name erhalten. *Ideler* 279 f. hat also mit Unrecht angenommen, daß erst die ersten Übersetzer der astronomischen Schriften der Araber durch einen Übersetzungsfehler das Bild zu einem Wolf gemacht hätten (dagegen schon *Boll* 1, 283). Die Vermittlung hat dabei jedenfalls, wohl vorwiegend in mündlicher Tradition, die Astrologie gebildet: *Firmicus* und *Teukros*, die Astrologen, haben ja den echten Namen ebenfalls bewahrt. [Die *hermet*ischen Texte unterwühlen die von *Boll* aufgestellten Resultate; bei dem Wolf, den die *Teukros*exzerpte und *Firmicus* nennen, handelt es sich um ein ganz anderes Bild; s. *Gundel* 5, 163 und 252 f.] — Moderne Konstruktion schon bei *Strauchius* in der *Astrognosia* (1659), wohl aus *Schol. Germ.* BP und G (*Robert, Catast.* 75 s.) oder aus *Ovid. Met.* 1, 237 (*fit lupus et veteris servat vestigia formas*), ist es, wenn *Friedreich, Die Weltkörper* 203 f. den Lykaon als Wolf versternt werden läßt, ohne eine Quelle anzugeben.

Über die Sternsagen s. zum Kentauren. [In der Astrologie wird das Tier nur in den *hermet*ischen Texten beachtet; in ihnen erzeugt es als „Hund" Wagemutige, Streitsüchtige, Zänker und doch Arbeitsame, weil sie sich dem Chiron angleichen. Der Schlauch oder Becher erzeugt bescheidene und zuverlässige Charaktere. Als „Hase" bestimmt das Gestirn, daß seine Kinder wilden Tieren entgegenlaufen und sterben, oder sie werden Jäger und Soldaten: s. *Gundel* 5, 205 ff.; die *Teukros*texte lassen dazu noch den Hasen δειλούς zur Welt bringen: *Boll* 1, 49, 1.]

13. **Altar** (Θυτήριον) *Arat, Katast., Hipparch* und zweimal in *Arat.* 86, 8. 26 *Man.*; *Θυμιατήριον Hipparch* (zumeist), *Ptolem., Teukros, Valens; βωμός, ὃς καλεῖται Θυτήριον Teukros*[2] (Hs. L), *turibulum German., βωμός* weiterhin in dem Gedicht *Sphaira* und dementsprechend *Ara* bei *Cicero, Manilius, Hygin., Avien., Firmicus; Sacrarium, qui et farum* in der *Hs. von Monte Cassino* als Beischrift zum Bilde, vgl. *Thiele* 161; *altarium Mart. Cap.* 8, 838. [Zu der verschiedenen Auffassung und Benennung der Sterngruppe als Altar, Weihrauchbecken und Leuchtturm s. *Gundel, Thyterion, RE.* 6 A, 757 f Dazu kommt nun noch die neue Bezeichnung als *Necessitas* und als *Sacrificatorium* in den *hermet*ischen Texten, welche dafür auch *Turibulum* bieten bei *Gundel* 5, 208 f.]. — Über die Identität der ταμιεῖα τοῦ νότου in der *LXX* (*Hiob* 27, 9) mit dem Altar, der bei *Arat.* 429 ebenfalls mit dem νότος eng verbunden ist, s. *Boll* 4, 34 f. [4 Sterne nach den *Katasterismen* und *Hipparch*, der aber im Kommentar zu *Arat* 6 Sterne nennt (dazu *Gürkoff* 39), 7 *Ptolemaios*, die weiteren astronomischen und astrothetischen Bestimmungen bei *Gundel* a. a. O. 758 f.]

Darstellung: Auf dem Globus Farnese ein dreifüßiges tiefes Weihrauchbecken (offenbar mißverstanden, vgl. die Photographie bei *Thiele* Taf. VI oben); ziemlich ähnlich, aber das Gefäß in der Mitte eingeschnürt, im *Vossianus* (*Thiele* 126 ff.); zu den Einzelbildern: im *Basler Germanicus* ebd. 167 ein Altar, wäh-

rend die Parallelhandschrift in Madrid ein Weihrauchbecken hat (ebd. 147), als Pharus — entsprechend dem Text in den *Germanicusscholien* — d. h. als kleiner Leuchtturm, „aus dem Flammen herausschlagen" auf zweistöckigem Unterbau (ebd. S. 161. 172); Leuchtturm mit Flammen auch auf dem Planisphär des *Vatic. Gr.* 1087 (Abb. 4); seltsam verdorben auf der Planisphäre des *Cod. Phillipp.* 1830 (*Thiele* 164) und auf der entsprechenden Karte der *Basler Hs.* (ebd. S. 167). In den auf *Michael Scotus* zurückgehenden Hss. (*Boll* 1, 443. 445) als Brunnen *(puteus)* auf vier Stufen, aus ihm schlagen Flammen, zu jeder Seite fliegen zwei Teufel von ihm aus: es wird eine Art Eingang der Hölle aus ihm; dem entsprechend der Text des *Scotus*: es sollen mit Hilfe der bösen Geister der Hölle aus dem Sternbild oft Flammen und Blitze ausgehen; dem entspricht einigermaßen die Furcht vor dem Glutwind, die *Arat.* 429 bei diesem Sternbild hegt. Fraglich ist es, ob das Sternbild des Hades auf *Scotus'* Vorstellung eingewirkt hat (*Boll* 1, 447). [Außer als Räuchergefäß bilden ihn die mittelalterlichen Buchmaler als Kästchen, als Altar mit Leuchter, als Herd, Leuchtturm, Vase, Kelch und als Brunnen; letzterer hat als *Puteus abyssi* die Künstler zu mehrfachen Deutungen und Darstellungen angeregt, s. *Hauber* 194—199, *Saxl* 2, 186 f.]

Ursprung: Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Umriß von Altar und Weihrauchbecken läßt sich aus den Sternen herausfinden (*Boll* 1, 146, 1). Aber etwas Zwingendes haben sie nicht. Den babylonischen Namen übersetzt *Bezold* (bei *Boll* 5, 137) zweifelnd mit „Egge". Das sehr südliche, gerade für den Süden charakteristische Bild (vgl. *Arat.* 418. 429. 435 *Ovid. Met.* II 139) — es liegt gegenüber dem Arkturos *Arat.* 405 — ist jedenfalls eine gelehrte Schöpfung, trotz der bei *Arat.* auffallend ausführlich behandelten Bedeutung als Wettergestirn (v. 408—434). [Man wird aber auch an das Lebenskreuz der Dekangötter und vor allem die von ihnen dargebrachten Libationsvasen denken dürfen, die vielfach zu Krügen usw. entartet sind; ebenso kann man daran erinnern, daß es für einen Dekan das Bild eines Kastens oder Gestells und einer Presse oder Kelter gibt, dessen Name und Sterne vielleicht das neue Bild hervorgerufen haben, s. *Gundel* 6, 107 und 4 f.]

Sternsagen: 1. Nach den *Catast.* c. 39 beschworen die Götter bei Zeus' Kampf gegen die Titanen und Kronos auf diesem *ϑυτήριον*, das die Kyklopen angefertigt hatten, ihre Bundesgenossenschaft. Zugleich richteten sie es zur Verhüllung des Feuers ein, damit die Titanen nicht die Gewalt der Blitze sähen. Nach ihrem Erfolg versetzten sie es zum Gedächtnis an den Himmel. Daher schwören jetzt auch die Menschen dabei und haben es als Zeichen der Gemeinschaft beim Symposion und Agon, die Seher opfern darauf, wenn sie Sicheres sehen wollen (vgl. die bessere Überlieferung bei *Rehm* 2, 14). Die Sternsage ist von *Hygin. astr.* 2 c. 39 übernommen. [Dazu *Manil.* 1, 421 ff. (hier verstirnt Jupiter den Altar), 5, 18. 340 ff. *Schol. Arat.* 403 ff. *Schol. Germ.* p. 99, 8 ff. 177, 3 ff. *Br.* und *Gürkoff* 33. 70.].

2. Kaum eine Sternsage wird man die Wendung bei *Arat.* 408 ff. nennen dürfen, der das *ϑυτήριον* von der 'Urmutter Nacht' aus Mitleid mit den seebefahrenden Menschen an den Himmel versetzt sein läßt, näher ausgelegt im *Schol.* zu v. 408; übernommen von *Cicero* 433 ff. und *Avien.* 854 ff.

3. Eine Nachwirkung der ersten Sternsage bei *Apokal.* 6, 9 und in anderen Apokalypsen: s. *Boll* 4, 32 ff.

4. Mit der Hochzeit des Peleus bringt den Altar *Hermippos* zusammen: *Schol. Arat.* 436 (*τὸ ϑυτήριον τοῦ Πηλέως γάμου σημεῖον*, vgl. *Robert* 223), wohl im Hinblick auf die Verständigung der Götter unter sich (s. o. 1.) und die Vollziehung der Hochzeit des Peleus und der Thetis bei Cheiron, also wegen der Nähe des Sternbildes des Kentauren. Dem letzteren geben '*ἄλλοι*' in den *Schol. Arat.* 403 und '*alii*' bei *Hygin. astr.* 75, 21 *Bu.* den Altar als Attribut, sie deuten den Kentauren als Pholos. [Nach den *Catasterismen* (c. 40) und den anderen Belegen opfert er ein Tier auf dem Altar, daraus wurde im Mittelalter der *clericus cum turibulo*, s. *Boll* 1, 438 und *Hauber* 193.

Die Sterndeutung stellt den Altar naturgemäß mit Priestern und ähnlichen Berufen in innere Beziehung, ferner mit Ernteerträgen — wohl weil die Erstlingsgaben der Ernte auf dem Altar dargebracht wurden, s. *Hermes Trismegistos* ed. *Gundel* 5, 208 f., *Manil.* 5, 345 ff., *Teukros* ed. *Boll* 1, 49, 9 ff., *Firmic.* 8, 13, 1. 26, 15 und 29, 15. Aus den Priestern werden im Mittelalter Zauberer, die mit den im Sternbild des Altars hausenden bösen Geistern im Einklang stehen: *Boll* 4, 75, 1 und *Hauber* 194 ff.]

14. **Südliche Krone** (*Στέφανος νότιος*): der Name noch nicht angeführt von *Eudoxos* und *Arat*, der jedoch die Sterne 399 ff. erwähnt (*ὀλίγοι γε μὲν ἄλλοι | νειόϑι Τοξευτῆρος, ὑπὸ προτέροισι πόδεσσι, | δινωτοὶ κύκλῳ [περιηγέες εἱλίσσονται*), auch nicht von den *Katast.*, von *Manilius, Vitruv, Teukros, Valens*, der *Eudoxos* folgt, und auch nicht von *Avien*. Der Name fehlt in *Hipparchs* Jugendwerk; aus *Ptol. Synt.* 7, 1 ergibt sich, daß ihn *Hipparch* in Anlehnung an *Arat.* 401 unbestimmt als *κύκλος* bezeichnete. Der Name *στέφανος* ist also entweder zwischen *Hipparch* und *Germanicus*, der zuerst 391 die *Corona* [*sine honore*] nennt, oder doch jedenfalls nicht lange vor *Hipparch* entstanden, wohl in Anlehnung an den mißverstandenen *Arat*vers 660 *στεφάνοιο τε δεύτερα κύκλα* (vgl. *Boll* 1, 149). Der Name findet sich bei *Geminos, Ptolemaios (Synt.) Hygin. astr.* 2 c. 27 a. E.: *ante huius pedes stellae sunt paucae et in rotundo deformatae, quas coronam eius ut ludentis abiectam nonnulli dixerunt* [*Corona australis, meridionalis*, s. *Gundel* 5, 209 und ders., *Stephanos*, *RE.* 3 A, 2359 ff]. *Τροχός* (*'Ιξίονος*) nur durch Mißverständnis (s. u.). *Οὐρανίσκος Schol. Arat.* 400: *τῶν νεωτέρων τινὲς Οὐρανίσκον καλοῦσιν, οἱ δὲ νότιον στέφανον*, *Gemin.* 40, 17 *Man.*: *ὑπὸ δέ τινων*

Οὐρανίσκος προσαγορευόμενος; *Mart. Cap.* 8,838 übersetzt *Caelulum.* Das kurze *Teukros*exzerpt V (*Boll* 1, 49, 13. 264) hat *Οὐρανός.* Wieder ein anderer Name ist *Πλοῖον* [s. *Boll* 1, 169 ff. und *Navis* bei *Gundel* 5, 217 f.].

Das Kerykion bei *Geminos* u. a. kann nicht auf den südlichen Kranz gehen, [sondern bezeichnet das Szepter des Orion, s. *Boll* 1, 168.

Sternzahl: Nur *Ptolemaios* zählt 13 Sterne einzeln nach ihrer Lage im Bilde auf, keiner über 4. Größe. In *Hipparchs* Katalog wird der s. Kranz wohl erwähnt, aber ohne Sternzahl, so wird mit *Boll* 2, 189 wohl auch der Name des Sternbildes späte Interpolation sein.]

Darstellung: Auf dem Globus Farnese liegt vor den Vorderfüßen des Schützen ein 'dünner Lorbeerkranz, die Enden der Binde nach außen flatternd' (*Thiele* 29). Auf dem Planisphär des *Vat. Gr.* 1291, fol. 4 v, vgl. den *Bonon.* fol. 29 v. bei *Thiele* 128, steht er falsch unter den Füßen des Kentauren statt des Schützen. [Im Planisphär des *Vat. Gr.* 1087 ist er durch zwei Kreise gebildet, von denen der kleinere von dem größeren umschlossen wird, s. Abb. 4.] — Auf einer mittelalterlichen Darstellung sind drei männliche Köpfe in dem s. Kranz abgebildet (im *Vat. Lat.* 3099: ob dabei an Hekate gedacht ist?). [Das kleine Bild zeigt in den mittelalterlichen Illuminationen nur die Verschiedenheiten, daß es als Kreis, Kranz, Diadem oder Krone dargestellt ist, die statt der runden Gestalt auch eine nach unten gekehrte eierartige Gestalt zeigen: *Hauber* 199, *Saxl* 2, 194.]

Ursprung: Das Bild ist aus einer leidlich kreisförmigen Gruppe von Sternen zu Füßen des Schützen von griechischen Astronomen der Hellenistenzeit geformt worden, die von *Arat* sich zu der Benennung anregen ließen.

Sternsagen: 1. Das Nächstliegende war die Verbindung mit dem Schützen, der [als Krotos] den Kranz im Spiel abgeworfen haben soll: *Hygin.* a. a. O. (vgl. *Boll* 1, 181, 1 [der darin eine Nachwirkung babylonischer Vorbilder erkennt, dagegen *Rehm, Sagittarius, RE.* 1 A, 1751, 7 ff. und *Gundel, Stephanos* 2360.]) — 2. Die in den *Aratscholien* 400 ganz kurz ausgesprochenen Deutungen auf das Rad des Ixion und den Kranz des Prometheus (letzteres nicht verstanden von *Boll* 1, 150 Anm.: vgl. zum *λύγος*-Kranz des Prometheus z. B. *v. Wilamowitz, Herakles* 2^2, 365) galten wohl ursprünglich nach *Rehms* Hinweis bei *Boll* dem nördlichen Kranz, da Ixion und Prometheus nebeneinander bei *Hygin* als Deutungen des Engonasin stehen.

[Das wenig sichtbare, tief im Süden liegende Sternbild wird von der Sterndeutung kaum berücksichtigt und fehlt in den astronomischen Kalendern; wenn in den *hermet*ischen Texten zum 17. Grad des Schützen 'bekränzte' Wettkämpfer zur Welt kommen, dann dürfte dafür unser Sternbild seiner Position nach die Ursache sein, so *Gundel* 5, 209.]

15. **Südlicher Fisch.** [*'Ιχθὺς νότιος, 'Ιχθὺς ὁ μέγας, 'Ιχθὺς ὁ ἁδρός, Piscis aquosus, austrinus, meridionalis, notius, maior, magnus, maximus;* isoliert steht die Bezeichnung der *hermet*ischen Texte als *Serpens magnus, qui tangit Eridanum flumen;* es handelt sich um eine ägyptische Auffassung dieser Sterne, s. *Gundel* 5, 209 f. 240 und *Boll* 1, 258, 3]: 12 Sterne *Katasterismen* und *Hipparch,* 11 + 6 *Ptolemaios.*

Darstellung: Breiter flunderartiger Fisch im *Vossianus* (*Thiele* 127); zu der Rückenlage paßt die Erwähnung von Sternen *ἐπὶ τῆς νωτιαίας νοτίου ἀκάνθης* und *ἐπὶ τῆς βορείου ἀκάνθης* bei *Ptolemaios.* — Ob im Tempel von Delphi mit dem von *Porphyrios* (cf. *Bentley Opusc.* 1781 p. 493) bezeugten Gemälde, wo *τράγος ἰχθύι ἐπὶ δελφῖνος ἐπικείμενος* dargestellt war, die Sternbilder dargestellt waren (so vermutet *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* 2, 613), ist fragwürdig. Der Fisch wird mit dem Wasser des Wassermanns, das er trinkt, in Zusammenhang gebracht, denn der Hauptstern ist gemeinsam. [S. Abb. 4 f. und die mittelalterlichen Auffassungen als hecht-, karpfen- oder raubfischartiges Tier, über dem zuweilen ein zweiter kleinerer Fisch liegt, bei *Hauber* 199 und *Saxl* 2, 209.]

Sternsage: Nur eine einzige, und zwar eine syrische, wird erzählt nach *Ktesias* (*fr.* 5): die Verwandlung — so *Schol. Germ.* BP 98 *Br.* — der syrischen Göttin, der Derketo oder Atargatis von Bambyke, in einen Fisch: in der Epitome der *Catast.* c. 38 und von den sonstigen hiervon abhängigen Schriftstellern wird die Verwandlung zu einer Rettung der in einen Teich gefallenen Göttin durch den Fisch abgeschwächt. Darauf, daß die Verwandlung das Primäre ist, führt trotz der widerstreitenden Überlieferungsverhältnisse der *Katasterismen* die genaue Parallele der Verwandlung der syrischen Göttin in den einen Fisch des Tierkreises: auch ist Rationalisierung und ätiologische Behandlung des Fischkultes im heiligen Teiche evident; anders *Robert* 180 zur Stelle. — Auf Isis wird die Geschichte übertragen bei *Hygin.* 78, 11 *Bu.* Sie ist durch Venus ersetzt im *Liber Hermetis Trismegisti,* s. *Gundel* 5, 209 f.

Der Große Fisch ist der Stammvater der beiden kleineren im Tierkreis (*Catast.* ebd.): weil er nur diese zwei hervorbringt, macht er [bzw. der hellste Stern auf seinem Maule] die unter seinem Einfluß Geborenen *σπανοτέκνους ἢ βραδυτέκνους ἢ ἀτέκνους* (*Catal.* 5, 1 p. 199, 24; *θηλυγόνους* ebd., wohl ebenfalls mit Rücksicht auf die Sternsage). [Wenn er seine Kinder außerdem *λογίους δὲ μᾶλλον καὶ πάνυ εὐειδεῖς* gestaltet, so hängt das mit seinem planetarischen Temperament zusammen, das den Planeten Merkur und Venus entspricht: *Gundel* 5, 71, 20, *Catal.* 5, 1, 198, 16 ff., 8, 4, 175, 9 ff., wo weitere eingehende Prognosen für die hellsten Sterne mit äquivalenter planetarischer Beschaffenheit gegeben werden. — Für das ganze Sternbild gibt nur *Manilius* 5, 395 ff. Geburtsgutachten: seine Kinder haben es mit Fischen und Muscheln zu tun, werden also Fischer oder Taucher, die einen kümmerlichen Lebensunterhalt haben, steten Gefahren ausgesetzt sind und nur selten reich werden. Zuweilen kommen auch Kaufleute zur Welt, welche die Meeresprodukte, besonders die Per-

len, umschlagen. Ungünstige Prognosen geben die *hermet*ischen Texte noch dem Schwanze des Gestirns, s. *Gundel* 5, 70, 23 f. und danach *Teukros* bei *Boll* 1, 50, 25 ff.]

D. Die Milchstraße.

Die Griechen nannten diese von fast allen Völkern der Erde beachtete, auffällige und unbestimmte Erscheinung die himmlische Milch oder einfach die Milch (*γάλα οὐράνιον Parmenides* 11, 2 p. 42 *Diels, γάλα Aristoteles meteor.* 1, 8, *πολιὸν γάλα Arat.* 459. 474). Der Name ist von den scheinbar milchartigen Wolken genommen, die von selbst diesen Vergleich und den Namen hervorgerufen haben, ähnlich wie andere Völker Mehl, weißen Sand, Korn, Staub, Papier, Silber, Eis, Spreu, Stroh, Salzkörner u. ä. zum Vergleich herangezogen haben. Aus dem ursprünglich rein spielerisch-impulsiven Vergleich, „das sieht aus wie Milch", bildete sich später der Glaube und der Mythos, dort ist wirklich Milch, und zwar eine besondere göttliche Milch, die durch ein bestimmtes Ereignis dorthin kam und nun ewig dort bleibt. Nachdem sich die Anschauung von dem kugelförmigen Himmel durchgesetzt hatte, wurde diese Erkenntnis mit der alten populären Benennung verknüpft und die „himmlische Milch zum Milchkreis, Milchband und zur Milchzone oder Milchgürtel erweitert: *γάλακτος κύκλος Aristoteles, γαλάκτιος κύκλος Ptolem. synt.* 8, 2. 1, *γαλαξίας κύκλος, γαλαξαίη ἴτυς* nur *Nonnos* 6, 338, *Γάλακτος ζώνη Ptolem. synt.* 8, 2 p. 175 *Heib., circulus lacteus, circus, orbis lacteus* (*Cicero de rep.* 6, 16), *stellatus balteus* (*Manil.* 1, 679). Daneben findet sich auch einfach *Γαλαξίας, Γαλακτίας, Galaxias, Galaxia, Galaxius, Galaxeus* (die Belege und die Etyma bei *Gundel, Galaxias, RE.* 7, 560). — Eine andere vulgäre Bezeichnung sieht hier eine Straße (*λιπαρὰ ὁδός Pindar. hymn.* 30, 4 p. 269 *Schr.*). Sie wird mit der erstgenannten Auffassung als Milch zur Milchstraße kombiniert (besonders bei den Römern beliebt und als *via lactea* seit *Ovid. Met.* 1, 168 f. nachweisbar), eine Anschauung, die sich in der Nomenklatur der meisten europäischen Kulturvölker erhalten hat (*Gundel* 3, 47 ff. und *Stegemann, Milchstraße, Hdwb. d. d. Abergl.* 6, 367, vgl. auch *H. Rotzler, Die Benennungen der Milchstraße im Französ.*, Diss. Basel 1913, 2 ff.). — Auch als Fluß, Milchstrom, als Band des Himmels, und auch als Furche oder Spalte des Himmels wird sie gelegentlich aufgefaßt (s. u.). Bei den Beschreibungen der Phaenomena wird sie stets als der größte, einzig am Himmel sichtbare Kreis hervorgehoben, während alle übrigen Himmelskreise nur in der Theorie existieren. Dabei wird seine nebelartige, aus weißen Wolken bestehende Materie betont: *Aristot. Meteor.* 1, 8. 5, *Arat.* 476, *Gemin.* 46, 18 *Man., Manil.* 1, 679 ff., *Ptol. synt.* 8, 2 p. 170, 8 ff. *Heib., Achill.* 55, 8 ff., 28 *M.* (= *Poseidonios: ἐκ νεφῶν ἢ πίλημά τι ἀέρος*), *Schol. Germ.* 104, 3 *Br.* (*quod albis nubibus denotetur circuitus eius*) und *Mart. Cap.* 8, 826. 835. Die Astronomen betonen die nebelartige, aus dünnsten Teilchen bestehende Masse der Milchstraße, die verschiedene Breite, die nicht überall scharf abgegrenzt ist, die verschieden starke Farbe, Dichte und die beiden Kanäle, ihre Zusammenschlußstellen beim Altar und beim Schwan. Außerdem wird hervorgehoben, daß sie zweimal den Äquator und die Ekliptik schneidet; die einzelnen Sternbilder und Sterne werden mehr oder weniger eingehend aufgeführt (*Aristoteles, Geminos, Manilius, Hyginus, Martianus Capella* und besonders ausführlich *Ptolemaios*).

Über die Herkunft der Bezeichnung Milch, Milchgürtel und Milchstraße dürfte kein Zweifel herrschen: es ist ein natürlicher Sternname, der wohl von den Griechen erfunden wurde. An Entlehnung aus orientalischen Himmelsbildern ist nicht zu denken. Die Babylonier faßten sie als Schlange, als Seil, durch das Himmel und Erde an Pflöcken festgebunden sind, oder auch als Himmelsband (*B. Meissner, Assyrien u. Babyl.* 2, 111 und 408). Die Ägypter scheinen darin den Nil gesehen zu haben (aus dem Altertum habe ich keine Belege dafür, vgl. aber *N. G. Politis, Λαογραφικὰ Σύμμεικτα* 2 [1920] 200, 9).

Die Darstellungen der Milchstraße sind selten. Auf dem Fragment des Berliner Globus ist sie vorhanden (*Thiele* 42). Auch *Aristoteles* kennt eine Abbildung; wahrscheinlich war sie als breiter weißer Streifen markiert. Mit weißem Wachs aufgetragen war sie auf dem Globus des Scholiasten zu *Arat* (p. 95, 30 *M.*). Auch *Manilius* dürfte einen Globus mit der Darstellung der Milchstraße vor sich gehabt haben (*Möller, Studia Manil.*, Diss. Marb. 1901, 30 f.). Im Schlafgemach der Adela war sie mit den auf ihr befindlichen Sternbildern an der Decke gemalt: *suo distincta colore decenter / et rubicunda simul et glacialis erat. zodiacus sua signa gerit, sua lactea zona (Baudri Abbas ad Adelam Comit.* 609 M.). Wegen ihrer unregelmäßigen Breite, Krümmungen und Abzweigungen wird sie dagegen nach *Geminos* 68, 1 ff. *Man.* auf die Himmelsgloben meist nicht aufgetragen. Ebenso hält *Leontius de sphaerae Arateae constructione* 564 *M.* das Einzeichnen der Milchstraße für unnütz. Dazu ist noch zu bemerken, daß wohl auf den wissenschaftlichen Globen einerseits die Milchstraße und der Zodiakus als Bänder, die sich schneiden, dargestellt werden (s. *Cumont, Text. et Mon. de Mithra* 1, 89, dagegen kaum richtig *Schlachter-Gisinger, Der Globus* Stoicheia 8 (1927) 69); andererseits ließ man die Darstellung aus rein wissenschaftlichen Gründen fallen, da das Gebilde eben doch nicht dem mathematisch-geometrischen Begriff eines Kreises entsprechen konnte. Sie fehlt auf dem Atlas Farnese, auf allen mir bekannten Planisphären und Hemisphären, die auf antike Vorbilder zurückgehen. Auch in der Einzeldarstellung der Sternbilder sucht man die Milchstraße vergebens. Ich kenne nur das Einzelbild im *Cod. Vat. Gr.* 1087, wo mehrere ineinander liegende Kreise sie bezeichnen. Als Fluß, der in breiten Ufern durch die Sternblumen des Firmaments hinfließt und das Band des Zodiakus mit seinen Bildern bei den Zwillingen und dem Stier schneidet, ist sie

in dem wundervollen *Dantecodex Urbin. lat.* 365 fol. 269 r. aufgefaßt (s. Abb. 20). — Eine allegorische (?) Darstellung geben die *Germanicus*- und die *Scotus*handschriften. Sie versinnbildlichen die Milchstraße durch eine Gruppe von zwei Gestalten und ein Rad, das bisweilen durch eine mit Sternen bedeckte Mandorla ersetzt ist. Die eine Gestalt befindet sich in schwebender Stellung und greift mit beiden Händen nach der Milchstraße; der Oberkörper



Abb. 20. Milchstraße (nach *Cod. Urbin. lat.* 365 fol. 269 r).

ist entblößt. Die andere Figur kauert hinter ihr und wendet den Kopf nach der entgegengesetzten Seite; gelegentlich erscheint sie auch als bärtiger Mann (zu den Varianten s. *Thiele* 144, 147, 149, *Hauber* 203 ff. und *Saxl* 2, 197 f.). Die Deutung ist umstritten. *Maaß* sieht darin die Personifikation von Tag und Nacht, *Thiele* will eine symbolische Darstellung der Apotheose der Heroen erkennen. In den *Scotus*handschriften trägt aber das Bild den Zusatz: *Daemon meridianus* und die Bemerkung, daß hier die ruhelosen bösen Geister und Hexen ihren Sitz haben Es handelt sich also um eine bildhafte Weiterbildung der antiken Ansicht, daß die Milchstraße der Aufenthaltsort der verklärten Seelen und Götter ist. Vielleicht liegt die Idee zugrunde, daß die schwebende Gestalt, welche das Rad der Milchstraße mit den Händen ergreift, eine dorthin emporschwebende Seele symbolisiert, während die zweite, trauernde Gestalt eine Hinterbliebene vorstellen mag. Man kann auch an eine bildliche Erfassung der Sternsage denken, wonach Ops zum Beweise, daß sie geboren hat, vor Saturn die Milch aus ihrer Brust herausdrückte, die in weitem Bogen herausschoß und die Milchstraße bildete (s. u.). Gelegentlich entartet das Bild zu einer auf einem Besen reitenden Hexe (*Hauber* 205; an die Stelle der Milchstraßen-Heiligen tritt besonders im Französischen der Teufel, es ist die Teufelsstraße, s. *H. Rotzler* 23 ff.). Hier wird man an eine bildhafte Erfassung der arabischen Deutung der Milchstraße als Himmelsmutter und als Mutter der Sterne denken dürfen, die den Himmel und die Sterne gleichsam mit ihrer Milch nährt (s. *Ideler* 78, 307 und *E. Wiedemann, Über die Milchstraße bei den Arabern, S. Ber. d. Physikal. medizin. Sozietät Erlangen* 59 [1928] 349).

Das Wesen der Milchstraße und die Ursache ihres milchartigen Leuchtens wird von den Philosophen, den Sternsagendichtern und Theologen verschieden gedeutet. Nach den Pythagoreern *(Philolaos)* leuchtet in der Milchstraße das Urfeuer durch, das das Himmelsgewölbe umgibt. *Parmenides* sieht darin eine Mischung von Feuer und Finsternis und zugleich das Urelement, aus dem sich Sonne und Mond gebildet haben. Die Sonne entstand aus der dünneren warmen Mischung, der Mond aus der dichteren und kalten (*Stob.* I 25, 3 g p. 211, 9 *Wa.*). — *Anaxagoras* und *Demokrit* lassen den Galaxias aus lauter kleinen Sternen bestehen; ihre zahllose Menge und dichtgedrängte Stellung erklärt die milchartige Farbe. *Hippokrates* von Chios deutet sie wie die Kometen und den Regenbogen als eine spiegelartige Erscheinung, die durch die Brechung des Sonnenlichtes hervorgerufen wird. Für *Plato* ist sie das Band, das den ganzen Himmel zusammenhält, es besteht aus himmlischem Licht (*rep.* 10, 616, *Manil.* 1, 717 ff.). *Aristoteles* verlegt die Milchstraße wie die Kometen und Meteore in die sublunarische Welt; das Phaenomen entsteht nach ihm daraus, daß von den, nach unserer Vorstellung in ihr liegenden hellsten Sternen dauernd trockene Dämpfe herabwallen; sie vermengen sich mit den Ausdünstungen der Erde und entzünden sich. Nach *Theophrast* sind hier die beiden Himmelshalbkugeln aneinandergeschlossen; die Milchstraße ist also eine Art Fuge, durch die das Urfeuer durchschimmert *Poseidonios* bezeichnet sie als eine wolkenartige, weiße Ansammlung von Feuer, das zarter als das Sternfeuer ist, aber dichter als ein Lichtstrahl. Es ist eine Art Golfstrom, der dazu bestimmt ist, diese Partien des Himmels zu erwärmen. Ähnlich äußert sich sein Schüler *Diodoros*; die wichtigsten Zeugnisse für die älteren Dogmata bei *Aristoteles meteorol.* 1, 8, der hier seine eigene Theorie darlegt, zu den späteren vgl. *Manil.* 1, 755 ff., *Stob.* 1, 22, 1 ff.; *Plutarch plac. philos.* 3, 1, 4 ff.; *Achill.* 55 *M.*, *Macrob. Somn. Scip.* 1, 15, die moderne Literatur bei *Gundel, Galaxias* 567 f.; das Fortleben und die Weiterdeutung der verschiedenen antiken Lehren bei den Arabern bespricht ausführlich *E. Wiedemann* a. a. O.

Die Mythographen ziehen verschiedene Sagen zur Erklärung der Milchstraße heran. Am nächsten lag es, sie als die Milch einer Muttergöttin zu deuten, die durch irgendeinen Anlaß verschüttet wurde. Sie ist entweder als reine Milch geblieben, aus der nach späten vulgären Vorstellungen gute Geister den Kranken Sahne und Milch bringen oder welche die Seelen trinken (s. u.). Oder sie ist in geronnenem Zustand als Milchkreis oben am Gewölbe haften

geblieben (*Achill.* 55, 14 *M.*). Man griff zur Bildung der Sternsage nach dem thebanischen Lokalmythus, wonach Hera infolge eines Truges des Zeus den kleinen Herakles stillte (*Pausan.* 9, 25, 2). Nach einer anderen Version reichte sie nicht dem Säugling, sondern dem bereits erwachsenen Helden freiwillig die Brust, um ihm die Unsterblichkeit zuteilwerden zu lassen (dazu *Gundel, Galaxias* 567 und *Eisler, Orph.-Dionys. Myster.-Gedanken* 362 ff. und Abb. 126 f.). Denn nach bestimmten religiösen Lehren konnten selbst die Söhne des Zeus nur unsterblich werden, wenn sie an der Brust der Hera getrunken hatten. Zur Deutung der himmlischen Milch verwendete man nur die erstgenannte Sage und fügte hinzu, daß Hera den Betrug merkte und im Zorne das Kind von sich stieß. Dieses schüttete die Milch aus (daher die Bezeichnung als *χύμα* bei *Ptol. synt.* 2, 175, 1. 16 *Heib.*), welche sich in weitem Bogen über den Himmel ergoß und dort haften blieb; einige Tropfen fielen zur Erde und wurden zu Lilien. An Stelle des Zeus, der den Knaben unterschob, wird auch Hermes oder Athene genannt; auch die Ursache, warum das Kind die Milch ausschüttete, wird variiert. Ferner wird an Stelle des Herakles auch Hermes und Dionysos der Brust der Hera angelegt und für das Verschütten der Gottesmilch verantwortlich gemacht Im Mittelalter tritt an deren Stelle der heilige Bernhard und Jesus, aus der Milch der Hera wird die Milch, welche die heilige Maria vergoß (das Nähere bei *Gundel, Galaxias* 566 f., *H. Rotzler* 27 f. und *Gundel* 3, 52, dazu nun noch *Nonn. Dion.* 35, 302 ff. und *Eisler* a. a. O. 360 ff. und 365). — Eine andere Versiou deutet den Galaxias als die Milch der Ops. Als diese Zeus geboren und statt dessen dem Saturn einen Stein zum Verschlingen gereicht hatte, glaubte ihr Saturn wegen ihres Aussehens nicht, daß sie überhaupt geboren habe. Sie nahm erzürnt ihre Brust hoch und drückte zum Beweise Milch heraus. Diese schoß in hohem Bogen hervor und bildete sich zur Milchstraße (*Hygin. astr.* 2, 43 und *Schol. Germ.* 187, 7 *Br.*).

Einer besonderen Beliebtheit erfreute sich im ausgehenden Altertum die Deutung als Sonnenstraße, die sich auch heute noch bei Naturvölkern findet (vgl. *Beda de nat. rer.* 18, *Isidor. orig.* 3, 45, 1, *Schol. Germ.* 187, 14. 230, 68 *Br.*). Zuerst soll *Metrodoros,* ein Schüler *Demokrits,* diese naive Ansicht vorgetragen haben (*Plut. plac. philos.* 3, 1, 892 F, *Stob.* 1, 574, 3 *Wa.*). Später berichtigte man das und fabulierte, es sei die alte Sonnenbahn, die das Gestirn verlassen habe, weil die Straße durch die tagtägliche Benutzung zu tief im Himmelsgewölbe eingebrannt war (*Aristoteles, Manilius* und die Doxographen). *Philoponus* berichtet von der Kombination dieser Erklärung mit der Atreussage; danach unterwies Atreus zuerst die Menschen in der Astronomie. Der Sonnengott verließ ob dieses Verrats der göttlichen Geheimnisse seine Bahn und änderte die ganze Bewegung des Himmels (*in Arist. meteor.* 1, 8, 102 *Hayd.*). Dagegen verband *Oinopides* von Chios diese Idee mit dem Atridengreuel: Helios verläßt seine gewohnte Bahu, um nicht mehr den Ort dieses Verbrechens schauen zu müssen (*Achill.* 24, 55 *M.*). Dann wird die Phaethonsage damit kombiniert: es ist die Spur seiner verhängnisvollen Fahrt und die Asche des verbrannten Himmelsteiles, oder die Furche eines Sternes, der bei der Phaethonfahrt sich vom Himmelsgewölbe löste und in seinem Sturz das Himmelsgewölbe verbrannte (*Diodor.* 5, 23, *Manil.* 1, 735, *Aristot. meteor.* 1, 8 u. a., s. *Knaack* o. 3, 2188, *Gundel, Galaxias* 561 f.; über die deutschen und französischen Umdeutungen auf Elias, David, Hackelberg und Wuid (= Wotan) vgl. *Gundel* 3, 52, 2, *H. Rotzler* 28 und *Fr. Normann, Mythen der Sterne* [1925] 386, einiges auch bei *Stegemann, Milchstraße* a. a. O. 370 f.).

Der Begriff der Straße im Himmelsland hat noch weitere Ausgestaltungeu gefunden; man sieht die Verbindungsstraße zwischen Himmel und Erde darin; die Götter wandern auf ihr, es ist die *λιπαρὰ ὁδός*, die Götterstraße, auf der von den Quellen des Okeanos dem Zeus die Thetis zugeführt wird (*Pindar. hymn.* p. 269 *Schr.*). Die Götterstraße mit den dabei liegenden, aus milchweißem oder silbernem Material hergestellten Palästen des Zeus und der anderen Götter findet eine eingehende Schilderung bei *Ovid. Met.* 1, 168 ff. und *Martian. Cap.* 1, 97, 42, 208 ff. — Dann ist es die Straße, auf der Herakles die Rinder des Geryon wegtrieb (*Philo de prov.* 101 *Auch.* und *Hiller, Eratosth. carm. rell.* XVI. Daher kommt sicher die deutsche Bezeichnung 'Kaupat' Kuhpfad, die nicht aus Indien eingewandert ist, wie *F. Normann, Mythen der Sterne* [1925] 488, 128 annimmt). Daraus machten nun spätere Interpreten die Straße eines Diebes, der auf seiner Flucht entweder durch seine Fußstapfen oder das verlorene gestohlene Mehl, Stroh, das Heu oder anderes Material (es kommt vor allem noch hier die neugriechische Auffassung als 'Kreis des in Eile fliehenden Strohdiebes', dann die Straße aus Spreu, Häcksel und Milchsuppe, aber auch Felle und Kleidungsstücke in Frage) die Straße am Himmel verursacht hat. Daß *Eratosthenes* selbst schon diese Idee des im Orient und im heutigen Griechenland verbreiteten Spreudiebes vorgetragen hat, ist mit *Hiller* und *Bergk* abzulehnen, sie ist sicher orientalischen Ursprungs, s. *Gundel* 3, 50 ff., dazu die reiche Materialsammlung von *Politis* a. a O. 197 ff. und *K. Dieterich, Hellen. Volksreligion und byz.-neugriech. Volksgl., Ἄγγελος* 1 (1925) 21. Der Begriff der Wanderung, der Fahrt auf einem Wagen und der Flucht auf der himmlischen Straße hat ganz besonders stark die Phantasie der Naturvölker und der abendländischen Kulturvölker beschäftigt; es werden verschiedene Tiere, etwa der Hirsch, der Elephant oder die Kuh (vgl. 'Kuhpfad') dann Gottheiten, besonders die Gottesmutter Maria, Christus, Petrus oder auch Gott selbst, dann Gestalten des Alten und Neuen Testamentes, vor allem Elias, Henoch, Jakob, der heilige Joseph u. a. mit dieser Straße in engere Beziehung gebracht; auch unsere Huldenstraße, Straße Brünhildes, Iringsstraße, Irminstraße und Irminweg gehören

dazu. Dann wird sie als die Straße und auch als der Weg bezeichnet, die nach einem bestimmten Ort, nach Jerusalem, nach Santiago, nach Rom, nach London, nach Frankfurt, Nürnberg oder ins Paradies und in den Himmel führen; die näheren Einzelheiten und Belege bei *Gundel* 3, 46. 49 ff. 54; dazu *O. S. Reuter, Germanische Himmelskunde* 284 f. und *H. Rotzler* 5 ff. 30 ff.; einiges auch bei *B. Meißner, Iringes Weg, Ztsch. f. d. Altert.* LVI (1918) 77 ff. und *H. Kunike, Sternenmythol. auf ethnolog. Grundlage, Welt und Mensch* IX/X (1927) 10 ff.

Das leitet zu der im Altertum sehr verbreiteten Vorstellung über, daß es die Straße der Toten, der hellglänzenden, ätherischen verklärten Seelen und Heroen ist, oder daß dort der Hades ist und lauter lichte Seelen (ὀχήματα τῶν ἡμετέρων ψυχῶν . . . ἀστροειδῆ καὶ αὐγοειδῆ nach *Philopon. in Aristot. met.* 118, 13 ff. *Hayd.*) gewesener und zukünftiger Menschen von dort herableuchten. Diese Deutung wird der Geheimlehre des Pythagoras oder den Schülern des Pythagoras zugeschrieben (*Procl. ad remp.* 2 p. 129, 24 *Kr.*, *Porphyr. de antro nymph.* 28, 75 *N.*, *Sallust.* περὶ θεῶν 4, *Macrob. Somn. Sc.* 1, 12, 3, *Stob.* 1, 906 *Wa.*, dazu *Boll* 4, 72, 5, *H. Rotzler* 3 ff. und *P. Capelle, De Luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus,* Diss. Halle 1917, 27 ff.). Diese Lehre ist zweifellos versteckt in den orphischen Goldplättchen, wo es heißt: ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον. und δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας: *Orphic. fr.* 32 c. f., p. 107 f. *Kern,* dazu die sehr ansprechende Interpretation von *Eisler* a. a. O. 357 ff., vgl. auch *Ziebarth, Jahresh. d. österr. arch. Inst.* 13 (1910) 112, 3 ff. Die Vorstellung hat sich in der deutschen Bezeichnung Totenweg, Helweg und Heerstraße erhalten, s. *O. S. Reuter, German. Himmelskunde* 284 und *F. Normann, Mythen der Sterne* 384. Gelegentlich sind daraus aber die ruhelosen bösen Geister, Zauberer und der Teufel geworden, s. *H. Rotzler* 23 und *Hauber* 204 (*collegia spirituum sapientissimorum, de quibus valde timendum est*).

Auch diese Anschauung erhält verschiedene Erweiterungen; einmal dadurch, daß verschiedene Wege und Tore angenommen werden, durch welche die zukünftigen Bewohner dieses Himmelreich betreten. *Herakleides von Pontos* stellt drei Straßen und Tore auf: das eine ist beim Skorpion, hier ist Herakles zu den Göttern aufgestiegen — das Sternbild, das seinen Namen trägt (Hercules) liegt ja etwas oberhalb des Skorpions und grenzt an die Milchstraße —, der andere Weg führt zu dem Tore zwischen dem Krebs und dem Löwen, das dritte Tor ist zwischen dem Wassermann und dem Schützen (*Serv. Georg.* 1, 34). Später spricht man nur von zwei Toren, das eine liegt beim Steinbock; dieser Sterngott empfängt die aufsteigende Seele, löst alle sterblichen Bestandteile von ihr und macht sie unsterblich und göttlich (*Numenios* bei *Procl. in remp.* 2, 128, 26 ff. *Kr.*, *Macrob. Somn. Scip.* 1, 12, 2, s. die Abbildung bei *Eisler* a. a. O. Tafel XI 71 und XII 73. 74; die Deutung der Milchstraße als Himmelspforte hat sich besonders bei den Arabern gehalten, s. *E. Wiedemann* a. a. O. 349. 355). Das zweite Tor liegt beim Krebs, hier steigt die göttliche Seele zur Erde und zur Inkarnation hinab (*Numenios* a. a. O. 129, 5 ff., *Macrob.* a. a. O. 4). Die göttliche Milch der Sternenstraße und die irdische Milch wird in den Geheimlehren in engen Zusammenhang mit der Seele gestellt und verschieden gedeutet (s. besonders die Ausführungen von *Damaskios* bei *Philopon. in Arist. met.* 117 ff. *Hayd.,* dazu *Corssen, Rhein. Mus.* 66 (1911) 493 ff., die weitere Literatur bei *Gundel, Galaxias* 564 ff. und *Eisler* a. a.O. 359 ff.). Eine weitere Sonderlehre dehnt diese Art des Fortlebens der Seele nur auf die Eingeweihten einer Mysterienreligion aus. Das modifizieren *Cicero, Manilius* und nach ihnen *Martianus Capella* dahin, daß nur den Großen einer Nation, Dichtern, Philosophen, Staatsmännern und sonstigen hervorragenden Sterblichen der Kulturwelt dieser Vorzug eingeräumt wird: *Cic. de rep.* 6, 13 und 15, *Manil.* 1. 761 ff., *Martian. Cap.* 2, 207 ff., wo eine Menge hervorragender Sterblicher als Bewohner der Milchstraße aufgezählt werden. Diese Jenseitshoffnung wird auch gelegentlich von Christen in Grabepigrammen ausgesprochen (*Gundel* 1, 153, ders., *Galaxias* 564, *Capelle* 48).

Die den Ägyptern und vielen Naturvölkern geläufige Deutung der Milchstraße als ein bestimmter Fluß findet sich bei Griechen und Römern selten. *Plinius, Martianus Capella* und *Claudian* bringen gelegentlich diesen Vergleich mit einem Fluß. Dahin gehört wohl auch 'der reine Strom des Lebenswassers, weiß wie Kristall' in der Apokalypse (22, 1, vgl. *Boll* 4, 40). In der Attisreligion scheint die Gleichsetzung mit dem Flusse Gallos eine besondere Bedeutung gehabt zu haben (*Iulian. orat.* 5, 165 B, p. 214, 10 *H.*, dazu *G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians* 98 f.); zu den religiösen Auffassungen des Milchstromes als Jordan, Ganges oder sonst eines bestimmten Flusses s. *Gundel* 3, 49 ff., *Politis* a. a. O. 200 f., *K. Dieterich* a. a. O. 20 f., *E. Wiedemann* a. a. O. 349. 360 f. und *A. Maaß, Die Sterne im Glauben der Indones., Ztschr. f. Ethnol.* 65 (1934) 277. 290. Die schönste Darstellung dieser Auffassung des zwischen den Sternen des Firmamentes dahinfließenden Milchstromes findet sich in dem schon erwähnten kostbaren *Dantecodex Urbin. Lat.* 365 (s. o. Abb. 20).

In der Wettervoraussage wird der Milchstraße ebenso wenig Beachtung geschenkt wie in der Astrologie. Hier treten die vornehmsten Gestirne, welche am Anfang und Ende der Milchstraße und in ihr selbst liegen, für sie ein. Im Mittelalter finden sich gelegentlich Geburtsvoraussagungen, die mit ihr als dem *Daemon meridianus* verbunden werden; doch handelt es sich dabei um das Sternbild des Altars, das gelegentlich als wichtiger Bestand der Milchstraße erscheint (die Prognosen bei *Hauber* 205; zum Altar als Teil der Milchstraße s. *E. Wiedemann* a. a. O. 352). Es mag noch zugefügt werden, daß die von der Milchstraße kommenden Sternschnuppen gelegentlich als besonders glückverheißendes Omen aufgefaßt wurden (*Martian. Cap.* 2, 207). — Der römische Volksglaube bringt die Fruchtbarkeit,

den Getreiderost und den Ernteausfall mit dem milchartigen Saft, der von der Milchstraße *velut ex ubere aliquo* herabkommt und den Saaten himmlische Milch spendet, in Zusammenhang. *Plinius,* der allein darüber *nat. hist.* 18, 281 ff. berichtet, läßt die Voraussagen nach dem Mondstand und dem Aufgang des Adlers und des Sirius, die im nördlichen bzw. südlichen Teil der Milchstraße liegen, gerichtet werden. Aber die Milchstraße wird mit ihren Phasen in den Kalendern nicht beachtet; dagegen wird der Aufgang, die Kulmination und der Untergang besonders von der Arabern in dieser Hinsicht notiert, s. *E. Wiedemann* a. a. O. 352 ff.; über deutsche Wetterprognosen aus der Milchstraße spricht *O. S. Reuter, German. Himmelskunde* 284 f., über den französischen Volksglauben orientiert *H. Rotzler* 4, der auch 41 f. die deutschen Bezeichnungen Wetterbaum, Wetterstraße, Windweg und Windstraße behandelt.

III. Terminologie, Gruppierung und Sternbilderkataloge; Geschichte der Sternbilder der Griechen; die speziell römischen Sternbilder und die römischen Namen.

Zur Terminologie. Die Griechen haben für den uns geläufigen Begriff Gestirn und Sternbild eine viel reichere Nomenklatur; die übliche Gesamtbezeichnung bringt das Zusammensein mehrerer Sterne zum Ausdruck, dahin gehören die Termini *ἄστρα, ἀστερισμοί, σήματα, συντάξεις, σχήματα, σχηματισμοί,* römisch *astra, asterismi, constellationes, sidera, signa* und auch *stellae.* Außerdem wird der Sinn des am Himmel erschauten Bildes zum Schlagwort, wir finden als Synonyma: *ἀγάλματα, διαμορφώσεις, διατυπώσεις, εἴδωλα, ζῷα, ζωγραφήματα, καταστερισμοί, μορφώματα, μορφώσεις, τείρεα* und *φαινόμενα, animalia, corpora deorum, figurationes, imagines* und *simulacra.* Dazu Wörter, welche die himmlischen Körper, ihre Beschaffenheit und Wirkung zum Ausdruck bringen, wie *τὰ οὐράνια, στοιχεῖα, ἀέρια πνεύματα* u. a. Davon werden die nicht zu bestimmten Bildern und Gestalten zusammengefaßten Sterne als *ἀμόρφωτοι, ἀνονόμαστοι, ἀνώνυμοι, νώνυμοι, οὐκ ὀνομαστοί* und *σποράδες* getrennt (*Aristot. meteor.* 346a 20, 32 *Arat.* 370, 384, *comm. in Arat. rell.* LIII. 1 ff. und 75, 17 *M.*).

In den *Sternkatalogen* werden von den Sternbildern der nördlichen und der südlichen Himmelshalbkugeln gewöhnlich ausgesondert die Sternbilder des Tierkreises. Hier wird seit *Hipparch* der strenge Unterschied gemacht zwischen den Bildern an sich und den nur theoretisch vorhandenen zwölf Segmenten (vgl. *Hipparch.* 126, 8 ff. und *Gemin.* 4, 3 ff. *Man.*). Die vornehmlichste Bezeichnung ist: die zwölf Lebewesen oder die zwölf Bilder bzw. Segmente: *τὰ φαινόμενα ζῴδια, τὰ κατηστερισμένα δώδεκα ζῴδια, τὰ εἴδωλα ιβʹ* und *δωδεκατημόρια, μέρη* (gelegentlich auch *μοῖραι*), *τμήματα, τομαὶ ιβʹ* u. ä. Das Band der Ekliptik selbst heißt *ζῳδιακὸς κύκλος, ἐκλειπτικὸς κύκλος, circulus signorum, circus* und *orbis signifer, zodiacus*

Der Sternglaube sieht in den traditionellen Figuren ehemalige irdische Wesen und Gegenstände und bezeichnet sie demensprechend als versternte Lebewesen (*ζῴδια*). Die rationale Gestirnerklärung lehnt dagegen diese Unterlage der Sternmythologie und Sterndeutung ab und sieht rein menschliche Willkür, welche die Namen der Sternbilder geschaffen hat; so gibt das *Schol. Arat.* 345, 5 ff. fünf Ursachen für die so heterogenen Sternbildnamen der Griechen an: *καθ᾽ ὁμοίωσιν* (z. B. Skorpion und Wagen), *κατὰ πάθος* (Hund), *ἢ μυθικῶς* (Kallisto = Bärin), *ἢ κατὰ τιμὴν* (Zwillinge), *ἢ διορισμοῦ ἢ διδασκαλίας χάριν.*

Wie die Sterne, aus denen die Sternbilder zusammengesetzt sind, so sind auch die in ihnen erschauten Bilder am oder im festen Himmel festgehaftet, festgebunden oder hineingeheftet (*ἄστρα ἐνδεδεμένα, ἀστέρες ἐνδεδεμένοι Aristot., ἀστέρες ἐμπεπηγότες τῷ οὐρανῷ ἀπλανεῖς Achill.* 39, 14 *M.*, weitere Literatur bei *Boll, Fixsterne, RE.* 6, 2407). Die Römer kennen die *sidera inerrantia, sidera infixa caelo,* die *astra fixa, astra caelo adhaerentia* und *adfixa sidera mundo* (*Cic. de nat. deor.* 1, 34, *Manil.* 2, 35, *Plin. n. h.* 2, 28, weitere Beispiele im *Thes. l. L.* s. v. *astrum* und bei *Gundel* 1, 108 ff. 135 ff.) Oft werden sie auch als *ἀπλανεῖς, μένοντες, inerrabilia, inerrantia* den Irrsternen gegenübergestellt (*Boll* a. a. O. 2407).

Die Sterne, welche die einzelnen Bilder ausmachen, sind nach der vulgären Anschauung ohne Tiefenunterschiede auf ein und derselben Sphaera festgemacht, sie bilden einen *fixum et immobilem populum* (*Sen. nat. quaest.* 7, 24, 3); die Bilder sind nach der Popularastronomie so gedacht, daß sie entweder der Erde den Rücken zukehren und mit dem Gesicht und der Vorderseite in den Himmel schauen oder gerade umgekehrt von droben als Wächter und Beobachter alles irdischen Geschehens auf die im Mittelpunkt des Weltganzen gelagerte Erde schauen (s. u. S. 1048).

Gruppierungen und Sternbilderkataloge. Der Grieche faßt bestimmte Sterne und Sternbilder als Merksterne und Merkgestirne zusammen. Von der älteren Verwertung der Gestirne in der Seefahrt gibt uns *Homer, Od.* 5, 272 eine Vorstellung, wo auf den Rat der Kalypso Odysseus sich nach den Pleiaden, dem spät untergehenden Bootes, der Bärin und Orion richtet. Diese alten Merkgestirne bilden zugleich auch wichtige Merkpunkte zum Auffinden anderer Sternbilder. In der wissenschaftlichen Astronomie sind es vor allem die auf dem immer sichtbaren Kreis liegenden Sternbilder (die Bärinnen, der Drache und Kepheus), nach denen die Gruppierung der anderen Gestirne erfolgt. Von ihnen geht *Eudoxos,* dessen *Phainomena Arat* versifiziert hat, flächenweise nach Süden vor und schließt zuweilen auch in nicht immer befriedigender Kombination die in der Nachbarschaft nach Osten oder Westen liegenden Gestirne an. So ist etwa die Bärin der Ausgangspunkt, um den Arktophylax (Bootes) aufzufinden; dessen Füße lassen die Jungfrau und die Ähre feststellen usw. Für die südlich der Sonnenbahn liegenden Gestirne dient

als Führer Orion, der schräg unter dem Schnitt des Stieres liegt. An ihm orientiert man sich über den Sirius usw.; über das Verhältnis *Arats* zu *Eudoxos* s. *K. Schütze, Beitr. z. Verständn. d. Phaenom. Arats, Diss. Leipzig* 1935, 16 ff.

Die Orientierung, welche *Eudoxos* in seinen für die hellenistische Astronomie wegweisenden zwei Schriften *Φαινόμενα* und *Ἔνοπτρον* vorschlägt, ist durch *Arat* und die *Arat*literatur auf Jahrhunderte für den astronomischen Unterricht maßgebend geworden (s. *Weinhold, Die Astron. in d. ant. Schule, Diss. Münch.* 1912), sie wurde aber von der wissenschaftlichen Astronomie nicht beibehalten. In der Aufzählung der Gestirne überwiegt die Gruppierung nach drei Teilen der Planisphäre: die Gestirne der nördlichen Halbkugel, des Tierkreises und die der südlichen Halbkugel. Andere bringen die Zodiakalsternbilder an dritter oder aus astrologischen Erwägungen, wie der Katalog des *Geminos* und des *Ptolemaios* in der *Tetrabiblos*, an erster Stelle (dazu *Boll* 5, 71). Diese Aufzählung läßt natürlich wieder Varianten zu, je nachdem nun die Sternbilder zonen- oder flächenweise angeordnet werden. Nur bei den Tierkreisbildern ist die normale Reihenfolge von Westen nach Osten bis heute traditionell geblieben. Die älteren Kataloge beginnen mit dem Krebs, später führt der Widder die Reihe an (zu der verwickelten Frage der Gruppierungen der Sternbilder vgl. *Rehm, Herm.* 34, 265 ff. und *ders.. Kykloi, RE.* 11, 2324).

Zu den Gruppierungen der Popular- und der wissenschaftlichen Astronomie kommen die Varianten der astronomischen Kalender, der Astralmythologie und der Astrologie. Bei den ersteren überwiegt die Aufzählung der verschiedenen sichtbaren Phasen nach den bürgerlichen Monaten oder nach dem Zodiakalschema, das bestimmt bereits von *Kallippos* angewandt wurde. Die Katasterismen und die Astralmythologen fassen wieder mehrere Sternbilder zusammen, welche infolge des Mythos zusammengehören. Ein besonderes System hatte sich für diesen Artikel *Boll* ausgedacht, wie bereits o. S. 867 vermerkt wurde. In sechs Gruppen wollte er die Sternbilder behandeln: 1. Tierkreis, 2. Milchstraße, 3. Perseuslegende mit Ketos und Andromeda, 4. Schwan, Hydra, Becher, Rabe, Südlicher Fisch, 5. Fluß, Kentaur, Wolf, Altar, Orion, Südliche Krone, 6. Adler, Pfeil, Delphin, Füllen, Pegasus, Triangel. Andere Gelehrte gruppieren nach dem Alphabet oder nach geometrischen, sachlichen und menschlichen Bildern. Aus dem Altertum kommen dazu die Gruppierungen der auf- und untergehenden Sternbilder, dann die der Paranatellonta um die Tierkreisbilder und Dekane (s. *Eudoxos-Arat* 569 ff., *Hipparch.* 182 ff. *Man., Boll* 1, 16 ff. und *Gundel* 5, 141 ff.), endlich die Gruppierungen der Sternbilder nach den Himmelskreisen, zu denen noch die Milchstraße und der Tierkreis als sichtbare Kreise mit den unsichtbaren, z. B. den Koluren, hinzutreten. All diese Systeme wurden in der wissenschaftlichen Astrologie durch die Anordnung abgelöst, welche *Ptolemaios* in seinem Sternkatalog des 7. und 8. Buches der *Syntax* befolgt hat. Er zählt 21 nördliche Sternbilder, 12 Bilder der Ekliptik und 15 Sternbilder südlich der Ekliptik auf. Dabei werden die wichtigsten Sterne innerhalb der einzelnen Bilder aufgeführt, nach ihrer Lage innerhalb des Bildes, nach Länge und Breite, nach ihrer Größe und gelegentlich auch nach ihrer Farbe bestimmt. *Ptolemaios* hat dabei das Sternbilder- und Sternverzeichnis des *Hipparch* zugrunde gelegt, die Längen z. T. einfach auf seine Zeit umgerechnet, z. T. durch eigene Beobachtungen ergänzt und die Konturen geändert, so daß eine sehr große Zahl von Sternen außerhalb der verschiedenen Sternbilder als *ἀμόρφωτοι* aufgeführt werden. Die Sternbilder werden von Westen nach Osten aufgezählt und flächenweise von Norden nach Süden geordnet.

Von Katalogen, die nicht die Einzelsterne innerhalb der Bilder aufzählen, sind zu nennen: der Katalog des *Geminos* c. 3; das Sternbilderverzeichnis des *Hipparch* im Kommentar des *Arat* und *Eudoxos,* zusammengestellt von *Manitius* am Schlusse seiner Ausgabe S. 364 ff.; ferner der sog. Katalog *Hipparchs* (s. *Boll* 2) und des *Manilius* 1, 255 ff., die untereinander gewisse Übereinstimmungen zeigen (s. *Boll* 2, 190, 1). Dazu kommt der Katalog bei *Ptolem. Tetrab.* 1, 9 (s. *Boll* 5, 7 ff.), das Verzeichnis des *Vitruv.* 9, 4 ff. (s. *Thiele* 54 ff.), des *Hygin. de astr.* Buch 2 (Sternsagen) und 3 (Katalog der einzelnen Sterne der Bilder) und des *Martianus Capella* 8, 838 ff.). Natürlich hat es noch mehr Kataloge gegeben, so werden unter den *Arat*kommentatoren 27 Autoren namentlich aufgeführt, welche *περὶ πόλου* geschrieben haben (dazu *M. Breithaupt*, *De Parmenisco gramm., Stoicheia* 4 [1915] 49 ff.).

Die Zahl der Sternbilder schwankt beträchtlich in den verschiedenen Katalogen; die älteren Verzeichnisse führen 42, 44, 46 und mehr Bilder auf. Die Normalzahl umfaßt seit *Hipparch-Ptolemaios* 48 Gestirne (36 und 12 im Zodiakus). Diese Zahl kann natürlich erheblich vermehrt werden, wenn man noch einzelne Teile innerhalb eines Bildes, die alte vulgäre Namen und Wettersterne weitergeben (z. B. Ziege und Böckchen im Fuhrmann, Pleiaden und Hyaden im Stier, Krippe und Esel im Krebs) und auch noch die besonders auffallenden Sterne (Spica, Regulus, Vindemiator, Gorgo, Kanopos, Erotylos u. ä.) einrechnen will. Merkwürdig ist die Angabe des *Plin. n. h.* 2, 110, die Himmelskundigen hätten den Sternhimmel in 72 Sternbilder eingeteilt und darin lauter Bilder von Sachen oder Lebewesen erkannt; zwei Kataloge von je 72 Sternen hat *Gundel* 5, 123 ff. und 142 ff. aus den bisher unbekannten *hermet*ischen Texten erschlossen; es fragt sich, ob *Plinius* einen derartigen Katalog vor sich hatte, oder ob er eine Systematik meinte, welche neben die 36 außerzodiakalen Bilder an Stelle der 12 Tierkreisbilder etwa deren Untergötter, die 36 Dekane, stellte (so *Boll* 1, 389, dazu *Gundel* a. a. O. und *Eisler, Weltenmantel* I 32, 2, der mir die Vermutung ausspricht, daß *Joseph. Antiqu.* III 7, 7 und seine Quelle ebenfalls einen Katalog von 72 Sternen gekannt hat).

Die generelle Charakteristik trennt helle Sterne und Sternbilder, die auch in Mondnächten klar erkennbar sind, von den schwachen und glanzlosen, die bei Vollmond nicht gesichtet werden können; vgl. etwa die Unterscheidung bei *Arat* und *Hipparch* in: *λαμπροί, λαμπρότατοι, ὀξεῖς, ἐκφανεῖς, μικροί, ἀμαυροί* und *ἀμαυρότεροι*, zusammengestellt von *Manitius* in der *Hipparch*ausgabe 293 f. Innerhalb der einzelnen Bilder werden wieder glänzende Teile und weniger sichtbare Partien geschieden. Auf dem Gürtel des Arktophylax strahlt vor allen Sternen hell sichtbar der Arkturos (*Arat.* 95). Strahlend hell sind die Schultern des Ophiuchos, schwach ist der Glanz seiner Hände, aber trotzdem dem Auge erkennbar (ebd. 76 ff). Die einzelnen Sterne werden von den Griechen nach der Position und der Funktion, die sie innerhalb eines Bildes haben, benannt. So leuchtet nach *Eudoxos-Arat* z. B. nicht bloß ein einziger Stern auf dem Kopfe des Drachen, sondern zwei bilden die Schläfen, zwei die Augen, und einer kennzeichnet das Ende des Kiefers. Sein Kopf ist schräg und macht den Eindruck, als ob er nach dem Schwanze des Großen Bären hin nickt (*Arat.* 56 ff.). Diese Bestimmung der Einzelsterne mag *Eudoxos* von den Ägyptern übernommen haben, s. *Schott* bei *Gundel* 6, 3. Die Sternzählung in den Bildern wurde von den folgenden Astronomen *Timocharis* und *Aristyll* fortgeführt, die die Grundlagen der *Katasterismen*angaben bilden. Die kleineren Sternsummen werden später berichtigt durch größere Zahlen (s. *Gundel* 5, 134). Unsere Bezeichnung nach dem Buchstaben des griechischen Alphabets ist erst seit *Bayer* üblich, der in seiner *Uranometria nova* (1603) die alten Kennzeichnungen nach den Bildern dadurch ersetzt hat.

Die wissenschaftliche, messende und beobachtende Methode sucht die entmythologisierten Sterne nach geometrischen Figuren zu bestimmen. Unter diesen bilden besonders das Dreieck, das Viereck, das Parallelogramm und das Fünfeck das wichtigste Hilfsmittel; dazu kommen die vielen Paar- oder Zwillingssterne. Diese Art der Erfassung bestimmter Sterne ist den Ägyptern ebenfalls seit alter Zeit bekannt; das beweist das uralte Deutzeichen für Sirius, das in einem spitzen Dreieck besteht. Dieses läßt sich unschwer aus α, δ und ε *canis maioris* bestimmen. Nach *Eudoxos* bilden die beiden Sterne in den Füßen des Kepheus mit dem Schwanzende der Großen Bärin ein gleichseitiges Dreieck (*Arat.* 184, dagegen *Hipparch.* 14, 13 *Man.*). Bekannt sind die Vierecke im Großen und Kleinen Bären und im Schützen (dazu *Gundel* 5, 128), die Parallelogramme im Rumpf des Pegasus, im Walfisch, Delphin und in den Fischen. Außerdem werden verschiedene Sterne durch die sog. Alignements näher bestimmt, d. h. sie liegen auf einer geraden Linie. So stellt schon *Eudoxos* fest, daß die Sterne in der rechten Schläfe und im Schwanzende des Drachens mit dem Schwanzende der Bärin auf einer geraden Linie liegen (*Arat.* 55 ff.). Diese Bestimmung ist dann von *Timocharis* und *Aristyll* weiter ausgebaut worden; ihre Aufzeichnungen dieser Art haben bekanntlich *Hipparch* zur Entdeckung der Präzession geführt. Die Alignements wurden dann von *Hipparch* und *Ptolemaios* weiter ausgebaut (näheres bei *Manitius, Fixsternbeobachtungen des Altertums, Das Weltall* 5 [1904] 14 ff. u. 23 ff.). Dann kommt endlich die genaue Erfassung der einzelnen Sterne in den Bildern nach Länge und Breite, den sog. Ekliptikkoordinaten, auf und die Bestimmung nach Ekliptikgraden. Das geht wohl auf *Timocharis* oder dessen Schule zurück, wurde dann von *Hipparch* in seinem Sternkatalog weiter geführt, von *Agrippa* und *Menelaos* und endlich von *Ptolemaios* überprüft, zeit- und gebrauchsfähig gemacht, der in seinem großen Sternkatalog die Arbeiten seiner Vorgänger gebucht und der Nachwelt überliefert hat (dazu die Literatur bei *Gundel* 5, 131, 2 und *H. Vogt, Astron. Nachr.* 224 (1925) 17 ff.).

Zur Geschichte der Sternbilder der Griechen. Eine geschichtliche Darstellung der griechischen Sternbilder aus dem Altertum fehlt. Es ist denkbar, daß *Eudemos*, der Aristoteliker, in seinen *Ἀστρολογικαὶ ἱστορίαι* auch die Entwicklung der Sternbilder bei den Griechen behandelt hat. In den Fragmenten (ed. *Spengel* 1866, 140 ff.) werden einzelne astronomische Einsichten auf *Thales, Anaximandros, Anaximenes, Oinopides*, die *Pythagoreer, Anaxagoras, Platon* und *Eudoxos* zurückgeführt, aber wohl zufällig ist kein Sternbild genannt.

Das Forschen nach dem Ursprung und der Entwicklung der einzelnen Sternnamen und -bilder bot aus zwei Gründen kein sonderliches Interesse. Einmal widerstrebt es dem religiösen Empfinden, derartige Fragen aufzuwerfen: man hält die Namen und Bilder für wahre Gegebenheiten; sie treffen den Wesenskern der einzelnen Gestirne. Zeus selbst hat die Sternbilder einst an den Himmel geheftet und ihnen aus bestimmten Gründen ihre Stelle droben gegeben. Außer Zeus sind es andere Götter: Apollon, Artemis, Demeter, Dionysos, Hermes und Poseidon oder Heroen: Astraios, Atlas, Atreus, Chiron, Endymion, Herakles, Hyperion, Nauplios, welche die Sternbilder selbst oder deren Namen und Mythen geschaffen haben. Durch göttliche Offenbarung sind die Menschen zu dieser Kenntnis gekommen, und damit haben sie auch deren Wesen, ihre Legenden, ihre Einflüsse auf die irdischen Vorgänge und den Menschen erfahren: vgl. etwa *Arat.* 11 ff. 98 f., *Henoch* c. 33 p. 257 *Kautsch, Achilles* 1, 27, 8 ff *M., Catal.* 7, 87. 8, 1, 160.

Dagegen setzt sich die rein verstandesgemäße Erfassung des gestirnten Himmels über religiös-theosophische Bedenken hinweg, sie kritisiert das überkommene Material, verwertet die eigenen Beobachtungen und neuen Erkenntnisse. So werden die Sternbilder gekürzt oder erweitert, neue Sterne hinzugenommen oder alte ausgeschieden. *Ptolemaios* betont *synt.* 7, 4, 37, 11 *Heib.*, daß er sich hinsichtlich der charakteristischen Beziehungen der einzelnen Sterne zu der dargestellten Gestalt nicht durchweg an die Bezeichnungen seiner Vorgänger gehalten hat. Ebensowenig sind diese ihren

einstigen Vorgängern pedantisch gefolgt; so wählt auch *Ptolemaios* vielfach andere Benennungen, um eine gefälligere Abrundung der Umrißlinien oder eine schärfere Charakteristik zu erzielen. So hat wohl schon *Eudemos* an der Zahl und der Verteilung der Sterne im Sternbild der Leier Kritik geübt und andere Werte angesetzt. Nach *Timocharis* und *Aristyll* hat besonders *Hipparch* in zwei Werken die Umrißlinien und astronomischen Angaben des *Eudoxos-Arat* einer Revision unterworfen, und das bleibt so in der wissenschaftlichen Erfassung des gestirnten Himmels die ganze Antike hindurch (vgl. *Achill* 80, 24 f. *M.*, dazu *Boll* 2, 191 f., *Schlachter-Gisinger, Der Globus* 20 ff. 39 ff., *Gundel* 5, 127).

Zu den alten populären Sternbildern, welche *Homer* anführt, gesellen sich frühzeitig verschiedene Namen und Bilder anderer griechischer Stämme und neue Bilder, die z. T. willkürliche Schöpfungen einzelner Astronomen sind, z. T. von der Fremde übernommen und nach griechischem Geist und Empfinden umgeformt wurden. Ein großes Kontingent stellt Argos, Arkadien, Kreta und die kleinasiatische Küste. Der Phantasie der Dichter boten die verschiedenen Namen eines und desselben Sternbildes — bei *Homer* heißt die Bärin auch (Roll-) Wagen, dazu kommen die ebenfalls alten Bezeichnungen dieser Sterne als Helike und Kallisto — reichen Stoff zur Erklärung der Namen und zur Legende.

Als erste ausführliche Beschreibung des gestirnten Himmels wird die 'Schiffersternkunde' *Hesiods* genannt; sie gehört dem 6. Jahrh. an (*Ἀστρονομίη Athen.* 11, 491 c, *Astrologia Plin. n. h.* 18, 213, *ἀστρικὴ βίβλος Schol. in Arat.* 370, 8 ff., 386, 17 *M.*, die Fragmente bei *Diels, Vorsokr.* 2, 68 a, dazu *Nilsson, Rh. Mus.* 60, 180 ff., *Pfeiffer* 7, 6). Erwähnt und mit mythischen Erklärungen versehen sind: Pleiaden, Bärin, Bootes und wohl schon der Skorpion. Das Gedicht hat die für die Seefahrer besonders wichtigen Auf- und Untergänge der populären Sternbilder gegeben (*Epinom.* 990 a und *Plin.* a. a. O.). Ob auch, wie in den *Katasterismen* behauptet wird, die Verstirnung der Dike in die Jungfrau und des Widders des Phrixos in das Zodiakalbild von *Hesiod* gegeben war, ist zweifelhaft (s. *v. Wilamowitz, Hellen. Dichtung* 2, 265 ff.).

Eine *ναυτικὴ ἀστρολογία* wird ferner *Thales* zugeschrieben, sie dürfte aber wohl von *Phokos von Samos* geschrieben sein (*Nilsson* 183, *Diels, Vors* 1, 1, 13; 12, 33, *Pfeiffer* 7, 6). Nach dem *Schol. Arat.* 369, 24 *M.* hat *Thales* zwei Hyaden, eine nördliche und eine südliche, unterschieden. Außerdem wird ihm die Festlegung des Kleinen Bären, seine Namen „Kleiner Bär“ oder „Kleiner Wagen“ und die Berechnungen und Distanzmessungen der Sterne des Großen Bären zugeschrieben (s. o. II 1 und 2).

Eine besondere Bedeutung in der Geschichte der griechischen Sternbilder hat *Kleostratos von Tenedos* durch die Einführung des Widders, des Schützen und der Böcklein. Von seinem Lehrgedicht *Astrologia* sind nur wenig Fragmente vorhanden; in ihnen wird auch von dem Aufgang der ersten Teile des Skorpion gesprochen, er dürfte also auch den Auf- und Untergang der übrigen Zodiakalbilder, und zwar nach Anfang, Mitte und Ende der Sternbilder gebucht haben (die Literatur bei *Gundel* 2, 30 f.).

Im 6. Jahrh. müssen die Sternbilder auch besonders das Interesse der Dichter erregt haben (s. u. S. 1059). Im 5. Jahrh. erwähnen in ihren astronomischen Kalendern bereits *Euktemon, Meton* und *Demokrit* die meisten Sternbilder des astronomischen Himmelsbildes und arbeiten mit ihnen wie mit allbekannten Größen; es dürften also schon um die Mitte des 5. Jahrh. die Bilder und Namen der Sternbilder festgelegt gewesen sein, mit denen *Eudoxos* ebenfalls wie mit lang bekannten Dingen rechnet. Damit ist eigentlich die Geschichte der Sternbilder der Griechen und somit auch die der europäischen Kulturvölker abgeschlossen. Es kommen nur noch ganz wenige neue Bilder und speziell griechische Namen später hinzu. Unter diesen ist anzuführen: das Füllen, die Thyrsoslanze des Kentauren und das Kerykeion. Alle drei werden zum erstenmal in dem Sternkatalog des *Geminos* erwähnt und ausdrücklich als Schöpfungen des *Hipparch* bezeichnet (38, 16. 40, 14 ff. *Man.*), dagegen bestreitet *Boll* 2, 190, 2, daß *Hipparch* eine figürliche Weiterbildung am gestirnten Himmel vorgenommen hat. Nach *Lydus de mens.* 79, 1 *Wü.* geht auch auf *Hipparch* die Deutung des Wassermanns als Deukalion. Ich glaube, daß man *Hipparch*, der zweifellos den Lehren der Sternreligion innerlich nicht fremd gegenüberstand, sehr wohl solche Deutungen und Neubildungen zuschreiben darf; vielleicht geht sogar vieles von den neuen Namen und Bildern der neuen *hermet*ischen Texte auf ihn zurück (s. *Gundel* 5, 127 ff., 146 f.). Älter ist die Bezeichnung der Sterngruppe, welche früher als Locken oder Mähne des Löwen aufgefaßt wurde, als Locke der Berenike, sie geht bestimmt auf den Astronomen *Konon* zurück. Nach *Arat* ist auch erst die Sterngruppe unter den Vorderfüßen des Schützen als der Südliche Kranz bezeichnet worden, sie führt auch den Namen der „Kleine Himmel“.

Die speziell römischen Sternbilder und die römischen Namen. Eine Geschichte der römischen Sternnamen und Sternbilder fehlt. Wohl haben die vornehmen Römer interessiert nach dem Sinn der eigentlichen römischen Gestirnbezeichnungen gefragt, aber nur eklektisch die Frage behandelt. *Varro, Cicero* und *Tiro* gehen gelegentlich dem Problem nach, und *Gellius* zeigt uns, daß auch in späterer Zeit das Interesse der vornehmen Römer dafür nicht erloschen ist, und daß man sich in gelehrten Kreisen gelegentlich, etwa bei einer nächtlichen Seereise oder beim geselligen Beisammensein damit befaßte (*noct. Att.* 2, 21, 1 ff.). Vieles läßt sich aus *Plinius, Seneca, Festus* und Späteren herausholen. Allerdings ist es nicht allzu viel, was sich als speziell römische Uranographie feststellen läßt, die Römer sind auf diesem Gebiet wie auf allen wissenschaftlichen Gebieten fast ganz von dem griechischen Himmels-

bild abhängig. *Plautus* erschöpft nahezu die römischen Sternbilder, wenn er *Amph.* 272 ff. die *septemtriones,* die *iugulae,* die *vergiliae* und den *vesperugo* als die wichtigsten Kennzeichen des Nocturnus, d. i. des gestirnten Himmels heraushebt. Das sind echte altrömische Sternnamen; zu ihnen kommen noch die *suculae* (Schweinchen) für die Hyaden, *canicula* (das Hündchen) für Sirius, vielleicht auch *via lactea* für Milchstraße. Für den Morgenstern haben wir die römische Auffassung als *iubar;* zu erwähnen ist hier noch das *sidus Iulium,* der *thronus Caesaris*, wohl eine besondere Sterngruppe in der Gegend des Großen Bären (*sedes Cassiopeiae*?) und das späte, nach dem Lieblingsknaben des Kaisers Hadrian benannte Sternbild des *Antinous* (*Cass. Dion.* 69, 11 = 3, 232 *Boiss.* und *Ptol. synt.* 2, 74, 9 ff. *Heib.*). Als eine Besonderheit der römischen Gestirnbezeichnungen ist die Deminutivform hervorzuheben; so wird die griechische Ziege zur *Capella,* der Hund zur *Canicula,* die Esel zu den *Aselli* und der Stier gelegentlich (*Petron.*) zum *Taurulus.* Speziell römische Namen für die Mondbahn, etwa die Mondstationen, oder die Bilder der Ekliptik gibt es nicht.

Dadurch aber, daß die Römer die meisten der griechischen Sternnamen übersetzt oder latinisiert haben, sind sie für das Himmelsbild der europäischen Kulturvölker von besonderer Bedeutung geworden. Denn diese bevorzugen in ihrer Nomenklatur die römischen Namen. Die Urheber der einzelnen Namen der griechischen Sphaera lassen sich heute nicht feststellen. Die Übertragung und Rezeption der griechischen Namen setzt schon Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts ein; so kann *Plautus* den Namen des Arcturus im Prolog des *Rudens* als bekannte Größe verwerten. Die Kalenderschreiber und *Arat*übersetzer verwenden seit *Cicero* und *Caesar* die traditionellen griechischen Sternbilder und ihre lateinischen Formulierungen als bekannte Größen. *Nigidius, Varro, Cicero, Ovid, Manilius, Germanicus, Plinius, Seneca* und die Späteren, besonders *Firmicus, Ausonius, Claudianus, Macrobius* und *Martianus Capella* behalten die römische Terminologie bei; sie wird besonders noch durch die Vermittelung von *Isidorus* und *Beda* und den latinisierten *Arat* dem Mittelalter weitergegeben.

Neben dem altrömischen Namen *Septemtriones* (und *Septemtrio*) wird das griechische Lehnwort *Arctus* und die Übersetzung *Ursa maior* und *plaustrum maius* vollberechtigt angewandt. Für *Draco* wird auch *Serpens* oder *Anguis* gesagt, *Engonasin* steht neben *Nixus genibus, Heniochus* neben *Auriga* usw. Bevorzugt werden die rein lateinischen Namen: *Corona borealis, Olor* und *Avis* (Schwan), *Sagitta, Aquila, Equus, Haedi, Capella, Canis minor* und *maior* u. a. m. Übersetzt sind auch die meisten Namen der Tierkreisbilder (s. *Anthol. Lat. carm.* 615 ff. *Riese*). Unverändert bleiben die Namen der Perseusgruppe, ferner Lyra, Pleiaden, Hyaden, Orion usw., die sich bis heute im Himmelsbild der Kulturvölker gehalten haben.

IV. Eindringen fremder Himmelsbilder; der Liber Hermetis Trismegisti und die Sphaera Barbarica; sonstige Neubildungen.

Bei dem regen Interesse der Griechen für den gestirnten Himmel lenkte sich früh schon ihr Blick auf die astronomischen Erkenntnisse anderer Völker. Nach *Plato Tim.* wurde zuerst Solon in die Tempelweisheit Ägyptens von einem Priester eingeweiht und über die von Planetenkonstellationen verursachten großen und kleinen Weltkatastrophen belehrt. Aus fremder Himmelskunde soll zuerst *Thales* die Kenntnis und den Namen des Kleinen Bären übermittelt haben (s. o. 2, A. 1). Daß *Kleostratos* die von ihm eingeführten Sternbilder Widder, Schütze und Böckchen babylonischen Vorbildern entnommen hat, läßt sich ebensowenig durch positive antike Nachrichten beweisen wie die Annahme moderner Gelehrten, *Oinopides von Chios* verdanke seine genaue Feststellung der Schiefe der Ekliptik diesen Gewährsmännern (s. die Literatur o. II B 1 u. 8). *Herodot* berichtet 2, 109, die Griechen hätten die Geometrie aus Ägypten übernommen, aber *πόλον . . . καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες*. Daraus hat man geschlossen, 'die Nachbildung der Himmelskugel mit ihren Sternbildern' stamme aus B a b y l o n (so *Hultsch, Gnomon, RE.* 7, 1500 ff.). Aber *πόλος* bezeichnet hier nicht den gestirnten Himmel, sondern die Halbkugel mit dem Schattenmesser (s. *Rehm, Horologium, RE.* 8, 2417 und *Schlachter-Gisinger, Der Globus* 10). Daß *Demokrit* seine astronomischen Angaben im *Parapegma* den Babyloniern verdankt, läßt sich ebensowenig beweisen, wie daß den Griechen schon zur Zeit des *Empedokles* die mischgestaltigen Dämonen der Babylonier, wie sie später in den *Salmeschoiniaka* beschrieben werden, bekannt waren. So hält *Eisler* die späte Nachricht im Katalog des *Thrasyllos, Demokrit* habe nach einigen über die heilige Sprache der Babylonier und der Ägypter geschrieben, für unzweifelhaft echt und glaubt, daß viele der späteren barbarischen Geheimnamen der Götter und Sterngottheiten aus dieser babylonischen Schrift *Demokrit*s stammen (*Angelos* 3 [1930], 107 f. gegen *Diels,* der diese Zeugnisse mit Recht unter die unechten Fragmente einreiht).

In der Frage, was die Griechen dem orientalischen Himmelsbild verdanken, sind in der Neuzeit zwei große Strömungen festzustellen, eine orientalisierende und eine gräzisierende. So verlangen radikale Himmelsstürmer, daß alle Sternbilder der Griechen aus Babylon stammen. Dahin gehören die Panbabylonisten und Astralmythologen (s. u. VI § 1); auch ernsthafte Forscher, wie *Ungnad, Kulturfragen* 3 (1923) behaupten, die babylonische Himmelskunde sei etwa durch die Vermittlung der Hethiter zu den Griechen gekommen. Durch Verwechslung ähnlich lautender Wörter entstanden bei den Griechen andere Namen und Bilder. So wurde das babylonische *iku,* das die Sterne des Pegasus charakterisierte und 'Acker' und 'Paradies' bedeutete, hethitisch zu *eque.* Die

indogermanischen Hethiter nahmen das als Vokativ ihres *equas,* denn die Sterne werden ja angerufen, und so kam der Name und das Bild des 'Pferdes' zustande (a. a. O. 14)! Ähnlich wurde durch falsche Interpretation aus dem babylonischen 'Pflug' der Triangel, aus dem 'Krummschwert' Perseus und die ganze Perseusgruppe, aus dem 'Tagelöhner' der Widder, aus den 'Borsten' die Hyaden, aus dem 'Kinnbacken' der Stier usw. Durch Vermittlung griechischer Astronomen kamen Namen und Reihenfolge der Tierkreisbilder nach Ägypten und wurden hier um 700 v. Chr. etwa zur Zeit des Königs Bokchoris ägyptisiert (S. 7). Unter Berufung auf *Ungnad* wird diese Schlußfolgerung von *Br. Meißner, Babylonien und Assyrien* 1, 398 und 409 und unter Berufung auf *Meißner* von *Schlachter-Gisinger, Der Globus* 108 weitergegeben.

Die Frage nach der Herkunft der Tierkreisbilder ist bereits im Altertum in zweierlei Sinn entschieden worden. Es überwiegen die Ansichten, daß die Ägypter die Erfinder der Ekliptik, ihrer Einteilung und der bekannten zwölf Bilder sind; ich verweise auf *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 262, nach ihm stellten die Ägypter die Tierkreisbilder fest und bezeichneten sie als 'die zwölf Richtergötter'), *Maneth.* 2, 136 ff., *Hephaist.* 47, 20 E, *Schol. Germ.* 187, 27 ff. *Br., Schol. Verg. Georg.* 1, 33, *Macrob. Somn. Scip.* 1, 21 und die Zeugnisse bei *Cumont, Catal.* 8. 4. 122, 1. Dazu sind noch *Achill.* c. 23 p. 54, 29 *M.* und *Clem. Alex. Strom.* 5, 43, 3 (= 2, 355, 9 *St.*) zu nennen. Der älteste Zeuge für die Entlehnung des Zodiakus aus Ägypten ist wohl *Hekataios von Teos;* nach ihm (*Diodor.* 1, 98, 3) hat *Oinopides* und *Demokrit* von ägyptischen Priestern die schiefe Bahn der Sonne kennengelernt. Von modernen Gelehrten kommt *G. Daressy, L'Égypte céleste, Bull. de l'Inst. Franç. d'Archéol. Orient.* 12 (1915) 1—34 zu dem Resultat, daß in dem Tierkreis und seinen zwölf Bildern sich die ganze Einteilung von Ober- und Unterägypten widerspiegelt. In diesen Sterngottheiten konstatiert er Symbole und Götter, die völlig analog den in den verschiedensten Distrikten verehrten Göttern sind. Die Sonnenbahn selbst ist identisch mit dem Nil, die Zodiakalbilder sind die einzelnen Stationen und Nomen, bzw. deren göttliche Repräsentanten und Symbole, die man zu passieren hat, wenn man den Nil befährt. *Daressy* erschüttert zum erstenmal die vulgäre moderne Anschauung, daß das griechische Himmelsbild nnd die ägyptische Astronomie größtenteils aus Babylon stammt. *Gundel* 6, 327 ff. hat dann die bedeutungsvollen Dekanbilder herangezogen, die sicher den richtigen Weg zur Erklärung und Lösung dieses heiß umstrittenen Problemes weisen. Übrigens möchte ich an dieser Stelle noch auf die Notiz von *Lynn Thorndike, History of magic and experimental science* 1 (1923) 14 aufmerksam machen, daß in der 10. Grabkammer Sethos I. sich die Zeichen des Tierkreises finden; demnach müßte, wenn diese Darstellung des gestirnten Himmels an der gewölbten Decke wirklich aus dieser Zeit stammt, der Tierkreis in Ägypten bereits nnter der 19. Dynastie bekannt gewesen sein.

Dieser Ableitung des Tierkreises und seiner Bilder aus Ägypten widerspricht die moderne vulgäre Anschauung, die sich seit *Letronne* und *Ideler* durchgesetzt hat, wonach Namen und Reihenfolge der Tierkreisbilder erst sekundär in das griechische Himmelsbild gekommen sind, und zwar aus Babylon. Man stützt sich dabei zunächst auf *Diodor* 2, 30, 7 und 31, 4, s. *Jeremias* o. 4, 1427 ff. und *Meißner* 2, 398, der sogar die These aufstellt: 'Wieviel gerade die Griechen in dieser Beziehung (sc. durch die Vermittlung der Hethiter!) den Chaldäern schuldig sind, haben sie auch immer dankbar anerkannt.' Von dieser Dankbarkeit ist mir aus antiken Nachrichten nichts bekannt. Und nun läßt sich gerade der Bericht *Diodors* Wort für Wort auf die ägyptische Astronomie zurückführen (s. *Gundel* 6, 83 f. 338 f.). Man übersieht, daß hier *Diodor* über die Astronomie der 'Chaldäer' berichtet, und daß er 1, 81, 1 ff. von den sehr alten astronomischen Beobachtungen der Ägypter redet, von denen seit unglaublich vielen Jahren eine Menge von Aufzeichnungen über die Anordnungen, Bewegungen und Wirkungen der Gestirne auf Menschen und Tiere vorhanden sind. 'Und sie behaupten, daß die in Babylon lebenden Chaldäer ägyptische Auswanderer sind und ihren Ruhm ob ihrer astronomischen Kenntnisse lediglich den ägyptischen Priestern verdanken, bei denen sie das alles gelernt haben' (1, 81, 6). Das ganze Kapitel geht nach *Schwartz, Diodoros, RE.* 5, 670 auf Hekataios zurück, der unter dem ersten Ptolemäer Ägypten besuchte. Andere Zeugnisse werden weder von *Jeremias* noch von *Meißner* aus dem Altertum für die Ableitung des Tierkreises aus Babylon angeführt — ich kann aus später Zeit noch hinweisen auf: *Achill.* 27, 7 f. *M., Schol. Germ.* 187, 25. 189, 21 *Br.* und *Serv. Verg. Georg.* 1, 33. Hier ist so wenig wie bei *Diodor* die Rede von einer Entlehnung des babylonischen Tierkreises durch die Griechen, sondern es wird lediglich hervorgehoben, daß die Chaldäer elf, die Ägypter aber zwölf Tierkreiszeichen unterschieden. *Achilles* bemerkt, daß den Ägyptern der erste Platz in der Himmelsforschung gebührt, daß aber die Chaldäer sich diese Erfindung anmaßen und auf Bel zurückführen, während die griechischen Gelehrten sie bald Göttern, bald Heroen oder Weisen der späteren Zeit zuschreiben.

Außer dem Zeugnis *Diodors* bilden die Hauptargumente für die Herleitung der Tierkreisbilder aus Babylon die babylonischen Denkmäler, in erster Linie dic Grenzsteinbilder, dann die späte Tontafel, die in Gezer in Palästina gefunden wurde und mehrere Sternbilder enthalten soll (dazu *Cumont* 1047, 13 und *Gundel* 2, 102 f.). Diese Argumente sind aber schon von *Thiele* 7 ff. als wenig stichhaltig zurückgewiesen worden, vgl. auch *Boll* 1, 206 und *Gundel* 2, 97 ff. und 104. Dasselbe gilt auch für die Auslegung des Gilgameschepos als des ältesten Sternbilderkataloges durch die Panbabylonisten (vgl. die Ablehnung dieser

Ausdeutungen durch *F. X. Kugler, Im Bannkreis Babels* [1910] 127 ff. und *Br. Meißner* 1, 191, die Literatur bei *Gundel* 2, 45 ff. und 104 f.). Es bleiben nun übrig die verschiedenen Sternbilderkataloge; sie gehen durchweg auf 'junge Abschriften' zurück, 'aber vermutlich reichen Teile bis in die sumerische Zeit hinauf' (*Meißner* 2, 247. 403. 406 ff.). Zugegeben, daß die verschiedenen Hypothesen, Interpretationen und Identifizierungsversuche von *Kugler, Weidner, Meißner* und *Jeremias* richtig sind, so fällt es doch dem Nichtfachmann schwer, auf einem Gebiet so widerspruchsvoller Erklärungen sich zurechtzufinden, den Resultaten, wie sie etwa von *Jeremias* o. 4, 1446 ff. und von *A. E. Thierens, Astrology in Mesopotamian Culture* (Leiden 1935) 50 ff. vorgetragen werden, zuzustimmen und sie als wirklich positive Gegebenheiten anzunehmen.

In Griechenland wendet wohl schon *Euktemon* in seinem *Parapegma,* sicher aber *Kalippos* und *Eudoxos* das Zodiakalschema an (s. u. VI. § 1). Die Ekliptik wird in zwölf gleiche Teile zu 30 Grad aufgeteilt, und in diese Bezirke werden in ungleichen Größen elf Bilder aufgeteilt; von ihnen nimmt der Skorpion mit den riesigen Scheeren zwei Partien ein. Es muß also schon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. in Griechenland diese Einteilung der Ekliptik und ihrer Bilder bestanden haben. Dagegen erscheint der Tierkreis als geschlossenes Ganzes in Babylon erst im 1. Jahrh. v. Chr. (s. *D. Opitz, Reallex. d. Vorgesch.* 12, 426 und die weitere Literatur bei *Gundel* 6, 329 und 338). Somit bleiben die antiken Nachrichten, welche griechischen Gelehrten diese Einteilung zuschreiben — *Kleostratos* und *Pythagoras,* d. h. wohl *Philolaos* und *Oinopides* kommen in Frage —, zu Recht bestehen. Ob sie von Babyloniern das gelernt haben, läßt sich nicht erweisen, viel eher ist es so gewesen, daß die Babylonier von den Ägyptern und den Griechen deren Erkenntnisse übernommen haben.

Die Sternbilder der ägyptischen Sphaera hat erweislich zuerst *Eudoxos* eingehender behandelt. In seiner *Periodos* dürfte er im ersten Buche die *monstra Chaldaeorum* zurückgewiesen haben mit der Bemerkung: *Chaldaeis in praedictione et in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse credendum* (*Cic. de divin.* 2, 87). Ob *Eudoxos* Namen und Umrißlinien babylonischer Sternbilder aufgeführt hat, läßt sich nicht erweisen. Dagegen hat er ägyptische Namen und Mythen von Gestirnen behandelt und bei seinem langen Aufenthalt in Ägypten auch andere astronomische Fragen unter Anleitung von Priestern — es wird *Chonuphis* aus Heliopolis als Lehrer des *Eudoxos* genannt — eingehend studiert. Davon hat *Plut. de Is. et Os.* vieles übernommen (das Material bei *Fr. Gisinger, Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos, Stoicheia* 6 [1921] 35 ff.).

Für die folgenden Jahrhunderte waren dann von größter Bedeutung die entsprechenden Berichte des *Hekataios von Teos,* von welchem große Partien durch *Diodor* erhalten sind. Dann beschäftigte sich *Leon von Pella, qui Aegyptiaca scripsit,* mit ägyptischen Astralmythen (s. o. II B 1); auch der Kallimacheer *Hermippos* und besonders *Eratosthenes* kannten die ägyptischen Sternbilder und deren Mythen und teilten sie dem Abendlande mit. Der König Ptolemaios Philadelphos hat bekanntlich eine Fülle fremder Literatur ins Griechische übertragen lassen; darunter übersetzte der Priester *Manetho* die ägyptische, und er wird sicher auch die einheimische Astronomie behandelt haben. Er dürfte wohl die unter dem Namen des Thoth gehenden astronomischen Werke übersetzt haben, unter denen eines speziell 'Über die Anordnung der Fixsterne' (*Clem. Al. Strom.* 6, 4 p. 269 A) handelte. Auch der Grundstock der astrologischen *hermet*ischen Unterweisungen mit den *Monomoiriai* dürfte um diese Zeit ins Griechische übersetzt worden sein (s. u.). — Um diese Zeit hat die babylonische Philosophie, d. h. die Götterlehre und die Astronomie, zuerst der Priester des Bel zu Babel, *Berossos,* dem man später die Gründung einer Astrologenschule auf der Insel Kos andichtete, den Griechen in seinen '*Babylonischen Geschichten*' (um 280 v. Chr.) übermittelt. In den Fragmenten (ed. *Schnabel, Berossos* 1923) ist jedoch nichts von speziell babylonischen Sternnamen oder Sternbildern erhalten.

Den Unterschied der griechischen Sphaera von den Bildern und Namen der babylonischen und ägyptischen Astrothesie kennen und betonen viele Autoren (vgl. *Achill.* 75, 7 *M.*, *Joh. Philop. de opif. mundi* 7, 14 p. 307, 17 *Reich.*, *Alex. Aphrod. in Arist. Metaph.* 832, 33 *Hayd.*, *Syrian* 191, 19 *Kr.*). Der *Astrologe v. J. 379* hat, wie wir aus *Palchos* wissen (*Catal.* 5. 1, 204), die Babylonier und Chaldäer als 'beinahe die ersten' bezeichnet, welche die Wissenschaft (Gnosis!) der Phainomena entdeckten. In der folgenden Stelle, die verstümmelt ist, ist die Rede davon, daß *Apollonios von Myndos* und *Artemidoros (von Parion)* nach ihren Erzählungen bei ihnen wohl ihre Phainomena studiert haben und daß auch über diese *Berossos* und seine Nachfolger geschrieben haben. Außerdem werden noch *Epigenes von Byzanz* und *Kritodemos* als Vermittler babylonischer Wissenschaft bezeichnet, aber nichts verlautet, ob sie auch Namen und Sternbilder der Babylonier übermittelt haben.

Von den eigenen, d. h. den ägyptischen Vorfahren berichtet derselbe Anonymos, daß sie ebenfalls über die Phainomena gehandelt und ihre Wirkungen dargelegt haben. Unter ihnen war *Hermes* der erste, aber auch *Nechao, Kerasphoros, Petosiris, Nechepso* und verschiedene andere und besonders *Timaios* und *Asklation* haben darüber geschrieben. Von diesem alten Grundstock der ägyptischen hermetischen Astrologie und Astronomie ist mir unverhoffter Weise ein großer Teil im *Cod. Harleianus* Nr. 3731 saec. XV. des Britischen Museums in die Hand gekommen. Darin ist das wertvollste Stück das lange 25. Kapitel, das die einzelnen Gradbilder der zwölf Tierkreisbilder und deren Wirkungen im Menschenschicksal als Horoskopgötter aufführt. Eine altfranzösische Über-

setzung dieses hochinteressanten Textes fand ich in dem *Cod. fr.* 613 der Pariser Nationalbibliothek (Anfang des 14. Jahrh.); das Nähere bei *Gundel* 5, 5 ff. Jeder Grad ist besonders charakterisiert durch einen hellen Stern, eine Sterngruppe inner- oder außerhalb der Gestirne des Zodiakus; außerdem sind mehrere Grade unter einem bestimmten Kennwort zusammengefaßt, ferner sind die planetarischen Bezirke unter besonderen Namen aufgeführt und mit Voraussagungen versehen. Neben den bekannten 48 Sternbildern der griechischen Sphaera werden weit über 300 Namen von Sternen, Sterngruppen, Zodiakalfeldern und Gestirnen aufgeführt. Dazu kommen die meteorologischen Spezialisierungen einzelner Grade und Gruppen; es finden sich helle und dunkle, leere und volle Grade, solche, welche Regen, Wind, Hagel, Nebel, Schnee, Hitze oder Trockenheit bringen. Ebenso werden mehrere Grade zu Feldern zusammengefaßt, die ihrerseits wieder ganz unbekannte Kennworte führen. Unter den vielen neuen Namen und Bildern fällt es auf, daß fast in jedem Tierkreisbild Todesgötter und Totenrichter erscheinen und Wahrsagungen für das Leben nach dem Tode gegeben werden. Wir finden auch die zwölf Tiere der ägyptischen Dodekaoros, die nach drei Teilen, Kopf, Mitte und Schwanz, aufgeführt werden; die astronomischen Angaben ermöglichen es, einige dieser Gestirne astronomisch zu bestimmen. Von den neuen Bildern nenne ich: Das Mädchen, das über dem Schwanz der Hydra steht — das Bild ist schon lange aus den Tierkreisen von Esne und Dendera bekannt; nun gibt uns auch eine alte Überlieferung das Bild und dessen astronomische Bestimmung und sagt uns, daß Sterne des Raben als Wohnsitz oder Manifestation einer Isis oder Hathor aufgefaßt wurden. Dann mögen noch erwähnt werden die Sternbilder: der Sklave, der Fischer, die Erdmutter, der Wind, die Meeresstille, die Götterhochzeit, die Notwendigkeit, der Jäger, Phaon, Pluto und Neptun. Von den tierartigen Bildern fallen besonders auf: die tote Schlange, der Sperber, das Schwein, der Wolf und der Hund, von den sachlichen Bildern: die Ruine, der Grenzstein, das Wasser, das Feuer, das Band, der Weg, die Wohnung, die Speise und der Samen. Dazu kommen eine Menge von Personifikationen abstrakter Begriffe, wie die Gewissenhaftigkeit, das Glück, das Leben, die Aufregung, die Mäßigung, die Tapferkeit, die Begegnung und die Enthaltsamkeit. Meist sind dahinter ägyptische Sondergötter der Affekte, der Krankheiten, der Zeitteile, des Schicksales und des Todes versteckt. Dazu kommen etwa 72 helle Sterne, die nach ihrer Position und planetarischen Natur genauer bestimmt sind.

Dieses Kapitel ist ebenso wie die übrigen durch die Hände vieler antiker Astrologen gegangen, wie sich schlagend durch die astronomischen Längenangaben nachweisen läßt. Die fortgesetzte Überarbeitung setzt bereits um die Zeit *Hipparchs* ein und hört auf mit dem Jahr 480 n. Chr. Von den weiteren Kapiteln beansprucht besonderes Interesse der Dekankatalog (c. 1) und ein bislang unbekannter Katalog von 72 hellen Sternen mit Astrothesien und Längenangaben, die in die Zeit des *Timocharis* oder seiner Schüler führt.

Außer diesem '*Liber Hermetis Trismegisti*' (veröffentlicht und mit eingehendem Kommentar versehen von *Gundel* 5, 12 ff. unter Mithilfe von *Cumont, Kroll* und *Rehm*) gibt uns ein Fragment aus den *Salmeschoiniaka* (*Oxyrh. Pap.* 3, 126 ff,) einen Begriff von einigen Sterngottheiten der Dekane und Pentaden und zugleich einen wertvollen Einblick in die verworrene Literatur der älteren astrologischen Systematik; vgl. dazu *Boll-Bezold, Aufs. f. E. Kuhn* (1916) 229 ff. und die Kontroversen von *Gundel* 6, 86 und 2, 96 mit der neuesten Literatur, wozu nun noch *Eisler*, *Orient. Lit.-Zeit.* 38 (1935) 665 ff. zuzufügen ist; die Fünftagewoche, die *Eisler* zur Erklärung der 'babylonischen' Pentadengötter heranzieht, war übrigens in Ägypten seit alter Zeit bekannt, s. *K. Sethe, Von Zahlen u. Zahlworten d. a. Äg.* (1916) 5. 25. 38, vgl. auch *W. Struve, Quellen z. Gesch. d. Math.* 1 (1930) 107. Die *Salmeschoiniaka* gehören wohl schon zu dem alten *hermet*ischen Grundstock. Sie wurden später benutzt von dem Kompilator, der unter den Namen des Königs *Nechepso* und dessen Hohepriesters *Petosiris* sein Kompendium der Astrologie geschrieben hat. Dann hat sie noch *Chairemon* und später wohl noch *Iamblich, Porphyrios* und *Hephaistion von Theben* gekannt und ausgenutzt.

Das alte *Corpus Hermeticum* wurde außerdem in mehreren Kompendien ausgemünzt. Davon dürfte eines der ältesten die *Sphaera Barbarica* sein; nach einem Zitat der *hermet*ischen *Monomoiriai* war darin für die Nubecula im Krebs die Länge Krebs 4.°—7.° angesetzt, also um 4° weniger als die des *ptolemai*ischen Sternkatalogs. Das führt also sicher in den Anfang des 3. vorchristl. Jahrh. (*Gundel* 5, 58, 11 und 187). *Kritodemos, Dorotheos, Antiochos von Athen* und dann *Cicero, Nigidius* und *Manilius* dürften Kenntnis von dieser *Sphaera* gehabt haben. Das Werk wurde dann vor allem wohl im 1. nachchristl. Jahrh. durch *Teukros* den Babylonier redigiert. Dessen Redaktion wurde dann zuletzt Anfang des 6. Jahrh. überholt von *Rhetorios* aus Ägypten. Die Bezeichnung '*Teukros von Babylon*' hatte *Boll* verführt, in den fremden Sternnamen und Bildern vornehmlich babylonisches Gut aufzudecken. Nun gibt es aber schon seit alter Zeit auch in der Nähe der Pyramiden eine Stadt Babylon (s. *Lepsius, Chronologie der Ägypter* 223 und *Sethe, Babylon, RE.* 2, 2699 f.). Ob nicht dieses Babylon als Heimat des Astrologen *Teukros* in Frage kommen kann, hat zuerst *Eisler* gefragt. Erwiesen wird es durch die Tatsache, daß *Teukros* einen Dekankatalog geschrieben hat, der wohl mit dem o. genannten *hermet*ischen Dekanbuch enge Berührung gehabt hat, und durch die zahlreichen ägyptischen Sternbilder. Die vermeintlichen babylonischen Sternbilder lassen sich nun durch die *Monomoiriai* leicht ebenfalls als ägyptisches und griechisches Gut nachweisen, vgl. *Gundel* 5, 140 und 280 f.). Von der *Sphaera Barbarica*

sind wir leider nur durch sehr späte Exzerpte unterrichtet, die in zwei Fassungen vorliegen (dazu *Boll* 1, 16 ff. und *Catal.* 7, 192 ff.). *Teukros* hatte eine hervorragende Bedeutung in der indischen und arabischen und der späteren lateinischen Astrologie des Abendlandes; sie ist ausführlich gewürdigt von *Boll* 1, 413 ff., dazu noch *Gundel* 6, 87 ff.

Wesentlich geringere Bedeutung für die Geschichte der nach dem Abendland gewanderten orientalischen Sternbilder hat *Asklepiades von Myrlea;* von ihm ist ebenfalls die *Sphaera Barbarica* ausgenutzt worden. Aber davon sind nur einige Reste erhalten, in denen neben den bekannten griechischen Bildern auch eine Anzahl orientalischer Bilder zu Augenblicksentscheidungen oder wohl besser zu Amulettzwecken aufgeführt werden, s. *Boll* 1, 543 ff. und *Catal.* 5. 1, 187 ff. Von der Darstellung der Sphaera Barbarica durch *Nigidius* ist nur ein einziges Fragment erhalten, Näheres *Boll* 1, 187 f. und *Gundel* 5, 139, 8.

Von N e u b i l d u n g e n sind aus dem 5. Jahrh. v. Chr. die Bezeichnung der beiden Bärinnen als die Hände der Rhea, der Pleiaden als die Leier der Musen und der Planeten als die Hunde der Persephone zu nennen. Sie werden dem *Pythagoras* zugeschrieben von *Porphyr. Vita Pythag.* 41. Er soll auch nach *Numenios* bei *Procl. in remp.* 2 p. 129, 25 *Kr.* die Milchstraße δι' ἀπορρήτων Hades und Seelenort genannt haben Dazu gehört wohl auch am südlichen Himmel 'der Grenzstein des strahlenden Zeus', der nach *Heraklit* der Bärin gegenübersteht (*Diels Fragm. d. Vors.* 12 B 120, 3 ff. Vielleicht hängt damit das Sternbild *Terminus* der *hermet*ischen Texte zusammen, vgl. *Gundel* 5, 269 f.). Ende des 5. Jahrh. v. Chr. setzt das Bestreben ein, mehrere Sternbildgruppen in den Mythenzyklus einer bestimmten Gottheit — Zeus, Hera, Artemis, Dionysos u. a., oder eines Heros unterzubringen, so bevorzugt z. B. *Panyasis* die Heraklesmythen. Spätere, wie etwa *Hegesianax,* stellen mehrere Gestirne zu Theseus, so bezeichnen sie den Kranz als den Kranz, den Ariadne von Theseus empfing, die Lyra ist die Leier des Theseus, und Engonasin wird als Theseus selbst gedeutet.

Diese Umdeutungen und Neuerungen haben sich ebensowenig durchgesetzt wie die Umnennungen der traditionellen Bilder, welche christliche Fanatiker versuchten. Wir erfahren von *Hippolytos ref.* 4, 48 p. 71—74 *We.,* daß diese haeretischen Astrotheosophen die tierartigen Sternbilder und darunter auch die des Zodiakus als die Urbilder aller irdischen Lebewesen bezeichneten. Engonasin und auch Kepheus ist Adam, die beiden Bärinnen sind die Urschöpfung und Welterneuerung durch Christus. Kassiopeia wird zur Eva, Perseus ist der Logos, und Ketos ist die Schlange des Paradieses. Außerdem stellten *Eucherius, Gregor von Tours, Isidorus* und *Rhabanus Maurus* andere Allegorien und Gestalten der christlichen Religion an Stelle der vulgären Namen und Bilder (Belege bei *Gundel* 3, 76 f.). Die Priscillianisten verdrängten die Tierkreisbilder durch die zwölf Patriarchen, wie wir denn später auf Sarkophagen die zwölf Apostel und in astrologischen Texten christliche Schutzheilige vorfinden, *Catal.* 4, 158 ff.; 10, 100 ff., 171. 211 ff.; 12, 176, 11 ff., *K. Dieterich, Angelos* 1 (1925) 13 und 2 (1926) 72 und *Gundel, Mélanges Cumont* 1, 233 f.

Dazu kommen die zahlreichen Texte der Astromagie, in denen neben die vulgären Astralwesen Engel, Erzengel und Götter fremder Religionen treten. Am abenteuerlichsten sind diese Kombinationen im *Testamentum Salomonis;* hier sind die alten Götter der Sternreligion zu durchweg bösen Wesen degradiert und stehen unter der absoluten Macht biblischer Gestalten. Ins Endlose vermehrt sich diese Art der Umänderung der antiken Himmelsmächte durch die Geheimnamen, mit denen sie in der Zauberliteratur ausgestattet werden; an Stelle der herkömmlichen Namen tritt ein groteskes Durcheinander; am schlimmsten steht es in dieser Hinsicht mit den Namen und Bildern der Dekane, der Tierkreisbilder und der Planeten (dazu *Gundel* 6, 37. 77 ff.).

V. Geschichte der Typen; das bildliche Erfassen der Sternbilder auf Globen, Planisphären, Hemisphären und in Einzelbildern.

Die ältesten Darstellungen des gestirnten Himmels, der auffallendsten Sternbilder Orion, Sirius, Großer Bär und der Dekane stammen aus Ägypten; sie finden sich auf den Särgen von Siut (Ende des 3. Jahrtausends v. Chr.), dann folgen mit weiteren Sternbildern die astronomischen Deckengemälde im Grabe Senmuts (um 1500 v. Chr.) und die der Königsgräber von Theben (s. die Abb. bei *Gundel* 5, 1 ff. und die Literaturnachweise von *Schott* ebd. 1 und 7 ff.). In Griechenland dürften Sternbilder auf Gebrauchsgegenständen, Schilden, Vasen, Bechern und vielleicht auch auf Gemmen schon früh dargestellt gewesen sein. Die erste Erwähnung findet sich bei *Homer, Il.* 18, 484 ff.: auf dem Schild des Achilleus sind die Gestirne insgesamt, die den Himmel umkränzen, nämlich die Pleiaden, Hyaden, Orion und die nach ihm spähende Bärin dargestellt, die man auch Wagen nennt. Aus den Worten: *τὰ τείρεα πάντα τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται* hat *Finsler, Homer* 1² (1913), 76 geschlossen, daß bereits um diese Zeit der Tierkreis bekannt und dargestellt war. Auch antike Künstler haben die *Homer*stelle bereits im Sinne von *Finsler* aufgefaßt und auf dem Schild des Achilleus die zwölf Tierkreisbilder dargestellt (s. *Cumont* 1052). Daß wir aber mit der Ikonographie der Tierkreisbilder nicht in so hohe Zeit hinaufgehen dürfen, zeigen die glaubwürdigen Nachrichten, daß erst Ende des 6. vorchr. Jahrh. seine Bilder festgelegt wurden. Dann kommt die Darstellung der Pleiaden auf dem Becher des Nestor, die Darstellung der Argo, des Stiers und des Pegasus auf den Vasen Ende des 6. Jahrh. s. o. II A u. B. Ein dem Anakreon zugeschriebenes Gedicht (4) lehnt es ab, daß ihm Hephaistos auf seinem Becher Sternbilder darstelle, den Wagen oder Orion oder die Pleiaden oder Bootes (3, 7 ff. *Preis*).

Später ist besonders die ornamentale Verwendung der Zodiakalbilder beliebt auf Herrschermänteln, Hüten, den Gewändern der Mysterienreligionen und auch auf Speiseschüsseln u. ä.

Zu funeralen Zwecken werden Sternbilder in der älteren Zeit kaum verwertet, sie werden zunächst wohl lediglich als Schmuck angebracht gewesen sein. Ob die Tholoi mit Sternbildern geschmückt waren, ist unerweislich, wohl aber möglich; das Prytaneion in Athen soll nach *Svoronos, Numism. Zeitschr.* N. F. 15 (1922) 119 ff. auf der Kuppel den Sternhimmel auf Grund der Beobachtungen Metons gehabt haben; das ist aber keine positiv nachweisbare Behauptung, s. *E. Fiechter, Tholos, RE.* 6 A 312. Um dieselbe Zeit kennt *Euripides* wohl durch Augenschein den Peplos (Himmelsmantel?), der im Heiligtum des Apollon als Weihgeschenk des Herakles aus der Amazonenbeute gezeigt wurde, und läßt ihn von Ion als Dach seines Zeltes anbringen. Darauf ist zu sehen der verkörperte, männlich gedachte Uranos, der die Gestirne im Kreis des Äthers sammelt, der Sonnengott auf seinem Gespann, Hesperos, Nyx und ihr Gespann, sie ist ebenfalls von Gestirnen begleitet; dann erwähnt der Dichter die Darstellung der Pleias, des schwerttragenden Orion, der Bärin, die die Teile des Schwanzes am „aus Gold gearbeiteten" Pol dreht. Außerdem sieht man den Vollmond, die Hyaden und die Morgenröte, welche die Gestirne verfolgt (*Eur. Ion* 1146 f.).

In den folgenden Jahrhunderten fehlen Denkmäler und literarische Nachrichten über solche nahezu völlig. Auf Bruchstücken aus Pergamon, die vielleicht zu einem Altar gehörten, sind Adler, Widder, Stier und Skorpion dargestellt (*Altert. v. Pergam.* 7, 2. 303). *Robert, Herm.* 46 (1911) 226 ff., 243 f. glaubte auf dem großen Altar von Pergamon außer den Lichtgottheiten noch erkennen zu können: Engonasin, Orion, die Jungfrau, Arkas, Hydra mit dem Raben und Becher, Ophiuchos (oder seine Schlange), Heniochos (vielleicht mit Capella), Kallisto und wohl auch Stier, Löwe und Ketos. Diese Sternbilder gruppieren sich um die Nyx und ihre Töchter, die drei Moiren, und füllen fast die ganze Nordseite; dazu die Kontroversen und teilweisen Zustimmungen von *v. Salis, Der Altar von Pergamon* 1912, 84, und die Führer durch das Pergamonmuseum. Von sakralen Kuppelbauten dürfte der Tempel der Vesta nach *Ovid. Fast.* 6, 265 ff. den Himmel und die Gestirne gehabt haben; die Kuppel des Pantheon bezeichnet *Cass. Dion* 52, 27 als ein „Gleichnis des Himmels"; wahrscheinlich waren die Kasetten blau bemalt und mit goldenen Sternen geschmückt. Neros Speisezimmer und der Kuppelraum im Palast des sternfürchtigen Domitian waren nach *Sueton, Nero* 31 und *Martial.* 7, 56 mit dem gestirnten Himmel und den Sternbildern geschmückt. Septimius Severus hatte seine Genitur nach *Cass. Dio* 76, 11 an die Decke seines Prätoriums malen lassen; man wird die Darstellungen der Horoskope in Dendera und Athribis dabei als Vorbilder heranziehen können (s. die Abb. bei *Gundel* 6, Taf. 10 ff.). Von Profanbauten waren gelegentlich die Thermen und einzelne Zimmer reicher Römer mit Sternbildern geschmückt (vgl. *Joh. von Gaza* 1, 187 ff., S. 143 *Friedl.* und *Petron.* c. 30). Wahrscheinlich war auch der Tempel der Agathe Tyche in Delos (2. Jh. v. Chr.) nach dem Inventarium mit Sternbildern bemalt, vgl. *Rousset, Delos* (1916) 246, 7 (Vermutung von Cumont, brieflich.)

Der feststehende Himmelsglobus mit den Sternbilderfiguren geht wohl ins 6. Jahrh. zurück. Außer Atlas, Musaios und anderen sagenhaften Gestalten werden *Anaximander* und *Thales* als dessen Erfinder genannt (*Cic. rep.* 1, 22). Ob sie nun Bilder, Umrißlinien oder nur Sternsymbole gaben, ist unbekannt. *Eudoxos* hat den Globus des Thales *astris, quae caelo inhaererent*, versehen. Aus *Arat* und *Hipparch* können wir die Bilder auf dem Globus des Eudoxos rekonstruieren. Daß *Eudoxos* der Erfinder der Sphaera solida ist (*Anon.* 318, 23 *M.*), entspricht nicht den Tatsachen, sondern er hat auch hier das Vorhandene übernommen, eine eigene neue Gestaltung der ihm vorliegenden Bilder und ihrer charakteristischen Attribute hat er nicht gegeben, ebenso auch nicht eine Umgruppierung oder eine Neueinteilung. Auf ihn geht aber die Einteilung des Globus in die fünf Parallelkreise und die Kolure, sowie die Aufzählung der Bilder nach diesen Kreisen zurück; vgl. *Hipparch.* 132, 11 und 19 *Man.* und *Rehm, Kykloi, RE.* 11, 2324. Die Ekliptik, ihre zwölf Teile und ihre Sternbilder waren ebenfalls angegeben. Die Bilder der Perseusgruppe, Orion, Bootes, Heniochos u. a. dürften durch ihre typischen Attribute und Haltungen gekennzeichnet gewesen sein. Die meisten übrigen Sternbilder zeigten wohl das durch den Namen bezeichnete Lebewesen oder den Gegenstand. Diese Bilder sind von oben, außerhalb der Himmelskugel gesehen; sie blicken hinein in die Welt des Lebens nach der im Mittelpunkt gelagerten unsichtbaren Erde, wenden also dem Betrachter den Rücken zu. Dadurch sind eine Reihe von Schwierigkeiten für die Beschreibungen des gestirnten Himmels und die darstellenden Künstler entstanden; denn es verschieben sich die Begriffe rechts und links, des Gesichtes, des Profils oder Halbprofils, je nachdem man die Sterne und ihre Bilder nun vom Zentrum in Vorderansicht oder von der jenseitigen Oberfläche der Himmelskugel in Rückenansicht beschreibt; Näheres *Maaß, Comm. in Arat. LXII, Boll* 1, 383, 1, *Zinner* 128, *Gürkoff* 56 ff.

Die rein wissenschaftlichen Globen (aus Holz nach *Achill.* 62, 13 *M.*) legen auf die künstlerische Ausgestaltung der Bilder keinen Wert. Sie betonen lediglich die Umrisse; diese werden auf der nachtblauen Himmelskugel in charakteristischen, aber nicht aufdringlichen Linien angedeutet, die Sterne selbst nach Größe und Farbe durch gelbe und rote Scheiben gekennzeichnet; darüber orientiert *Ptolemaios synt.* VIII c. 3. Die Milchstraße soll nach den Positionen, den Alignements, den Dichtigkeitsverhältnissen und Lücken aufgetragen werden. Von den weiteren astronomischen technischen Vorrichtungen kann hier abgesehen werden; nur mag noch erwähnt werden, daß Sirius be-

sonders als Orientierungsstern hervorgehoben wird. — Die Vorschriften des *Ptolemaios* bildeten die Grundlage für die Globen im Unterricht und zu wissenschaftlichen Zwecken. Daß sie auch zum Studium *Arats* verwendet wurden, zeigt der Byzantiner *Leontios,* der verlangt, daß man einen speziellen *Arat*globus anfertigen soll, der den Erfordernissen des Gedichtes hinsichtlich der Sterngruppierungen und der Feststellung der Auf- und Untergänge gerecht werden soll; das Auftragen der Milchstraße lehnt er ebenso wie die zu starke astronomische Genauigkeit ab (562, 11 ff. *M.* und *Schlachter-Gisinger, Der Globus* 25).

Das leitet über zu den Pracht- und zu den Populargloben. Sie legen den Hauptwert auf die Herausarbeitung der Bilder; nicht die Astrothesie an sich, sondern die in den Sterngruppen erschauten Wesen sollen plastisch erfaßt oder in Farben aufgetragen werden. Auch der Globus des Astrologen (schon von *Propert.* 4, 1, 75 f. erwähnt) bedarf nicht so sehr der wissenschaftlichen Exaktheit; für ihn kommen vielmehr astralmythische und astrologische Gegebenheiten in Frage, z. B. die Eintragung der Dekanbilder, der planetarischen Prosopa, der Häuser u. a. m. Das Material ist kostbarer als das des einfachen wissenschaftlichen Globus. Viel bewundert war der Prachtglobus des Archimedes, den Marcellus nach der Erstürmung von Syrakus im Tempel der Virtus in Rom hatte aufstellen lassen; er selbst hatte aus der ganzen Beute der Stadt sich einen anderen, wesentlich einfacheren Globus des Archimedes ausgewählt und in seinem Hause aufgestellt (*Cic. rep.* 1, 21). Der erstgenannte war vermutlich aus Bronze, die Sternbilder dürften entweder reliefartig aufgetragen oder in eingelegter Arbeit ausgeführt gewesen sein. Ein ähnlicher Prachtglobus wird die Sphäre des Billaros gewesen sein, welche nach *Strabo* 12, 3, 11 Lucullus aus Sinope nach Rom brachte. Weiter wurde als Material auch Marmor verwendet, selbst gläserne Himmelskugeln treffen wir in der Hand von Astrologen; diese Prachtkugeln repräsentierten einen beträchtlichen Wert durch das Material und die künstlerische Ausgestaltung (s. *Schlachter-Gisinger,* a. a. O. 32 ff.). Das wertvollste Dokument dieser Art ist der sog. *Atlas Farnese*, der wohl als Prunkstück eine Bibliothek geziert haben mag und aus der Zeit des Augustus stammen dürfte; das zeigt der *Thronus Caesaris.* Der Hauptwert ist auf die künstlerische Herausarbeitung der Sternbilder und ihre Gruppierung gelegt. Von astronomischen Gegebenheiten sind die Parallelkreise, der Zodiakus als breites Band und die Kolure besonders herausgearbeitet; vorzüglich abgebildet von *Thiele*, Taf. II—VI, und in den Einzelheiten gewürdigt ebd. Kap. II; dazu *Schlachter Gisinger* 42 und *Gürkoff* 56; zu den Resten sonstiger antiker Globen s. *Thiele* 42 ff., 171 und *Schlachter-Gisinger* 43 ff.

Die Nachwirkung des astronomischen Globus des Ptolemaios ist in der Kuppel von Quṣayr ʿAmra zu erkennen (ausführlich behandelt von *A. Beer* bei *Saxl* 4, 296 ff.) und noch weit später in der Sagrestia Vecchia von

S. Lorenzo und in der Apsis der Pazzi-Kapelle in Florenz (s. *A. Warburg*, *Eine astronomische Himmelsdarstellung in der alten Sakristei von S. Lorenzo in Florenz, Gesammelte Schrift.* I (1932) 169 ff., Taf. XXIV und *Saxl,* ebd. 367. Der *Arat*globus, der mehr das mythologische Bild betont, mag als Vorbild für die Ausmalung des Sternhimmels im Schlafgemach der Komtesse Adela von Blois gedient haben, beschrieben von *Baudri Abbas* (s. *Comm. in Arat. rell.* p. 609 ff. *M.*). Dagegen stehen die Sternbilder der Farnesina ganz im Banne der astrologischen Weltanschauung, Näheres bei *Saxl* 5, 2 Fig. 1 ff.

Nach den Himmelsgloben kommt in der Gesamterfassung der Sternbilder die nächstgrößte Bedeutung den Planisphären zu. Sie dürften sich aus den orientalischen Auffassungen des Himmels als Dach und als schildartiges Gewölbe entwickelt haben und stellen eine ältere Auffassung des gestirnten Himmels dar, da die zu weit nach Süden liegenden Sternbilder nicht in Frage kommen. Die Dekane schließen das Gewölbe rund herum ab. Eines der ältesten Denkmäler dieser Art ist der runde Tierkreis von Athen (abgeb. bei *Gundel* 6, Taf. 13, dazu 189 ff.); er geht auf ein verlorenes älteres Vorbild zurück, ebenso wie der sog. runde Tierkreis von Dendera. Beide geben in der erdrückenden Mehrzahl ägyptische Sternbilder. Vielleicht hat Eudoxos bereits diese Art von Darstellung des gestirnten Himmels gekannt (vgl. *v. Wilamowitz, Hell. Dichtung* I, 202, dagegen *Schlachter-Gisinger*, a. a. O. 16, 8 und 109 zu S. 18, 1). Noch höher hinauf geht *Diels*, *Antike Technik*[2] 10, der bereits für *Anaximander* eine Himmelskarte postuliert. Erhalten ist aus dem Altertum keine Darstellung dieser Art. Am nächsten dürfte ihnen das Bruchstück der astronomischen Bronzescheibe von Salzburg stehen, das Tierkreisbilder und Gestirne der nördlichen Halbkugel enthält (s. *Diels*, a. a. O. 213 f. u. *Saxl* 2, 25). Es ist anzunehmen, daß die *Arat*ausgaben mit einer solchen aufgerollten Globushaut versehen waren; davon dürfte ein ganz ferner, barbarisch entarteter Ausläufer die *Baseler Sternkarte im Cod. Basil. A. N. IV 18* aus dem 8. Jahrb. sein, die *Maaß* seiner *Arat*ausgabe beigegeben hat. Auch den lateinischen *Arat*übersetzungen ist gelegentlich eine solche Gesamtübersicht beigegeben; am besten ist noch das Planisphär des *Cod. Phill.* 1830 (s. die Abb. bei *Thiele* 164, *Schlachter-Gisinger*, a. a. O. Taf. 12 und *Saxl* 2, 32, Abb. 15). Am nächsten den hellenistischen Darstellungen steht das Planisphär, das der Catasterismen-Epitome des *Vatic. Gr.* 1087 beigegeben ist (s. Abb. 4; zu den grotesken Widersprüchen, die sich aus der Vermengung der Auffassung der Vorder- und Rückenansicht ergeben, vgl. *A. Baumgartner, Zur Gesch u. Lit. d. Griech. Sternb.*, Basel 1904, 38 und *Gürkoff* 57). Ein bis jetzt kaum beachtetes Planisphär der Kaiserzeit (2./3. Jh. n. Chr.) enthält der hochinteressante *Cod. Harl.* 647 (IX. s., s. u. S. 1055).

Außerdem werden die Bilder des Globus auf den Hemisphären teils in Farben auf blauem Untergrund teils in Federzeichnungen wider-

gegeben. Auch hierfür mögen ägyptische Vorbilder maßgebend gewesen und durch griechische oder auch arabische und koptische Handschriften dem Abendland bekannt geworden sein. Sie sind verloren; nur *Athanasius Kircher, Oedip. Aegypt.* 2 (Rom 1653) 206 f. veröffentlichte zwei Hemisphärenbilder, die mit den aus den ägyptischen Planisphären bekannten Sternbildern ganz auffallende Ähnlichkeiten aufweisen. Leider sind wir auch heute noch ganz im Ungewissen über seine Quelle Schatta und die Originale selbst (s. *Boll* 1, 451 ff.). Die ältesten Hemisphären im *cod. Vatican. Gr.* 1291 fol. 2 v. u. 4 v., publiziert von *Boll*, *Sitz.-Ber. Akad. München, phil.-hist. Kl.* 1899, 119 ff., dürften auf das dritte nachchr. Jahrh. zurückgehen. Sie teilen wie alle anderen Hemisphären den Globus nicht durch den Äquator, sondern durch die Kolure der Äquinoktien. Die Pole rücken somit aus dem Mittelpunkt nach der Peripherie. Der Untergrund ist dunkelblau, die Sterne sind auf die Bilder, welche in groben Umrissen durch weiße Farbe angedeutet sind, als weiße Punkte aufgesetzt; die Kolure und Parallelkreise sind in goldenen Farben aufgetragen. Die Darstellung folgt genau den Anweisungen des *Ptolemaios* über die Anfertigung des Himmelsglobus. Leider sind die Abbildungen dieser illustrierten Prachthandschrift der astronomischen Tafeln des *Ptolemaios* sowohl in *Boll*'s Wiedergabe als auch in den mir vorliegenden Photos so stark zerstört, daß sich eine Wiedergabe nicht lohnt. Zahlreicher sind die Hemisphären, welche zur Illustration der Katasterismen und besonders der *Aratea* dienen. Auf direkte antike Vorbilder gehen wohl die Hemisphären des *cod. Vatican. Gr.* 1087 zurück (dazu *Rehm* 2, II und ders. *Sitz.-Ber. Akad. München* 1916, 3. Abh., 39, Abb. 3 und 4 und oben Abb. 5 u. 6). Aus der Karolingerzeit stammen die beiden Hemisphären des Dresdener *Hygincodex* Dc. 183 fol. 8 v., womit die Zeichnung im *Paris. Lat.* 1614 fol. 81 übereinstimmt, vgl. *Windisch* 12 und *Cumont, Astrologica, Revue Arch.* 1916, 12 Fig. 4; dazu kommt noch die Zeichnung der 2 Kreisschemata des *Cod. Sang.* 902, veröffentlicht von *Saxl* 2, 22, Abb. 6. Dann möchte ich hier auf die bis jetzt nicht beachtete schöne farbige Darstellung der nördlichen und südlichen Hemisphäre im *Regin. Lat.* 1324 fol. 23 v. aufmerksam machen. — Eine interessante mathematisch-lineare kartographische Wiedergabe der nördlichen Halbkugel, welche leider nur einige Sternbilder durch das Gradnetz bestimmt, und eine weitere geometrische Aufteilung der Sternbilder beider Halbkugeln bespricht und publiziert *Saxl* 2, 23 f., Abb. 7, ferner 25 und Taf. IX f.

Neben der vollständigen Wiedergabe des gestirnten Himmels gibt es noch bildliche Darstellungen größerer Gruppen, die in Religion, Mythos oder Sterndeutung eine besondere Bedeutung genießen. Eines der ältesten Beispiele dieser Art ist die Gruppe des Kleinen und Großen Bären mit der Schlange auf dem Skaraboid in Paris (s. o. S. 878). Später werden diese drei Sternbilder als Repräsentanten des Nordhimmels mit den in drei konzentrischen Kreisen dargestellten zwölf Tieren der Dodekaoros, den zweimal auftretenden Bildern des Tierkreises, den 36 Dekangöttern und deren Planetenherren dargestellt auf der berühmten *Tabula Bianchini*; diese mag wohl das kostbare Würfelbrett eines Astrologen gewesen sein und entspricht dem Instrument, durch welches Nektanebos das Schicksal bestimmte (s. *Gundel* bei *Boll* 3, 191 ff. und die Abb. bei *Gundel* 6, Taf. 16 f.). Zwei ägyptische Horoskopdarstellungen s. bei *Gundel* 6, Taf. 12. Dazu kommen die im Mittelalter besonders beliebten Darstellungen der mit den einzelnen Tierkreisbildern, ihren Dritteln oder auch ihren einzelnen dreißig Grad heraufkommenden außerzodiakalen Sternbilder und ihrer Einzelpartien. Sie finden sich hauptsächlich in den von *Teukros dem Babylonier* abhängigen astrologischen Texten; vgl. *Boll* 1, 430 ff. und *Gundel* 6, 175 ff., Taf. 18—24).

Weitere Gruppen nehmen nur die D e k a n g ö t t e r oder die Z o d i a k a l b i l d e r als Vertreter der himmlischen Mächte heraus. Eine isolierte Bilderfolge der 36 Dekane allein ist aus dem Altertum nicht erhalten. Daß es aber in den *hermet*ischen Geheimbüchern solche gegeben hat, beweisen die Texte, die jedesmal am Schlusse der Beschreibung eines Dekans oder auch am Anfang sagen: dieser hat die unten folgende Gestalt. Dagegen sind uns aus dem ausgehenden Mittelalter neben den beschreibenden Texten eine ganze Anzahl von Dekandarstellungen erhalten; die berühmteste findet sich im Palazzo Schifanoja in Ferrara (dazu und zu den Bilderserien der illustrierten Handschriften s. *Gundel* 6, 97 ff., 184 ff. und Taf. 25—32).

Dagegen ist die Zahl der Darstellungen der zwölf T i e r k r e i s g ö t t e r aus dem Altertum ganz außerordentlich groß und beweist, daß man diesen Göttern neben den Planeten im Abendland die größte Bedeutung beimaß. Unentbehrlich ist auch heute noch die Monographie von *Gädechens, Der marmorne Himmelsglobus ... zu Arolsen* (s. o. 935), der ein wertvolles Material auf Globen, die nur den Zodiakus enthalten, auf Mosaiken, Lampen, Münzen, Pasten, Ringen und Schüsseln aufführt (45), eine genaue Typologie der einzelnen Bilder gibt (16 ff.) und die einzelnen Götter, Heroen, Kaiser und Verstorbenen nachweist, welche mit, in oder neben dem Zodiakus als dessen Herren dargestellt werden (11 ff. und 36 ff.). Außer den Darlegungen von *Thiele* 42 ff., 57 ff. gibt besonders *Cumont* 1051 ff. die wichtigsten Darstellungen des Tierkreises auf astronomischen, astrologischen, kalendarischen und religiösen Monumenten, betrachtet seine Repräsentation in der christlichen Epoche, in der Magie, Astralmythologie und die rein dekorativen Zodiaci. Zum Schlusse (1060 ff.) kennzeichnet *Cumont* die verschiedenen Typen, die Charaktere und Einflüsse der einzelnen Tierkreisgötter. Seitdem ist eine Reihe weiterer Tierkreise bekannt geworden, sie sind in den Katalogen der verschiedenen Museen, der Münzen- und Gemmensammlungen leicht anzufinden; vgl. außerdem noch besonders die neuesten Bände von *Espé-*

randieu, Recueil géneral des Bas-rcliefs de la Gaule Romaine, Jos. Vogt, Die alexandrinischen Münzen 1 (1924) 71 und 114 ff. (die astrologischen Münztypen des Kaisers Pius), *Gundel* 2, 17 f., 112 und 138, wo weitere Literatur über antike, orientalische und ostasiatische Tierkreisdarstellungen aufgeführt ist. Dazu ist noch *L. Deubner, Attische Feste* 1932, 248 ff. u. Taf. 34 bis 40 (Kalenderfries von Eleutherios) zu nennen. Über den Zodiakus des Marmordiskus von Brindisi und des Beltempels von Palmyra ist die Literatur o. II B angeführt. Von späteren Darstellungen sei das Weltbild-Mosaik der Sophienkirche in Konstantinopel genannt, das *Unger, Forsch. u. Fortschr.* 11 (1935) 444 ff. auf das Jahr 553 datiert. Dort hatte Konstantin die Statuen der Sonne, der Venus, des Arcturus und der zwölf Tierkreisbilder aufstellen lassen, (*Scriptor. orig. Constantinopol.* 26, 5 *Preger* und dazu *Cumont* 1060, 7).

Während die Monumente und die Beschreibungen antiker Denkmäler des Zodiacus in das vierte vorchristliche Jahrh. zurückführen, sind die Vorbilder seiner Darstellungen in den Handschriften des Altertums verloren. Auf eine Vorlage des dritten nachchristlichen Jahrhunderts dürfte der Zodiakus des *Vatic. Gr.* 1291 (s. IX. fol. 9 v.) zurückgehen (veröffentlicht von *Boll, Sitz.-Ber. Akad. München* 1899, 126 ff.); es ist eines der interessantesten Beispiele antiker Buchmalerei und stellt außer dem in den Mittelpunkt gestellten Sonnengott auf seiner Quadriga die zwölf Stunden, die zwölf Monate und die zwölf Tierkreisgötter dar. Eine auf antiken Vorbildern fußende Darstellung des Zodiakus enthält der wesentlich spätere *Cod. Vatic. Gr.* 1087 fol. 302 r. (s. o. Abb. 13). Viel späteren Datums sind die Vorlagen der zahlreichen Tierkreise der illuminierten lateinischen Handschriften; diese erhalten eine fast unerwünschte Bereicherung durch die zahllosen Bilder des kosmischen Zodiakalgottes, des Tierkreiszeichen- und des Aderlaßmannes (die Literatur gibt *Gundel* bei *Boll* 3, 135 ff., dazu Taf. X f., ferner *Gundel* 2, 64 und das Titelbild bei *Gundel* 4). — Endlich ist noch zu gedenken der bekannten Symbole und Deutzeichen der Tierkreisbilder ♈ ♉ ♊ usw. Auch sie haben ihre lange Geschichte und gehen in den Anfängen auf ägyptische Hieroglyphen, auf hellenistische Abkürzungen und Bildzeichen zurück, vgl. *Gundel, Die Symbole der Planeten und der Tierkreiszeichen, Die Sterne* 13 (1933) 92 ff.

Bei den Darstellungen e i n z e l n e r S t e r n b i l d e r ist einmal das Material zu sichten, das ohne Textbeschreibung erhalten ist. Dahin gehören als älteste Beispiele die Bilder der Argo, des Stiers und des Pegasus auf den Vasen (s. o. Abb. 14, zur Darstellung des Pegasus vgl. *A. B. Cook, Zeus* 2 (1925) 1017, Abb. 885), der drei Sternbilder Orion, Hund, Hase auf dem etruskischen Spiegel (abgeb. o. 3, 1026). Auf der aus späterer Zeit stammenden Zauberkugel von Athen finden sich Chnubis, Sirius, Prokyon, und Löwe neben dem Sonnengott (s. *Cumont* 1059). Dazu gesellen sich Bilder einzelner besonders hervorragender Gestirne auf Münzen, Amuletten, Armbändern und Gemmen, die eine geschlossene Behandlung verdienen: seit *A. F. Gori, Thesaurus gemmarum antiquarum astrigerarum* (3 Bände, Florenz 1750) ist das Problem nicht mehr mit dieser Fragestellung behandelt worden. Manches Material findet man bei *U. F. Kopp, Palaeographia critica,* 4 Bände, Mannheim 1817—1829 und bei *Ch. W. King, Handbook of engraved gems* [2], London 1885. Dazu kommen noch die neueren Funde von Bronzefiguren einzelner ägyptischer Sterngottheiten (s. o. 4, 653, 717, 724 und 1279) und die reich verzierten Bronzefigürchen der Tierkreisbilder, die als Angelhaken wohl reichen Fang sichern sollten (abgebildet von *Cumont* 1056, 7596). Besonders oft finden sich die Figürchen und Bilder der Dioskuren mit dem Stern auf dem Haupt, s. *B. A. Cook, Zeus* 1 (1914) 764 ff. und o. II. B. 3.,

Amulette mit Bildern von Sirius und Prokyon (als Schildembleme und Schildapotropäen), der Tierkreisbilder (bes. als Legionszeichen), der Dekangötter Chnubis, Sith u. a. behandelt: *W. Deonna, Anz. f. Schweiz. Alt.* N. F. 22 (1920) 95 ff., 173 ff. Bei Besprechung des Berliner Chnubisamulettes beachtet *A. Jacoby, Arch. f. Rel.-Wiss.* 28 (1930) auch andere Astralamulette, dazu vgl. noch *C. Bonner, Liturgical fragments on Gnostic amulets, Harv. Theol. Rev.* 25 (1932) 362 ff., *L. Borchardt, Ein gnost. Amulett, Zeitschr. f. äg. Spr.* 66, 49 und *Hopfner, Lithica, RE.* 13, 755 f., 760 ff., 765 ff. Es liegt auf der Hand, daß es im Altertum wie für die Dekanbilder so auch für die anderen Gestirne Listen gab, welche Gestalt, Material und die jeweilige Anwendung und Wirkung der zodiakalen und außerzodiakalen Sternbilder beschrieben. Die älteste derartige Liste geht wohl auf *Asklepiades von Myrlea* zurück (*Catal.* 5, 1, 188). Auf solchen Texten müssen die arabischen und mittelalterlichen Tabellen dieser Art fußen (s. *Gundel, Mélanges Cumont* 1 [1936] 247 f.). Von einzelnen Sternbildern wird im ausgehenden Altertum Herakles mit einem Stern gegen Gallenleiden und Perseus gegen Podagra empfohlen (s. *Heim, Jahrb. f. Phil. Suppl.* 19 (1893) 480 f.).

Darstellungen der E i n z e l b i l d e r muß es im Altertum bereits zu *Arat* und zu den *Katasterismen* gegeben haben (vgl. *Achill.* 80, 24 ff. *M.* und *Anon.* 329, 19 ff. *M.*). Am nächsten der antiken Bildtradition steht der *Vatic. Gr.* 1087, der außer der Planisphäre, den beiden Hemisphären und dem Zodiakus (s. o. Abb. 4 f. u. 14) die meisten Sternbilder fol. 300 v. bis 310 v. mit einigen Textstellen der Katasterismen enthält (s. *Rehm* 2, II ff. u. o. 878). Die Vorlage dürfte nach *Saxl* (brieflich) aus dem 9. Jahrh. stammen und direkt auf eine illustrierte Sternbilder-Hs. des Altertums ohne jeden orientalischen Einschlag zurückgehen. Am nächsten steht der okzidentalen Bildtradition trotz der erheblichen Umformungen die Handschriftenklasse, welche einen Sternbilder- und Sternkatalog enthält, von *Thiele* 157 als „Phillippicus-Klasse" bezeichnet (dazu *Saxl* 2, 159 ff.). Die in den weiteren zahlreichen illustrierten lateinischen *Arat*handschriften und den anderen astronomischen Codices vorhandenen Einzelbilder — *Hygin, Beda, Isidorus,* ferner die *Aratea* von *Cicero* und *Germa-*

nicus kommen vor allem in Betracht — hat *Saxl* 2, 164—215 nach ihren Variationen erfaßt. Hier liegt keine unmittelbare antike Bildtradition mehr vor. — Zum Schlusse sei noch die Spielerei erwähnt, daß alle Einzelbilder in ihren Umrißlinien durch den eingeschriebenen Text in dem *Cod. Harl.* 647 (IX. s.) wiedergegeben werden; sämtliche Bilder sind publiziert von *Y. Young Ottley, Archaeolog.* 26 (1836) 148—162 und verdienen eine eingehende Würdigung, da die Typen selbst auf römische Vorbilder des 2. oder 3. Jahrh. zurückgehen.

VI. Sternglaube.

§ 1. Astrometeorologie.

Der Naturmensch läßt alles, was droben ist, auf gleicher Höhe sein; Sterne, Wolken, Donner und Blitz, Regen und Schnee, Sturm und Wind, Hitze und Kälte sind beieinander und bedingen sich gegenseitig. Auch bei den Vorsokratikern ist Sternenwelt und Wolkenbereich noch nicht getrennt, die Meteorologie umfaßt beide Reiche und alles, was darin vorgeht und damit in Zusammenhang gesetzt wird. Erst *Aristoteles* scheidet die Astronomie und Meteorologie, gibt aber der Milchstraße, den Kometen und Sternschnuppen noch einen Rang unter den atmosphärischen und meteorologischen Phänomenen (vgl. *Capelle, Meteorologie, RE. Suppl.* 6, 316, 357 und *Rehm-Vogel, Exakte Wissensch., Einl. in die Altertumsw.* II, 5 [1933] 10). Doch hat der von *Pythagoreern, Plato, Aristoteles* und Späteren leidenschaftlich verteidigte Glaube an die Göttlichkeit der Gestirne durch das ganze Altertum hindurch auch in der Astrometeorologie ganz primitive Anschauungen neben den mehr akademisch gelehrten, astrophysikalischen, gesetzmäßigen Ausdrucksformen bestehen lassen.

Die primitive Naturerklärung stellt Gestirne und wichtige meteorologische Erscheinungen in inneren Zusammenhang und schreibt die letzteren dem impulsiven freien Handeln eines Sternwesens zu. Durch Tanzen, Stolpern, Pfeifen, Blasen, durch Werfen eines Gegenstandes, durch Aufstampfen der Sterngötter auf die Wolken oder das Meer werden die atmosphärischen Erscheinungen hervorgerufen. Auch ihre Gemütsbewegungen können Einfluß auf die Witterung ausüben. Der Sterngott kann ebenso droben am gestirnten Himmel, in den Wolken wie auf dem Meer und auf der Erde persönlich erscheinen und das Wetter machen. Diese primitiven Anschauungen sind das ganze Altertum hindurch im populären Sternglauben mit den Gestirnen verbunden gewesen. Am besten veranschaulicht Arcturus im *Rudens*prolog des *Plautus* diese naiven Vorstellungen; er tritt auf der Bühne wohl in der traditionellen Gestalt, wie ihn die Globusbilder darstellen, auf und verkündet, daß er das Schiff des Kupplers zerschmettert hat. Orion tritt auf das Meer, peitscht, mengt Land und Meer incinander, fesselt die Winterstürme los, zerschmettert die Schiffe oder wirft sie in Untiefen. Ähnliches hören wir auf Grabepigrammen auch von den anderen populären Sturmgestirnen, wozu vor allem Capella, die Böckchen, die Pleiaden und die Hyaden gehören (z. B. *Anthol. Gr.* VII 272 f., 395, 495). Im großen Bären sitzt die Nymphe Helike mit ihren feuchten Haaren und peitscht Schnee und Hagel und Kälte auf die Erde; demgemäß ist sie eine eisige, kalte, schneereiche Göttin. Heiße Gestirne wie etwa Sirius und Löwe blasen mit ihrem Atem Flammen auf die Erde, kochen die Früchte oder verzehren sie, spalten das Ackerland, trinken Bäche, Flüsse und Meere aus, saugen allen Lebewesen die Feuchtigkeit aus, so daß Fieber und Pest über die Menschen kommen. Auch die in den Sternbezirken hausenden Dämonenvölker treiben in Wind, Wolken, Regen und Meereswogen ihr Spiel. So stürzen die eisigen Nordwinde, die *phrenetici septemtrionum filii*, aus diesen zur Erde herab (*Varro sat. Men. fr.* 271 *Büch.*); andere entfesseln Stürme, Blitze und Donner, verursachen Erdbeben und sonstige schwere Erschütterungen der Erde. Die Verba agentia und die Epitheta, welche den Sterngöttern in dieser Hinsicht von Dichtern und Prosaikern beigelegt werden, sind ganz außerordentlich mannigfach: Näheres darüber findet man bei *Gundel* 1, 39 ff., 53 ff. u. ö., *Gundel* 3, 172 ff., einiges auch bei *Cartney, Class. Weekly* 20 (1926) 47 ff., 27 (1933) 11 ff., 25 ff. In der Astrologie werden besonders die Tierkreisbilder und die Planeten nach ihrer spezifisch meteorologischen Wirkung sondiert; aber auch den Dekanen, den Bezirken und den einzelnen Graden wird eine bestimmte Wirkung auf die Atmosphäre zugeschrieben (vgl. *Gundel* 5, 283 ff., 6, 126, 266 ff., 305 ff. und *Röhr, Beiträge z. ant. Astrometeorologie, Philol.* 83 [1928] 259 ff.).

Es ist begreiflich, daß der Mensch die unheilvollen Wirkungen der gefürchteten Wettergestirne durch Abwehrmaßregeln fernzuhalten sucht. Waffentanz und Prozessionen, Amulette und Statuen, Opfer und Gebet spielen dabei eine große Rolle. Sie sind uns besonders für Sirius, Arkturus, Orion, für die Pleiaden und Hyaden, die Dekane, die Tierkreisbilder und die Planeten bekannt (s. o. II. A. ff. und *Gundel* 3, 179 ff., 201 ff. und *Gundel* 6, 305 ff.).

Die mehr rationalistisch eingestellte Sternbeobachtung nimmt den Gestirnen das persönliche Eingreifen und läßt in physikalisch-dynamischen Formen mechanisch die Witterung von der Sternenwelt gestaltet werden. Die Phasen, d. h. die Auf- und Untergänge der Gestirne sind nur die Zeichen, nicht die Ursache des Wetterumschlages. Der ganze Widerspruch dieser Anschauungen, den besonders treffend *Geminos* c. 17 auseinanderlegt, hat das ganze Altertum hindurch bestanden. Die Philosophen, welche vom 6. Jahrh. v. Chr. an die Registrierung der Phasen der Wetter- und Seemannsgestirne vornahmen, galten als bewundernswerte, gottbegnadete Männer, die nur durch göttliche Eingebung soweit in die Geheimnisse der Gestirnwelt vordringen konnten, daß sie die mit den Gestirnen verknüpften Episemasien erkannten und auf den Steckkalendern aufzeichneten (*Vitruv.* 9, 6, 3). Das steht auf gleicher Linie mit dem alten Glauben, daß Prometheus und andere Heroen den Menschen das Geheimnis der von den Sternphasen abhängigen Epise-

masien mitgeteilt haben (*Aeschyl. Prom.* 454 ff., dazu *E. Pfeiffer* 9 ff.). Die Legende gestaltet sie zu Wundermännern und Propheten, die nur in ihrem lauteren Sinn zu edel waren, um diese göttlichen Erkenntnisse materiell auszuwerten. Den Beweis dafür erbrachten nach der späteren Philosophenlegende *Thales*, *Demokrit*, *Anaxagoras* u. a., die die Wahrheit ihres Wissens den Mitbürgern dadurch bewiesen, daß sie aus ihren Beobachtungen der Pleiaden eine Mißernte oder einen harten Winter voraussahen und durch geschickte Spekulation Kapital schlugen (*Aristot. pol. A.* 11, 1259 a 6 ff., *Plin. n. h.* 18, 273, *E. Pfeiffer* 95 ff.).

Von Philosophen und Astronomen haben besonders *Demokrit* und *Euktemon* die Ergebnisse der eigenen Beobachtung mit alten Seemanns- und Bauernregeln verbunden. Ihnen folgt in langer Reihe eine ungezählte Menge von Männern, die in verschiedenen Zonen, Ländern und Städten auf hochgelegenen Sternwarten, oft im Auftrage ihrer Stadt und deren Regenten, genau die Daten der Sternauf- und Untergänge am Abend- und am Morgenhimmel und die atmosphärischen Begleiterscheinungen buchten und sie zu Wetterregeln formten. Ausführliche Verzeichnisse dieser Astronomen geben *Plinius n. h.* 18, 211 ff., *Vitruv.* 9, 6, 3, *Ptolemaios Apparit.* = *oper. astr. min.* 66, 23, *Heib.* und aus *Ptolemaios* der *Anonym. v. J. 379, Catal.* 5, 1, 205, 1 ff. Die Späteren haben das traditionelle Gut der alten Kalenderschreiber als apodiktische Wahrheit übernommen. Dabei bleiben die alten Volksgestirne und werden noch durch andere Merkgestirne und auch Einzelsterne ergänzt; dadurch werden möglichst viele Wetterprognosen für die 365 Tage des Jahres gewonnen. So kamen die *Parapegmata* zustande (dazu *H. Diels, Antike Technik*[3] (1924) 5 ff., *Schiaparelli, Sui Parapegmi o Calendari astrometeorologici degli antichi, Scritti* I 2 (1925), 235 ff., *Rehm-Vogel, Exakte Wissensch.*, a. a. O. 10, 13 und *Goeßler, Ein römischer Steckkalender aus Rottweil, Germania* 12 (1928) 7, 169 f. und *ders., Ein gallo-röm. Steckkal., Forsch. u. Fortschr.* 5 (1929) 1 ff.

Neben den monumentalen Steckkalendern entwickelten sich die gelehrten astronomischen Kalender, die möglichst viele Sternbilder und auch Einzelsterne, deren Phaseis und Episemasien heranzogen. Später verwarfen einige Astronomen die Beobachtung der großen Sternbezirke, mit denen die Popularastronomie arbeitete, und zogen nur die bekannteren großen Einzelsterne heran; der bekannteste ist der Kalender des *Antiochos* (ed. *Boll, Sitz.-Ber. Akad. Heidelb.* 1910, 16. Abh.) und der des *Ptolemaios* (ed. *Vogt*, ebd. 1920, 15. Abh.). Die beliebtesten der späteren summarischen Aufzeichnungen sind der unter *Geminos* erhaltene Kalender (210 ff. *Man.*), der Kalender des sog. *Clodius Tuscus* (ed. *Bianchi, Sitz.-Ber. Akad. Heidelb.* 1914, 3. Abh.) und der Kalender der Quintilier (ed. *Boll*, ebd. 1911, 1. Abh.). Die verschiedenen Sternbilderphasen, welche in den Kalendern herangezogen werden, gibt *Boll* in seiner Ausgabe des letztgenannten Kalenders 30 ff., die der Einzelsterne des Kalenders des *Ptolemaios* verzeichnet *Vogt* a. a. O., 54 ff.; die sichtbaren Auf- und Untergänge von 19 Sternen für das Jahr 430 v. Chr. und die nördliche Breite von Athen und für das Jahr 45 v. Chr. und die nördliche Breite von Rom verzeichnet *Boll* nach *G. Hofmanns Berechnungen, RE.* 6, 2427 ff. Die von mir für diesen Artikel vorgesehene Synopse muß aus Raummangel ausfallen. Außer den bereits erwähnten Abhandlungen von *E. Pfeiffer, Diels, Rehm,* und *Röhr* geben noch manches aufschlußreiche Material zur Astrometeorologie: *G. Hellmann, Die Witterungsangaben in den griech. u. lat. Kalendern, Beitr. z. Gesch. d. Meteorologie* 2 (1917) 137 ff., *Ginzel, Handb. d. math. u. techn. Chronologie* 2, 419 ff. u. *A. Rehm, Der röm. Bauernkal. u. d. Kal. Caesars, Epitymbion H. Swoboda* 1927, 214 ff., *ders. Philol.* 84 (1928) 268 ff. und *K. Schütze* 45 ff.

Die in den Kalendern aus dem Volksglauben übernommenen kurz- und langfristigen Wetterprognosen bilden mit eine Unterlage für die sog. natürliche Astrologie der Orientalen und für den Glauben, daß die verschiedenen Sternenmächte bestimmte kleine und große Zeitabschnitte beherrschen. Dieser Glaube kommt besonders in der Technik der sog. Chronokratorie zum Ausdruck und bildet einen wichtigen Bestand der universalen Astrologie (s. u. § 4), die in allem irdischen Geschehen das persönliche Walten der sideralen Zeitherrscher erkennt und spezifiziert. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich die monatlichen, die jährlichen und die Zwölfjahresprognosen nach den zwölf Tierkreisbildern, die sog. Dodekaeteriden. Man wird den Anfang solcher meteorologischen Prognostica bis in die Zeit des *Kallippos* und *Eudoxos* hinaufsetzen dürfen. *Kallippos* hat wohl zuerst in seinem astrometeorologischen Kalenlender außer den populären Merkgestirnen auch die sichtbaren Phasen der Tierkreisbilder am Morgen- und am Abendhimmel berücksichtigt. Dabei sind z. T. drei Teile derselben (Anfang, Mitte und Ende, wohl Dekanabschnitte) z. T. auch andere Teilabschnitte genannt und mit Witterungsnotaten versehen (s. *Rehm, Kallippos, RE.* Suppl. Bd. 4, 1437). Wahrscheinlich hat *Eudoxos*, der die individuelle Wahrsagetechnik der orientalischen Astrologie kategorisch ablehnte, die empirische Weisheit solcher Jahresprophetien anerkannt und selbst eine solche Wahrsageschablone für Griechenland ausgearbeitet. Näheres bei *Boll, Sitz.-Ber. Akad. Heidelb.* 1911, 7. Abh. 9 f. und *Gundel* 4, 69 ff.

§ 2. Astralmythologie.

Unter diesem Begriff möchte ich nicht nur die moderne panbabylonistische Erfassung der Gestirnmythen verstehen, sondern die Grundformen der antiken Sternmythen an sich; zu ihnen kommt dann die Erfassung aller Gestirne und ihrer Mythen nach einer besonderen individuellen Einstellung. Wie bei den Bildern so haben wir bei den Mythen sozusagen natürliche Sternsagen von den künstlichen zu scheiden. Die natürlichen Sagen drängen sich von selbst aus einfachen Beobachtungen auf. Dahin gehört die Verfolgung der Bärin oder der

Pleiaden durch Orion, den ungestümen Riesen der Vorwelt (*Homer* und *Hesiod*). Auch der vom Sternenhund ewig gehetzte Hase gehört zu den echten Sternmythen, ebenso wie die Sage, daß Merope, die 7. Pleiade, schwächer glänzt als ihre Schwestern, weil sie allein mit einem Sterblichen vermählt war. Die Beobachtung, daß Orion beim Aufgang des Skorpions untergeht, veranlaßte die Sage, daß Orion von einem Skorpion getötet wurde, und daß sich dieser Mythus nun ewig in der Sternenwelt wiederholt. Auch daß Kephalos (= Orion) von Eos geliebt und geraubt wird (s. o. 2, 1097 ff.), gehört zu den echten Sternmythen. Solche eigentlichen Sternsagen sind in der griechischen Frühzeit ebenso selten wie bei anderen Völkern. Dabei ist die Vorstellung noch hervorzuheben, daß der in der Sterngruppe erschaute Held, der Gegenstand oder das Tier, einst auf Erden war, durch eigene Kraft in den Himmel sprang oder durch einen Gott hinaufgesetzt wurde und nun ewig in seinem Sternbezirk oder als Sternbezirk in den Sternen, die seinen Namen tragen, bleibt. So lebt droben ewig im gestirnten Himmel der riesige Jäger der Vorzeit, Orion; sein Hund, seine Jagdtiere, der Hase, der Bär, später auch der Stier und der Löwe, sind mit ihm in die Sterne gekommen, und ewig vollzieht sich die himmlische Jagd am Himmel.

Zu diesen eigentlichen Sternsagen gesellen sich die willkürlich erfundenen Sternmythen. Sie stammen von einzelnen Dichtern, welche die oft unerklärlichen Benennungen einzelner Sterne und Sterngruppen dadurch lebendig machten, daß sie einen irdischen Lokalmythus damit verbanden und am Schluß zufügten, dieser Held, dieses Tier oder dieser Gegenstand stehe jetzt dort droben und heiße so, weil er auf Erden diesen Namen führte. Oft ist nur ein einziger Name die Veranlassung gewesen, ganze Mythenkomplexe mit ihm zu verweben und in den Nachbarsternen dafür die entsprechenden Bilder zu konstruieren. Den Anstoß für die neuen Bilder dürften mehrfach orientalische Sterngruppierungen gegeben haben; so wird das alte ägyptische Sternbild des Horos, der mit der Lanze gegen den Tierschenkel (= Seth) oder gegen das Krokodil vorgeht, den Anlaß zu Perseus und seinem Kampf gegen das Ketos gegeben haben. Zu ihnen suchten dann griechische Astronomen die Bilder der Andromeda, der Kassiopeia und des Kepheus hinzu.

Eine besondere Bedeutung in der Geschichte der antiken Astralmythen kommt bereits dem Dichter der *hesiod*eischen Astronomie zu. Dann ist die viel umstrittene Gestalt des *Musaios* zu nennen, der die Capella als Amaltheia gedeutet haben soll. *Epimenides* hat vor allem kretische Sternsagen aus der Zeuslegende herangezogen und einen Mythus zu den Bärinnen, zur Capella, zum Kranz und Steinbock gedichtet (so mit *Robert* und *Diels* [fr. 25] gegen *v. Wilamowitz* und *R. Pfeiffer*, s. o. S. 973). *Panyasis* und *Pisander* bringen eine Reihe von Heraklesmythen mit Sternbildern in Beziehung. *Pindar* dürfte bereits Sternsagen zum Löwen, Wassermann und Pferd gekannt haben. Zur weiteren Mythologisierung der vorhandenen Sternbilder dürften auch die Tragiker vielfach Anregung gegeben haben. Für die systematische Mythologisierung des gestirnten Himmels gebührt dann *Arat* ein besonderer Platz. Er kennt die Mythen zu den Bärinnen, zu den Pleiaden, zum Kranz, zum ganzen Perseuszyklus, ferner zur Lyra, Jungfrau, Argo und zum Eridanos (zur Bedeutung *Arats* vgl. *K. Schütze, Beiträge z. Verständnis der Phainomena Arats*, Diss. Leipzig 1935, 33 ff.). Durch *Arat* tritt für viele Sternfreunde das astronomische Interesse zurück gegenüber dem rein mythologischen Erfassen der Sternbilder. Das zeigt schon kurz darauf *Eratosthenes,* der eine Menge von Sternmythen zusammentrug und wohl auch selbst neue Motive zufügte. In der Himmelswanderung des 'Hermes' hat er außer der aitiologischen Erklärung der Milchstraße und der Lyra sicher noch weitere Sternbildermythen gegeben; wahrscheinlich ist er durch die ägyptische *hermetische* Visionsliteratur zu dem Gedicht angeregt worden (vgl. *Manil.* 5, 1 ff. und *E. Schwartz, Charakterköpfe* 2[2] [1920] 75 ff.). In seinem Gedicht *Erigone* hat *Eratosthenes* speziell die Mythen, die sich um Bootes, Jungfrau und Sirius ranken, behandelt. Von besonders nachhaltiger Wirkung wurde aber seine Katalogisierung der Sternmythen in Verbindung mit einem Sternkatalog in einem Buche, das wohl den Titel *„Katasterismen"* führte. Wertvolle Bestandteile davon sind durch eine griechische Epitome erhalten, ferner durch *Hygin* und die *Scholien zu Arat* und *Germanicus.* Eine besondere Bedeutung kommt dann noch für die Astralmythen *Hegesianax,* dem Kallimacheer *Hermippos, Sminthes* und *Istros* zu. Endlich ist noch *Nigidius Figulus* zu nennen, der in der *Sphaera Graecanica* die griechischen Mythen und in der *Sphaera Barbarica* neben den astrologischen Lehren wohl auch orientalische Sternsagen beachtet hat (vgl. *Boll* 1, 371, *Kroll, Nigidius, RE.* 17, 206 f.). Von den *Arat*übersetzern verdanken wir manches mythologische Gut noch *Germanicus* (s. *Kroll, Julius* [*Germanicus*] *RE.* 10, 458 f.) und in später Zeit *Avienus.*

Die meisten griechischen Sternsagen lassen den Leser kalt; es lebt in ihnen nicht eine innere Religiosität, sondern es sind überwiegend gelehrte Kombinationen, welche irgend einen längst vorhandenen Mythus in oft gewaltsamer Form mit dem Bild und dem Namen von Sternbezirken zusammenstellen. Der Insasse des Bildes ist meist nicht durch eigene Initiative dort hinauf gekommen, wie uns das so viele primitiven Mythen sagen — nur Dike Parthenos und Pegasos flogen von selbst an den Himmel —, sondern von bestimmten Göttern in ihren Sternbezirk gestellt worden. Entweder wird die Persönlichkeit so, wie sie lebte, dorthin entrückt, oder erst der Tote findet dort ein ewiges Leben. Andere, etwa Kallisto, Helike, müssen erst eine Verwandlung in ein Tier durchmachen und kommen dann an den Himmel. Belohnung und Strafe, Bewunderung und Haß, Liebe und Zorn stehen unausgeglichen als Gründe der Verstirnung nebeneinander. Von den verstirnen-

den Göttern hat die erste Stelle Zeus: Der Kleine Bär (Kynosura), Engonasin, Ophiuchos, Bootes, Heniochos, die Ziege, Lyra, der Schwan, Orion, Sirius und der Kentaur verdanken ihm ihr Sternendasein, dazu kommen von den Zodiakalbildern die Zwillinge, der Stier, Löwe, Steinbock und Schütze. In näherer Beziehung steht außerdem noch Zeus mit: Triangel (sein Anfangsbuchstabe), Wassermann (= Ganymed), Adler (sein heiliger Vogel), Altar (Erinnerung an den Kampf gegen Kronos), Jungfrau (seine Tochter Themis), und Pleiaden (Elektra, Maia und Taygete sind seine Geliebten). Vier Sternbilder, Kepheus, Andromeda, Perseus und Argo, verdanken Athene ihr himmlisches Dasein. Je zwei verstirnen: Apollo (Pfeil, Hydra mit Becher und Rabe), Artemis (Kleiner Bär, Pferd), Dionysos (Kranz und Esel), Hera (Schlange und Skorpion) und Hermes (Triangel und Hase). Nur ein Sternbild, der Delphin, ist das Werk Poseidons. In den späteren Varianten sind noch Gaia, Helios, Nephele, Nyx und die Musen als Urheber einer Verstirnung genannt. Die aitiologischen Sternmythen und ihre verschiedenen Motive bieten eine wichtige Unterlage für den späteren Sternseelenglauben und geben der Sterndeutung wichtige Anknüpfungspunkte (s. u. § 3 und § 4).

Jeder historischen und inneren Erfassung der antiken Sternmythologie spottet die moderne Astralmythologie und Astraldogmatik, die in herrischen Formulierungen neue Thesen über die Herkunft und den Sinn der antiken Sternmythen vorlegt. Die Vorläufer der modernen Astralmythologen können wir in den antiken Astrotheosophen sehen, welche etwa Herakles als den Sonnengott deuteten und jährlich ihn seine zwölf Athla in den Tierkreisbildern bestehen lassen (*Orph. hymn.* 12, 12, *Euseb. pr. ev.* 3, 11, 18, *Lyd. de mens.* 4, 67 p. 121, 11 ff. *W.*). Auch die Umdeutungs- und Neuerungsversuche der antiken, der mittelalterlichen und neuzeitlichen christlichen Fanatiker gehören in gewissem Sinne hierher, s. o. IV; doch sind ihre Purgierungen harmloser und erfolgloser den Forderungen der modernen Astraldogmatik gegenüber. Diese geht aus von *Ch. Fr. Dupuis*, *Les Origines de tous les cultes ou Religion universelle* (Paris 1794 ff.). Sein Leitgedanke ist, daß die Namen der Gestirne schon in Urzeiten vorhanden waren, und daß daraus die Mythen und Märchen aller Völker abgelesen sind; diese sind insgesamt also Reflexe von Konstellationen und besonders des jährlichen Laufes der Sonne oder des monatlichen Laufes des Mondes im Tierkreisgürtel, von dem ebenfalls schon in der Urzeit die zwölf Gestirne, ihre Abgrenzungen und Namen vorlagen. Ihm folgt *A. Drews, Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums* (1923). Das Werk von *Dupuis* bezeichnet *Drews* als „eines der großartigsten Erzeugnisse genialer Eingebung und unbeirrten Gelehrtenfleißes“. Nach *Drews* gibt es zwei Arten von Astralmythen: solche, die nur einzelne Sternbilder miteinander verknüpfen, und zyklische Sternsagen, in denen Sonne und Mond die Herren der Handlung sind. Die Stichworte des mythischen Geschehens und der Gotteslegende fanden die Priester der Urzeit in den Namen der Tierkreisbilder und ihrer Paranatellonta. So stellen mit *Dupuis* die Taten des Jason und des Herakles einen einmaligen Sonnenlauf dar. In den Evangelien kann man so bei Markus und Matthäus einen dreimaligen Sonnenlauf als astrales Schema im einzelnen nachweisen. Die Vorgänger *Drews*' und seiner überspannten Forderungen können hier ebensowenig im einzelnen aufgeführt werden wie seine Nachbeter, welche heute noch antike und moderne Mythen in seinem Sinn interpretieren; es genügt auf *Boll* 1, 456 ff. und *Gundel* 2, 43 ff. zu verweisen, wo die wichtigste Literatur über diese Irrungen bis zum Jahre 1933 vorgeführt ist.

§ 3. Die Seele und ihre Beziehungen zur Sternenwelt.

Mit der mythischen Erfassung der Gestirne durch die Sternsagendichter wird allmählich der Glaube lebendig, daß die Gestalten der Mythologie tatsächlich in ihrem Sternbezirk weiter leben und wirken ganz wie früher auf der Erde. Gegen die nüchterne rationalistische Auffassung: das alles ist nur Fabel (vgl. etwa *Manil.* 2, 37 f., *Plin. n. h.* 2, 20, *Achill.* c. 40, p. 75, 7 *M.*, *Schol. Arat.* 27, p. 345 *M.*) folgert der Sternglaube aus den Sternsagen, daß es nicht nur Menschen der Vorzeit möglich war, in der Sternenwelt ein ewiges Weiterleben zu finden, sondern auch anderen Sterblichen. Dabei sind drei verschiedene Formulierungen zu trennen: 1. Der Mensch wird in seiner vollen Persönlichkeit mitten aus dem Leben heraus oder erst nach seinem Tode an den Himmel entrückt. 2. Nicht der Körper, sondern der Lebensträger, das Auge, der Arm, das Herz, der Ka, das εἴδωλον oder die Seele wird ein Stern oder ein Sternbild. 3. Nicht ein neuer Stern oder ein neues Sternbild kommt an den Himmel, sondern der Mensch oder seine Seele kommt als unsichtbares Lichtwesen dorthin als neuer Bewohner. Dazu kommt die Erweiterung, daß alle Menschen bereits vor dem Leben dort waren: von dort oben kommen ihre Seelen auf die Erde und kehren nach der Erdenlaufbahn wieder dorthin zurück.

Lange bevor diese widerspruchsvollen Sternenhoffnungen in Griechenland ausgesprochen wurden, waren sie wichtige Bestandteile der ägyptischen Religion. Sie werden in erster Linie für bevorzugte Sterbliche, den König, die Königin und Oberpriester bezeugt, zuletzt auch auf gewöhnliche Sterbliche ausgedehnt, (s. o. 3, 490 f., 4, 1186, 1273 ff., 5, 845 f., 1078 ff., weitere Literatur bei *Gundel* 2, 84 ff., 91). Hier gehen Jahrtausende hindurch die heterogenen sideralen Jenseitshoffnungen nebeneinander, und auch nach dem Übergreifen nach Griechenland und Rom findet keine sorgfältige Trennung statt. Wie in den Pyramidentexten der König zu Orion werden kann, in seinen Bezirk oder von der Göttin Nut als neuer Stern am Himmel aufgesetzt wird, so kann nach der hellenistischen Lichtreligion der Herrscher ein Zodiakalsternbild werden oder als ein neuer Stern in

einer Sterngruppe oder in der Milchstraße erscheinen (*Verg. Georg.* 1, 32, *Claudian. Paneg. de III. cons. Honor.* 162 ff., *Paneg. dict. Probin. et Olybr. cons.* 240: *Olybrius ... pro Polluce rubens, pro Castore flamma Probini*).

Die Gleichstellung des lebenden Menschen mit Gestirngottheiten hält mit der anthropomorphen Auffassung der Astralwesen gleichen Schritt. Der lebende König, der Zauberer ist im Orient identisch mit dem Sonnengott und anderen Sterngöttern und kann auch jederzeit droben am Himmel oder auch hier auf Erden sich mit Sterngöttern unterhalten. In Griechenland finden wir diese anthropomorphe Gestaltung bildlich auf der berühmten apulischen Vase (s. o. 3, 2447) und dann zunächst in den Vergleichen schöner Menschen, ihres Gesichtes oder ihrer Augen mit Sonne, Mond oder bestimmten Sternen. Aus der dichterischen Metapher erstarkt dann im Verein mit den hereinströmenden orientalischen Vorstellungen im Zeitalter des Hellenismus der Glaube, daß gewisse Menschen an sich Himmelsbewohner und irdische Sterne sind. Sie sind schon rein äußerlich durch Geburtsmale, durch ihre Schönheit und ihre Kraft als Himmlische gekennzeichnet; gelegentlich wird das noch unterstützt durch äußere Kennzeichen, so durch den Astrochiton oder den Sternenhut, das alte Symbol des gestirnten Himmels (vgl. den Päan des Duris auf Demetrios Poliorketes bei *Athen.* 6, 253 d, c, 12, 535 f., 542 e, *Horat. Serm.* 1, 7, 24 f., *Anthol. Pal.* 7, 670, 373 und *Claudian. Paneg. de III. cons. Hon.* 131 f., dazu *Gundel* 1, 26 ff., 132 ff., *Kennet Scott, Am. Journ. of. Phil.* 41 [1928] 137 ff., 217 ff., *O. Weinreich, N. Jahrb. f. Wiss.* 2 [1926] 647 ff. und *G. Herzog-Hauser, Kaiserkult, RE.* Suppl. 4, 812 ff., 819, 822, 845). In den Mysterienreligionen, in der Magie und in der Astrologie wird der Eingeweihte bereits hier auf Erden zum Gestirngott und kann dank den heiligen Texten hier auf Erden Zwiesprache mit den Sterngottheiten halten oder sich in die Gestirnregionen aufschwingen: s. o. 5, 843, 59 ff., *Horat. Epod.* 17, 40, *Manil.* 4, 390 ff., *Vett. Val.* 346, 20 *Kr.*, *Apul. Metam.* 11, 10, *Pap. Gr. Mag.* 1, 92, 575 f., *Preis.*, weiteres bei *Gundel* 3, 110 ff., *Fr. Cumont, Les relig. orient.*[4] (1929) 165 und *Gundel* 6, 290.

Wesentlich verschieden davon ist die astrale Jenseitshoffnung, daß der Verstorbene bzw. seine Seele in die Gestirne kommt. Die römische Kaiserapotheose hat gelegentlich einzelne Dichter veranlaßt, den verstorbenen Kaiser als Sternbewohner anzusprechen. So soll Augustus, der unter die Gestirne der Wölbung gesetzt ist, die Bitten des verbannten Ovid gnädig aufnehmen (*Ov. ex Ponto* 4, 9, 129); nach *Germ. Arat.* 558 trug der Steinbock mit seinem väterlichen Körper das *numen Augusti* in den Himmel und gab es den mütterlichen Gestirnen zurück. Ähnliche Äußerungen verherrlichen Tiberius, selbst Nero, Vespasian und Domitian und versichern, daß in ihnen ein Stern vom Himmel niederstieg, der nach der Erdenlaufbahn wieder als Stern irgendwo an dem gestirnten Himmel seinen ewigen Aufenthalt finden wird. Solche Schmeicheleien bleiben bis zum Tode des Theodosius (s. *Claudian.* 7, 173 ff. und die Belege bei *Gundel* 1, 132 ff.); sie haben einen festen Untergrund in der Astrologie, nach welcher das Geburtsgestirn nach dem Leben seine Kinder wieder zu sich nimmt. Sie finden ihren plastischen Ausdruck auf den Kaisermünzen, die seit der Konsekration Cäsars das Bild des Kaisers mit einem Stern über dem Kopf oder auf dem Revers zeigen, sowie auf anderen Dokumenten, welche den Kaiser zu den Gestirngöttern aufschweben lassen (*G. Boissier, Apotheosis, Daremberg-Saglio* 1, 324 ff. und o. 5, 517 Abb. 13).

Außer den Herrschern wird auch anderen hervorragenden Sterblichen das Fortleben als Stern oder in der Sternenwelt als unsichtbarer Astralbewohner zugesichert, besonders Dichtern, Philosophen und Anhängern der Mysterienreligionen. Das greift nach Griechenland bereits im 5. Jahrh. v. Chr. über, wo in orphischen und pythagoreischen Kreisen, dann von *Heraklit* und später besonders von *Plato* der Glaube ausgesprochen wird, daß die Menschenseele ein Sternfunken ist, der von droben kam und dorthin zurückkehrt. Daneben bleibt unausgeglichen die Idee, daß die Seele sich in einen der bekannten Sterne (oder Sternbilder) verwandelt, und zu ihr gesellt sich die andere widersprechende Vorstellung, daß ein Sternbezirk, besonders die Pleiaden, die Krone, der Große Bär, Capella, die Milchstraße (s. o. II. D.) oder auch die zu großen Welten erweiterten Planeten und großen Einzelsterne mit Menschenseelen angefüllt sind. Diese drei Vorstellungskomplexe verfolgen wir durch das ganze Altertum hindurch (vgl. *Diels, Fragm. d. Vors.*[3] 45 B. 37, 71 B. 6, *Aristoph. Pac.* 832 ff., *Plat. Tim.* p. 42 B., *de rep.* 10, p. 614 C., *Phaed.* p. 80 E. 82 B. 114 C. *Anthol. Pal.* 7, 64, 4, *Ep. Gr.* 223, 4, 324, 3, *Carm. lat. epigr.* 1203, 8 und 1282 *Meyer*, dazu *F. Cumont, After-Life in Roman paganism* [1922] 92 f., 103 ff., *C. Pascal, Le credenze d'oltre tomba*[2] [1923] 2, 153 ff. und *Gundel* 1, 131 ff., 2, 49 ff., 3, 117 ff., 146 ff. u. *RE.* 16, 77 ff.). Die alte Anschauung, daß die Seele das Ebenbild des Menschen ist, bringen die Denkmäler dadurch zum Ausdruck, daß sie das Bild des Verstorbenen unter Sternen, in Gestirnen, auf der Himmelskugel oder im Tierkreis zeigen (vgl. das Relief von Amiternum, abgebildet von *N. Persichetti, Mitt. d. arch. Inst.* Rom 23 [1908], Taf. IV, die Bilder der Toten im Zodiakus, abg. von *Cumont* 1051, 1058, die beiden Seelenvögel mit den Köpfen der Verstorbenen in ihren Konstellationen in Athribis [abgeb. von *Gundel* 6, Taf. 12] und die weitere Literatur bei *Gundel* 2, 49 ff.). Auch das Kreuz auf den sog. Scipioköpfen dürfte astralen Sinn haben, schwerlich richtig dagegen: *H. Lilliebjörn, Über religiöse Signierung in der Antike*, Upsala 1933, 63 ff. — Den Glauben an die Beziehungen der Seele zur Sternenwelt leitet *L. Rougier, Rech. d'Arch., de Phil. et d'Hist.* 16 (1933) schwerlich richtig gegen *Cumont* und *Gundel* (s. o.) aus pythagoreischen Lehren ab.

An letzter Stelle sei noch der Sternensymbolik auf Grabsteinen und Grabinschriften gedacht, welche die Hoffnung auf das Fortleben in

der Sternenwelt durch Sternrosetten u. ä. zum Ausdruck bringen; auch hierfür ist das Material aus dem Altertum außerordentlich groß und verdient ebenso wie die vorher von mir in größter Kürze beleuchteten Ausdrucksformen vom Weiterleben des Menschen in der Sternenwelt eine geschlossene Darstellung. Unentbehrlich hierfür sind die aufschlußreichen Abhandlungen von *H. Leclercq, Astres* im *Dictionn. d'Archéol. Chrét. ed. F. Cabrol* 1 (1907) 3005 ff., *W. Molsdorf, Christl. Symbolik d. mittelalterl. Kunst* (1926). 164, 229 und *F. Stähelin, Die Schweiz in röm. Zeit*[2] (1931) 526 ff.

§ 4. Sterndeutung (Astrologie).

Die Fixsterne und die Sternbilder werden in der Vulgata der hellenistischen Astrologie als Schicksalsmächte angesehen, ihre Wirkung wird in verschiedenen Formen dargelegt und ihre Beobachtung von dem zünftigen Astrologen gefordert. Später gilt *Teukros* als Kronzeuge dafür, daß man bei jeder Nativität die Relationen der Dekane zu den Planeten, den aufgehenden Fixsternen und den Paranatellonta, ferner die planetarischen Prosopa der Dekane und die leuchtenden Bezirke der Zodiakalbilder feststellen muß: *Herm. Trism.* ed. *Gundel* 5, p. 42, 8 ff. und die *Epitome aus Rhetorios* ed. *Cumont, Catal.* 8, 1, 246 a 29 u. b 26. Nun fußt *Teukros* bekanntlich auf der *hermetischen* Vulgata, aus der durch den *Liber Hermetis Trismegisti* das größte Stück bekannt geworden ist, das ganz ausführlich die Wirkungen der Fixsterne auf das Menschenschicksal schildert. Es sind die *Monomoiriai*, welche zu jedem der Tierkreisbilder die Wirkungen der (72) bedeutungsvollsten Fixsterne, der Teilbilder und auch der Sternbilder gradweise aufführen (ed. *Gundel*, 5, 50 ff., vgl. ebd. p. 19 ff. u. 23 ff.). Diese Gradurteile gehen sicher (so *Bouché-Leclercq L'Astrol. Grecque* 125) auf die alten ägyptischen Kalenderbeobachtungen und die schwerfälligen Wahrsagekalender der Tempelastronomen zurück, in denen vor allem die Fixsterne dominierten und das sternschwache Band des Zodiakus fast bedeutungslos war. Aus dem alten Reservoir des astromantischen Geheimwissens schöpften die Kompilatoren der unter den Namen des *Nechepso-Petosiris* und der *Sphaera Barbarica* umlaufenden Kompendien, dann wohl schon im 3. Jahrh. v. Chr. *Kritodemos*, später *Hipparch, Serapion, Dorotheos* und *Antiochos*. Von den Römern kannten *Nigidius* und *Cicero* die *Monomoiriai*, und *Manilius* erweiterte die nur in Stichworten hingeworfenen Urteile der *hermet*ischen Texte und gab speziell für die gemeingriechischen Sternbilder im 5. Buche die auf römische Verhältnisse zugeschnittenen Geburtsprognosen. Von späteren sind noch *Chairemon, Vettius Valens* (vgl. *Catal.* 1, 84, 18), *Firmicus Maternus, Paulus Alexandrinus, Hephaistion von Theben, Iulianos von Laodikeia, Proklos* und *Rhetorios* als Gefolgsleute der alten *hermet*ischen Lehrsätze hervorzuheben; über die Abfassungszeit, den Inhalt und die vielfachen Überholungen ausführlich: *Gundel* 5 (s. d. Indizes unter den genannten Astrologen).

Die durch griechische Papyri erhaltenen Horoskope (s. *Gundel* 2, 66) berücksichtigen die außerzodiakalen Fixsterne und Bilder meistens nicht; das wird Zufall sein, denn hier handelt es sich wohl durchweg um kurze Notate von Winkelastrologen. Dagegen dürften die wissenschaftlich ernst arbeitenden Astrologen den Forderungen der Vulgata gefolgt sein. Das bezeugen zwei ausführliche Horoskope, in denen die Dekane und die stundengebietenden Horoskopoi genannt und beurteilt werden (ed. *Kenyon, Gr. Pap.* 126 ff., dazu *Gundel* 6, 46 ff., 321, 408). Dann haben wir auch literarische Zeugnisse für die Anwendung der Paranatellonta in der zünftigen Astrologie, und zwar sowohl in der Geburtshoroskopie als auch in den Augenblicksentscheidungen, vgl. *Propert.* 5, 1, 91 ff., dazu *Boll* bei *A. Dieterich, Kl. Schrift.* 184 ff., *Nigidius* bei *Lucan.* 1, 665, dazu *Boll* 1, 363, *Ptol. tetrab.* 4, 8 passim und 1, 10; 2, 7, *Centiloq.* 73, *Firm.* 6, 30, 1; 31, 59, 60, 88, *Nonn. Dion.* 5, 121; 6, 98, dazu *Stegemann* 1, 98. — Und davon legen auch ein plastisches Zeugnis ab die Tierkreise von Dendera und Athribis durch die Stellung der Planeten und den Aufenthalt der Seelenvögel (Athribis) bei Orion im Kreise der Dekangötter und aller anderen zodiakalen und nichtzodiakalen Gestirne.

Wie die vulgären Wettergestirne Arcturus, Capella, Haedi, Orion, Pleiaden und Sirius nach dem Volksglauben jederzeit in das Schicksal der Seefahrer verhängnisvoll übergreifen, so steht ihnen und den anderen Sterngöttern in Augenblicksentscheidungen, in der Astromedizin und Astromagie ein Eingreifen im guten und im schlechten Sinne zu, vgl. *Asklepiades v. Myrlea, Catal.* 8, 4, 250, 4 ff., *Teukros* bei *Boll* 1, 7, weitere Literatur angeführt von *Gundel* zu *Boll* 3, 143 ff.

Gegen die zu intensive Berücksichtigung der Paranatellonta wendet sich *Ptolemaios tetrab.* 3, 1 (fol. 107 der Ausgabe v. J. 1553). Er lehnt hier das „alte" System der Astromantik ab, das alle Sterne oder doch die meisten berücksichtigt, da es zu umfassend und nahezu unerschöpflich sei, wenn ein Astrologe gewissenhaft alle Sterne bei einer Nativität beobachten wollte. Die Hauptbedeutung mißt er den Planeten (s. o. 3, 2528 ff., *Stegemann* 2, 36 ff. und *F. Cumont, Les noms des Planètes et l'Astrolatrie chez les Grecs, L'Ant. cl.* 4 [1935] 5 ff.) und den Tierkreisbildern bei.

Die Wirkung der Zodiakalbilder ist schon vor *Ptolemaios* in einer ungeheuerlichen Schablonenarbeit erfaßt worden, diese wurde das ganze Altertum hindurch weitergegeben und ins unendliche vermehrt. Die einzelnen Bilder wurden bereits in den Kompendien der hellenistischen Astrologie in zwiefacher Hinsicht genauer erfaßt. Einmal durch die Zusammenfassung nach bestimmten Kategorien, zu welchen der Name, das Bild, die natürliche Beschaffenheit, die Sage und die vermeintlichen astrophysikalischen Wirkungen, wie sie durch Sonnen- und Mondlauf beobachtet wurden, die wichtigsten Anhaltspunkte ergaben. So scheidet man zahme und wilde, männliche und weibliche, menschliche und tierische, stehende, laufende und

kauernde, stumme und redebegabte, einfache und zwei- oder vielgestaltige Wesen im Tierkreis. Diese typischen Kennzeichen wurden in langen Listen immer wieder durch neue Einfälle ergänzt und ermöglichten es besonders dem niederen Straßenastrologen, sofort seine Deutungen auf Grund dieses primitiven und bequemen Ratgebers zu formulieren, vgl. *Hipparch.* ed. *Maaß, Anal. Eratosth.* 141, 13, *Anecdot. astrol.* p. 105 ff. *Ludw., Manil.* 2, 155 ff, *Catal.* 5, 1, 187 ff. (nach *Hermes Trismegistos*); 7, 194; 8, 3, 99, 112, dazu *Gundel, Krios, Leo, Libra, Scorpios* und *Tauros, RE.* s. vv., und *K. Darmstadt, De Necheps.-Petos. Isag. quaest. select., Diss.* Bresl. 1916, 1 ff. Außerdem werden summarisch die drei Bilder eines Trigonons erfaßt, nach königlichen oder dienenden, warmen oder kalten, feuchten oder trockenen und ähnlichen Eigenschaften charakterisiert, s. z. B. *Serapion, Catal.* 5, 3, 96; 5, 1, 187; 4, 152. Diese Spezialarbeit erstreckte sich weiter auf die großen und kleinen Partien innerhalb der einzelnen Bilder, und auf die Häusertheorie; sie lassen alle möglichen Varianten zu. Ebenso beweglich und unbeständig sind die Tabellen, welche die Tierkreisbilder klassifizieren nach ihrer Herrschaft in Zeit und Raum oder ihre Patrocinia über Steine, Pflanzen, Tiere, Berufe, Länder und Städte, Flüsse und Meere, Wiesen und Wüsten, Menschentypen und Anfangsbuchstaben, Winde und Elemente festlegen. Dazu kommen die zodiakalen Aufteilungen an die zwölf Götter, an die Monate, Tage und Stunden. Weitere Texte sondieren die Zugehörigkeit des Knochengerüstes, der Adern und der inneren Organe, des Kopfes, der Leber usw. an die zwölf Zodiakalgötter, sie dienen als Ratgeber für ärztliche Gutachten und für Voraussagungen über universale oder individuelle Unternehmungen. Zur Auswirkuug gelangen die latenten Kräfte der Tierkreisbilder durch Sonne oder Mond; daran knüpft die unermeßliche Literatur der solaren und der lunaren Zodiologia, der Finsternis-, Erdbeben- und Blitzbücher, der Jahres- und Monatsprophetien. Es genügt auf folgende Ausführungen hinzuweisen: *Cumont* 1061 mit einer Übersichtstabelle über die zodiakalen Patrocinia; *ders. Astrologica, Rev. Archéol.* 1 (1916) 1 ff. (zur Melothesie); *Gundel* zu *Boll* 3, 135 ff. und Tafel X f. (Melothesie), 175 ff. (Lunare), *Stegemann* 2, 39 ff. (Lunare), 47 ff. (Jahresprognostica); *F. Cumont, Les présages lunaires de Virgile et les Selenodromia, L'Ant. cl.* 2 (1933) 259 ff.; *ders. Les „Prognostica de decubitu" attribués à Galien, Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome* 15 (1935) 119 ff.; *E. Svenberg, De Latinska Lunaria, Diss.* Göteborg 1936, 3 ff. (Lunare); *Gundel, Mélanges Cumont* 1 (1936) 232 ff. (Lunare, zodiakale Astromagie und Iatromathematik) und *W. C. Till, Eine koptische Bauernpraktik, Mitt. d. D. Inst. f. äg. Altertumsk. in Kairo* 6 (1936) 108 ff.

VII. Sternsymbolik (Swastika und andere Sternsymbole in der antiken Kunst).

In Literatur und Mythologie überwiegt die animistische Auffassung der Sternwesen, wie wir in den vorangehenden Kapiteln darzulegen versucht haben Doch finden sich daneben auch eine Menge materieller Deutungen der Standsterne und der Sternbilder, die ihre Gegenbilder bei nach Zeit und Raum ganz getrennten Kulturen und Völkern haben und als Völkergedanken anzusprechen sind. Von den Sternblumen (vgl. unsere „Aster" und „Stella") reden griechische und römische Dichter, ebenso wie sie goldene, silberne und eiserne Sterne kennen und als Nägel, Pflöcke, Scheiben, Eier, Bälle, Räder und Kugeln deuten. Auch der primitiven Erklärung als Lampen, Kerzen, Funken, brennende Kohlen und Wachtfeuer begegnen wir ebenso wie der Anschauung, daß der feste Himmel unzählig viele Löcher hat, durch welche das hinter dem himmlischen Abschlußgewölbe lohende Urfeuer in Gestalt von strahlenden Punkten sichtbar wird. Der naive Himmelsbeobachter hält die Sterne für so groß, wie sie dem Auge erscheinen, und läßt sie alle auf gleicher Fläche liegeu, wobei der Himmel als wagrechter Kasten, als Schild, als Decke und Zelt, als Nil und Meer oder als feste Hohlkugel gedacht wird (ausführlich darüber *Gundel* 3, 10 ff. u. 4, 7 ff.). Aus der Sprachmetapher heraus kann sich der Glaube entwickeln, daß das, was der Vergleich zum Ausdruck bringt, wirklich droben ist: die Sterne sind lauter Gold- und Silbermünzen, wirkliche Lampen, Schiffe usw. Damit wird auch die Frage nach der Gestalt der Sterne und ihrer Strahlen beantwortet, die im Altertum nur selten aufgeworfen und beantwortet wird; am ausführlichsten *Achilles* c. 12, p. 40, 18 ff. *M.* und c. 21, p. 50, 28 ff. *M.* Sieben Strahlen schleudern die Planeten von sich, drei nach oben, drei nach unten, einen nach der Seite nach *Porphyr. in Ptol. tetrab.* p. 187, dazu *Bouché-Leclercq, L'Astrol. gr.* 81, 3. Sieben und zwölf Strahlen hat der Sonnengott (*Nonn. Dion.* 38, 269, *Verg. Aen.* 12, 163, *Martian. Cap.* 1, 75). Lauter fünfstrahlige Sterne sieht der Myste der sog. Mithrasliturgie von dem Sonnendiskus her auf sich zukommen (*Pap. Gr. Mag.* 1, 92, 580 f. *Preis.*). Achtstrahlige Sterne mit rundem Kern und vierspeichige Räder sind in den Zauberpapyri öfters als das Sinnbild der Sterne und auch bestimmter Gestirne gezeichnet, s. *Pap. Gr. Mag.* 2, 18, 392 ff., 36, 819; 40, 922 *Preis.*, dazu *Horapollo* 2, 1 und *R. Wünsch, Zaubergerät aus Pergamon* 31 f. Die illustrierten astrologischen Handschriften bieten für die astrale Symbolik wenig Material, da hier das in den Umrissen erschaute Bild im Vordergrund steht. Es finden sich als Sinnbilder: viereckige ausgefüllte Goldplättchen (s. *Thiele*, Taf. 1 u. S. 91 ff.), stehende oder liegende Kreuze (*Thiele* 97), fünf- und mehrstrahlige Sterne, durch gekreuzte Linien dargestellt. Dazu kommen Punkte, Dreiecke, Blätter, Blumen, Scheiben und Rosetten (s. *Saxl* 1, Taf. II ff., VI f., X, Abb. 21 f. und *Praef.* XI, Abb. 5, XII ff., sowie *Saxl* 2, 14, Abb. 4, 38, 62).

Wesentlich reicher sind die Darstellungsformen der Kunst. Das siderale Sinnbild wird vielfach rein ornamental verwendet; wir finden den Stern auf Ringen, Fibeln, Ohrringen, Diademen, Amuletten, Gefäßen und Geräten aller Art als Zierat oder als Talisman, ebenso

auf Gräbern, Fußbodenmosaiken und Tempeldecken; später sind sie besonders gern auf den Münzen dargestellt. Bei der animistischen Auffassung der Gestirne wird das Sternsinnbild in verschiedenen Formen mit den Typen der Sterngötter kombiniert; es wird über den Kopf des Astralwesens gesetzt, von ihm selbst als Schmuck am Hals getragen (s. o. 1, 646 f.), oder Helm, Panzer, Mantel und der ganze Körper wird mit Sternen bedeckt. Dazu kommen die Darstellungen der typischen Gestirnbilder als Kopf, Brustbild oder auch in ganzer Gestalt in dem Strahlendiskus oder im gestirnten Himmel neben Sternsymbolen (vgl. o. 3, 1026; 4, 1451, 1479 f., 1491, *Saxl* 1, Taf. V u. X, 23, *Gundel* 6, Taf. 1—12, 16 f. u. 28 f.).

Das Sternmuster zeigt in der Kunst überaus viele Varianten. Die einfachste Form gibt den Stern, besonders die Planeten, durch zwei gekreuzte Stäbe wieder. Daneben findet sich das Hakenkreuz, die sog. Swastika, nicht nur als Sonnen-, Mond-, Fruchtbarkeits- und Heilszeichen, sondern auch zur Kennzeichnung der Sterne insgesamt oder einzelner Sternbilder; das ergibt sich klar in solchen Fällen, wo andere Wahrbilder der Sterne neben Hakenkreuzen oder wenn viele Hakenkreuze nebeneinander stehen. Vgl. die Berliner Vase mit den Bildern der Argo und des Stiers (s. o. S. 939), die zahlreichen Swastiken auf der Schnabelkanne aus Haliki bei Athen (um 1500 v. Chr.) und auf den geometrischen Gefäßen, welche neben den Swastiken Sternrosetten, Sternkreuze und punktierte Sternmuster zeigen; s. die Abbildungen bei *Fehrle, Das Hakenkreuz, Oberd. Zeitschr. f. Volkskunde* 8 (1934) 13 f., 18 f. und *J. Lechler, Vom Hakenkreuz, Die Geschichte eines Symbols* (1934) 39 ff., der S. 19 über 39 Formen dieses siderischen Symbols gibt; vgl. auch *Déchelette, Archéol.* 2, 1, 458. Daß es sich bei diesen Sinnbildern nicht immer bloß um ornamentales Füllwerk handelt, ist gesichert durch ihr Vorkommen auf Schwertern, Helmen, Panzern, Schilden, Grabsteinen, Götterbildern und den sideralen Mänteln von der ältesten Zeit an bis zum ausgehenden Altertum und den christlichen Monumenten.

Fünfstrahlige Sterne kommen bereits in den ägyptischen Pyramiden an den Decken der Grabkammern vor. Übersät davon sind die Bilder der Himmelskuh, der geflügelten Sonnenscheibe, der menschenartigen Göttin Nut und der laubenförmig übereinandergelagerten drei und mehr Himmelsgöttinnen. Meist geht dabei ein Strahl zur Höhe, zwei zur Seite und zwei nach unten: vgl. die Bilder und die Ausführungen von *H. Prinz, Altoriental. Symbolik* (1915), Taf. 4, 2; 8, 2, S. 16, *H. Schäfer, Ägypt. u. heutige Kunst* (1928), 113 f., Abb. 28, 30 und 46, *L. Malten, Der Stier in Kult und myth. Bild, Arch. Jahrb.* 43 (1928) 95, Abb. 5. Daraus hat sich als heiliges Symbol das Pentagramm entwickelt, das sich in Ägypten und Griechenland zusammen mit dem Hakenkreuz und für sich auf Amuletten, Weihe- und Grabinschriften findet, s. *J. Lechler* 49, 5.

Aus dem Triskeles, das ebenso wie das Dreieck und die Pyramide gelegentlich als Sternsinnbild verwendet wird, entwickelt sich der sechsstrahlige Stern und das Hexagramm. Weitere lineare Formen sind der siebenstrahlige Stern, das Heptagramm und der achtstrahlige Stern, die noch durch zwölf- und sechzehnstrahlige Astralsymbole erweitert werden.

Zu den abstrakten Formen der einfachen Sternlinienbilder kommen die weiteren Sinnbilder, welche die Strahlen durch volle Felder ausdrücken. So finden sich ausgefüllte Kreuz- und Swastikaformen auf ägyptischen, kretischen, trojanischen, griechischen und italischen Denkmälern, s. *Malten* 94, Abb. 4, 128, Abb. 65, *J. Lechler* 40 ff. Daran schließen die weiteren ausgefüllten Feldersterne bis zu sechzehn und noch mehr Strahlenfächern. Sie entstehen aus ineinandergeschobenen Dreiecken und Vierecken und ihren weiteren Zusammensetzungen. Als Varianten kommen dann die Rosetten mit den verschiedenen Strahlenblättern in Betracht und die Sternscheiben, die ihrerseits wieder Kombinationen mit den geometrischen Figuren und den Sternlinien eingehen; *R. Zahn* verweist mich für die goldenen Scheiben mit Stern auf: *Furtwängler, Kl. Schr.* 1, 462, Taf. 16, 6, *Furtwängler-Loeschcke, Myken. Vasen*, Text 17, Fig. 9, dazu Anm. S. 4, 3, *E. v. Mercklin, Griech. u. röm. Altert. im Hamb. Mus. f. K. u. G.*, Nr. 587, Taf. XXXV, 2. — Neben den vollen Sternrosetten und Sternkreisen stehen die punktierten Formen. Besonders neue Varianten zeigen die Rosetten; oft breiten sich von einem inneren runden Kern vierblättrige Kleeblätter aus oder diese Sternblumen erweitern sich zu acht-, neun-, zwölf- und sechzehnblättrigen Sternen innerhalb der Rosette. Diese werden zuweilen durch gestrichelte Linien oder durch gezackte Strahlen ausgefüllt; der Rahmen kann glatt oder punktiert und umgebogen sein. Dann kommen die dem Sonnensymbol angeglichenen Sterndisken und Wirbelrosetten, welche unendlich viele feine umgebogene Wellenstrahlen zeigen. Die Umrahmung kann dann wieder erweitert werden durch Punkte oder Kugeln an den Enden der Strahlen, durch Ranken und Blattmotive, durch Netze und Gitter und durch die zahllosen geometrischen Figuren der sich überschneidenden Dreiecke, Quadrate und Strahlenmotive verschiedenster Führung und Füllung. Oft finden sich auf ein und demselben Gegenstand ganz verschiedene Formen nebeneinander. Das Material ist bereits in proto- und prähistorischer Zeit außerordentlich groß und wächst durch die Funde der mykenischen Periode und der späteren Zeiten ins Unermeßliche. Es harrt der Sichtung, Sammlung und der Scheidung nach rein dekorativen oder religiösen Bedeutungen. Wertvolle Vorarbeiten (außer den schon angeführten) sind: *Deonna, Les trois points solaires, Revue des étud. gr.* 29 (1916) 1 ff., *R. Zahn, Amtl. Ber. a. d. kgl. Kunstsamml.* 38 (1916—1917), 31 ff., 304 ff., 309 ff., *ders., Ein kl. histor. Monument, Anatol. Stud. pres. to W. M. Ramsay*, (Manchester 1923), 441 ff., *M. P. Nilsson, Minoan-Mycenaean relig.* (Lund 1927), 360 ff. Dazu die o. II. B, 3 genannten Arbeiten von *Cook* und *Chapouthier*; viel Material auch bei: *Anna Roes, Greek Geometric Art, its Symbolism and its*

Origin, Oxford 1933 und *dies., Motifs iraniens dans l'art grec archaique et classique, Rev. archéol.* 1934, 135 ff. — In den christlichen Paradiesvorstellungen spielen die Sterne und ihre verschiedenen Typen eine große Rolle, einiges über ihre dekorativen Formen bei *v. Sybel, Christl. Antike* 1, 265 ff., 285 ff. und o. VI, § 3.
[Boll †, Gundel.]

Tameobrigus, Gottheit auf einer Inschrift aus Bracara Augusta in Hispania Tarraconensis: *Tameobrigo Potitus Cumeli votum patris s. l. m., CIL* 2, 2377 p. 333; nach *CIL* a. a. O. p. 891 wäre *Tameobric[o* zu lesen; vgl. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* s. v. p. 1713. [Höfer.]

Trambios (Τράμβιος), Beiname des Apollon, *Anonym. Laurent.* in *Anecdot. var. Gr. et Lat. ed. Schoell-Studemund* 1, 267 nr. 40. [Höfer.]

Ultrix heißt Ceres dreimal in der Bleifluchtafel aus Capua, die *Bücheler, Rh. Mus.* 33, 1 ff. veröffentlicht hat; vgl. *Inscr. Att. aet. Rom. III app. Defixionum tabellae Att.* ed. *R. Wuensch* (1897, IG III 3 app.), p. XXIV mit oskischer Urschrift und lat. Transkription, Z. 1, 3, 12: *Cereri ultrici (keri arentikai).* [Preisendanz.]

Virolovicium, Mater —, Bronzetäfelchen des Saalburg-Museums, gefunden bei dem Limeskastell Zugmantel im Taunus, mit punktierter Inschrift: *Tes(s)era, Matri Virolovicium.* Vgl. *H. Jacobi, Saalburg-Jahrbuch* 3, 1912 (erschienen 1914), S. 46—47, mit Abb. Taf. XII, 3 und *ebd.* 5, 1913, II (erschienen 1924), S. 32 f. *CIL* 13, 4, nr. 11970a. Es scheint ein (sonst gewöhnlich als Adjektivum beigefügter) örtlicher oder landschaftlicher Beiname der Mater (Kybele) vorzuliegen, der in diesem Falle wohl keltisches Ethnikon von Bewohnern oder Anwohnern der Fundstätte ist (*Virolovices*). In *CIL* wird die Tessera bezogen auf die Megalesia der Magna Mater (oben Bd. 2, Sp. 1667 f.). Eine '*Tessera*' (Berechtigungsmarke) mit Weihinschrift ist auch *CIL* 13, 4, nr. 11316 (Trier); vgl. *CIL* 7, 1262. [Keune.]

Visidianus, örtlicher Gott von Narnia in Umbria, nach *Varro,* bezeugt durch *Tertullianus, apolog.* 24, 4: .. *quia Romae non magis coluntur (dei provinciarum) quam qui per ipsam quoque Italiam municipali consecratione censentur: Casiniensium Deluentinus, Narniensium Visidianus, Asculanorum Ancharia, Volsiniensium Nortia, Ocriculanorum Valentia, Sutrinorum Hostia* .... und *ad nat.* 2, 8: *quanti sunt qui norint ... quos Varro ponit: Casiniensium Deluentinum, Narniensium Visidianum,* usw. — *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*[3] 1, S. 372; *Wissowa, Rel.*[2] S. 33, 3 u. S. 50, 2; auch *Bormann, CIL* 11 p. 602. — Der Name des Gottes ist wohl abgeleitet vom Namen eines Geschlechtes (*Visidius*). [Keune.]

Vorot(? ius), Name eines wohl örtlichen Gottes in der Weihinschrift eines oben abgebrochenen Steinsockels aus Pantenburg bei Manderscheid in der Eifel, jetzt im Provinzialmuseum zu Trier: DEO VOROT | *Boudinae et Alaunae* | (es folgen in zwei Zeilen die der römischen Namengebung entsprechenden lateinischen Namen des Stifters). Auch die mit dem Gott verehrten Göttinnen *Boudina* und *Alauna* sind gewiß örtliche Gottheiten (Quellen?); ihre Namen sind gleichlautend oder ähnlich als gallische Ortsnamen oder Personennamen belegt, s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 3, 447. 548. 916 f. — Möglich ist auch die Lesung: *Deo Voroi(co)* oder *Voroi* .... mit anderem Suffix.
[Keune.]

Zamiel (Ζαμιήλ), der 21. der 24 πρεσβύτεροι (Stundenengel? *Reitzenstein, Poim.* 301, 3) in einem Zaubergebet des *cod. Par. gr.* 2316, 426 v.
[Preisendanz.]

Zarazaz (Ζαραζαζ), Name eines 'gewaltigen Archonten' in der *Pistis Sophia,* der bei den anderen Archonten Maskelli heißt und als Beisitzer den Typhon hat; vgl. *Pist. Soph.* ed *Schm.* 240, 18.

Zarbaoh s. *Zabarbathiao.*

Zaudachthumar s. u. *Zabarbathuch.*

Zwölfgötter: Das S. 791 abgebildete Relief aus Tarent befindet sich jetzt in der Walters Gallery in Baltimore USA.
[Mitteilung von Margarete Bieber.]

Kerberos erscheint auch öfters auf etruskischen Unterweltsdarstellungen, auf Vasen, Urnen und Sarkophagen (aus Orvieto, Volterra, Tarquinii, Chiusi stammend) und auch auf der Tomba dei Rilievi von Cerveteri. Die Monumente sind gesammelt von *C. C. van Essen, Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Paintings exist,* Diss. Utrecht 1927, 6—8, besprochen und z. T. abgebildet auch bei *Franz de Ruyt, Charun démon étrusque de la mort, Études de philol., d'archéol., et d'hist. anc. publ. par l'Inst. hist. Belge de Rome* I, Rome 1934, nr. 41. 51. 55. 81. 85 bis 89. 91. 93; S. 134b; fig. 18. 23. 57.
[Mitteilung von C. C. van Essen.]

AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN

MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT VIELEN FACHGELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER (†)



SECHSTER BAND

U—Z UND NACHTRÄGE

UNTER REDAKTION VON K. ZIEGLER

MIT 78 ABBILDUNGEN IM TEXT

1924—1937

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

PRINTED IN GERMANY

NACHWORT

Endlich kann die Schlußlieferung des Ausführlichen Lexikons der griechischen und römischen Mythologie vorgelegt werden, zu dessen Herausgabe Wilhelm Heinrich Roscher Ende der siebziger Jahre die ersten Schritte unternommen hatte. In ziemlich gleichmäßigen Abständen waren die ersten drei Doppelbände 1890, 1897, 1908, der die Buchstaben Q—S umfassende vierte Band 1915 erschienen, als der inzwischen ausgebrochene Krieg der schon nahe scheinenden Vollendung des Werkes sein unübersteigliches Hindernis entgegensetzte. So hat der hochverdiente Schöpfer des Werkes schon das Erscheinen des T-Bandes (1924), dessen Druck er noch größtenteils überwacht hatte, nicht mehr erlebt. Da zahlreiche der bewährtesten Mitarbeiter ihm teils im Tode vorangegangen waren, teils bald folgten, und es sehr schwer hielt, für eine Reihe verwaister Artikel neue Verfasser oder Bearbeiter unfertig hinterlassener Manuskripte zu finden, ist der Abschluß des Werkes zum großen Leidwesen des Verlages und des neuen Redaktors immer und immer wieder um Jahre verzögert worden.

Bei der Zusammenstellung der Nachträge konnte das an sich erstrebenswerte Ziel, möglichst alle vorhandenen Lücken auszufüllen und das Veraltete auf den heutigen Stand zu bringen, in keiner Weise ins Auge gefaßt werden. Denn das wäre, zumal für die ersten Bände, auf eine, meist bedeutend erweiterte, Neuauflage hinausgelaufen, ein Unternehmen, an das aus Gründen, die man dem Sachkenner nicht darzulegen braucht, nicht gedacht werden kann. So blieb nichts übrig, als diejenigen Nachträge, die dem Verlage im Laufe der Jahre von verschiedenen Seiten, vor allem von einigen bewährten Mitarbeitern, zur Verfügung gestellt worden waren, nach Sichtung und Ausscheidung des nicht notwendig Scheinenden abzudrucken. Auf die schon in früheren Bänden gebrachten Nachträge sowie auf außerhalb der alphabetischen Folge stehende Artikel wird in der umstehenden Übersicht aufmerksam gemacht.

Berlin und Leipzig, im September 1937

Die Verlagsbuchhandlung
B. G. Teubner

Der Redaktor
Konrat Ziegler

ÜBERSICHT DER NACHTRÄGE

